

# Realidad, maravilla y literatura en el motivo medieval de los hijos perdidos

Reality, miracle and literature in the medieval topic of the lost children

Fernando Romera Galán

Universidad Católica de Ávila

[fernando.romera@ucavila.es](mailto:fernando.romera@ucavila.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3182-4101>

**RESUMEN:** En el presente estudio se indaga en la aparición, en textos de los siglos XV y XVI españoles, de un motivo repetido tanto en las novelas de caballería como en buena parte de los relatos folclóricos españoles y europeos, los niños perdidos. La interpretación de la realidad y de maravilla o milagro y su relación con la idea de familia y descendencia conforman un tópico largamente repetido.

*Palabras clave:* hijos perdidos, cuento folclórico, realidad, maravilla, familia.

**ABSTRACT:** In the present study, the appearance of a repeated archetype is investigated both in the novels of cavalry and in many Spanish and European folkloric stories, based on texts from the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries: the missing child. The interpretation of reality and wonder or miracle and its relationship with the idea of family and descendants make up a long-incomed topic.

*Keywords:* lost children, folkloric tale, reality, wonder, family.

## 1. MAGIA Y DESCENDENCIA

Cuál es la razón por la que en la tradición folclórica aparecen de forma tan profusa tantos ejemplos de niños perdidos, robados o abandonados podría pasar por ser un simple tópico o arquetipo popular del momento, como tantos otros que se van configurando a través del hacer folclórico medieval y que llegan a la modernidad más o menos deformados. Lo mismo podemos decir del desarrollo de un motivo similar en la literatura de caballería, que muestra constantemente los

conflictos derivados de la pérdida, secuestro o abandono de los hijos. Pero que este motivo se repita constantemente vinculado a situaciones mágicas, maravillosas o milagrosas y que estas se nos presenten sin mayor conflicto y con una aceptación de esa magia es algo más complejo, nos parece. Claro está que el problema de los parecidos entre las narraciones tiene una difícil explicación y, como habría dicho Propp (1971: 28): “la única conclusión que de él se saca es la afirmación de que los cuentos parecidos se parecen, lo cual no lleva a ninguna parte ni sirve para nada”. Plantearse, pues, la cuestión de que existe una similitud entre los textos de caballería y los cuentos tradicionales, nos puede llevar a caer en un mismo error, en una tautología que nada resuelve y nada aporta. Otra cuestión es qué hay detrás de esos elementos maravillosos comunes a los relatos medievales y qué esconden en ambos casos, qué perspectiva nos lleva a observarlos hoy en día como irrupciones de lo irreal en lo real y cuáles pueden ser las razones por las cuales todo esto se produce de manera tan reiterada.

Suelen presentarse aquellas irrupciones de lo maravilloso como quiebras en la realidad. Pero esta quiebra del mundo se nos ha mostrado siempre desde una concepción de realidad eminentemente moderna. ¿Cómo entender, pues, este tipo de recurrencias en la literatura si se nos escapa la percepción que, hasta entrado el siglo XX se ha tenido de la concepción, la natalidad y la infancia? Comparar nuestra visión de la infancia y la descendencia con la de una sociedad que basaba la supervivencia y la herencia en el nacimiento de varones y también a ellos confiaba el trabajo y el alimento de toda una familia es difícil. Como lo es también entender desde nuestra perspectiva la duración de una edad que hoy se alarga hasta la adolescencia y entonces no pasaba de los años previos a esta. Sin contar con cuestiones de protección, afecto, necesidad, educación, que han forjado nuestra visión actual de los niños y que eran desconocidas setecientos años atrás.

Nos disponemos, pues, a entrar en el estudio de una curiosidad literaria que enraíza en dos tipos de textos muy prolíficos y estudiados en la historia de los relatos españoles, libros de caballerías y textos folclóricos. Y en la aparición de un motivo muy generalizado, tanto en esa ficción popular como en la literatura caballeresca medieval y renacentista como es el de los hijos perdidos. Hay razones de peso para entender la importancia que tenían los hijos (no exclusivamente los varones, es cierto) en la historia. Pero lo importante de nuestro trabajo no es tanto demostrar eso, como el hecho de que existe un ingrediente mágico o maravilloso en la aparición de dicho motivo y que ese ingrediente se contempla desde la perspectiva de un realismo particular. Nos referiremos a él desde una doble perspectiva: cómo se entiende lo real en ciertas formas de la literatura medieval, por un lado; y por otro, cómo lo maravilloso entra como una ruptura aparente de esa realidad que es, pues, necesaria para su interpretación y aparición.

Es este uno de los tópicos más habituales en la literatura medieval, nos refiramos a la transmitida de forma oral o no. Es una recurrencia histórica, claro está,

desde los textos bíblicos y la historia mosaica. Pero no nos vamos a referir tanto aquí a este extremo como a que el motivo es una de las claves de interpretación del texto y tiene que ver más con una situación sobrevenida y, en ocasiones, mágica o maravillosa que interviene de forma brusca en una formulación literaria más o menos realista. Es habitual encontrar en ciertos textos de los siglos XIV, XV y XVI, con padres que pierden a sus hijos por circunstancias imponderables y mágicas y cuya ausencia suele pender siempre sobre el proceso narrativo. De igual manera pueden encontrarse hijos que son secuestrados de su madre, por lo general a partir de la maledicencia de un antihéroe del relato que siembra dudas sobre la maternidad, o niños que sufren el abandono por su otro progenitor. Esto sucede en todo tipo de relato, desde la literatura caballerescas, como avanzábamos, donde se da con profusión, a los cuentos tradicionales, cuyas manifestaciones han llegado hasta nuestros días. La magia incide en todo lo relacionado con la descendencia y participa de la narración infligiendo modificaciones significativas en la trama. Pero no solo es algo que sobreviva en los géneros que hemos venido citando. Es que, en determinadas crónicas, leyendas, romances, etc., podemos encontrar cómo la cuestión de los hijos puede elevar o empañar el futuro de la familia y de la propia descendencia.

Veamos un caso. En la Castilla del rey Alfonso XI se produce, aparentemente, una historia relevante, tanto por las consecuencias que tuvo para la casa de Borgoña, como por la historia que late tras de ella. Alfonso, sin descendencia masculina con María de Portugal, pero sí con su amante, Leonor de Guzmán, espera un hijo dentro del matrimonio. Leonor, presa de la angustia que supone ese embarazo para los intereses de sus hijos es asistida por una hechicera mora. Transcribimos el texto desde la obra original de Juan Antonio de Vera, *El Rei don Pedro defendido*:

Nació el rey don Pedro en Burgos, y porque no faltase prodigio en nacer príncipe, que había de ser tan prodigioso, sucedió (si es cierto lo que escribió don Rodrigo de Acuña, obispo de Oporto) un caso que pide ser referido. (...) a un tiempo se reconoció en la reina el gozo de estar preñada y en doña Leonor el dolor de que lo estuviese: este se lo procuró quitar una esclava, que le ofreció malograr su parto. Fue exceso terrible el acetarle, pero celos, y intereses, ¿qué no intentan? La Circe Berberisca fabricó tales hechizos que mientras los tuvo apretados entre las manos, la naturaleza cedió, el parto se detuvo, el infante peligraba, y la reina estuvo moribunda, hasta que un hebreo, médico del rey, y grande astrólogo, reconoció que competía lo violento con lo natural, y por ventura, con otros indicios de lo que sospechaba, llegando intempestivamente al aposento, adonde estaba retirada todo ese tiempo doña Leonor, batiendo la puerta, le pidió albricias de que había parido la reina. A este aviso (tenido por cierto), perdió la paciencia doña Leonor y trató de vengar en la mora el dolor de su enojo, y ya fuese para defenderse o ya porque creyó que el cielo había contrastado su arte, dejó caer de la mano los hechizos y al mismo punto parió la reina (Vera, 1647: 2).

Obviamente, esta leyenda obedece, no tanto a la percepción real del nacimiento de don Pedro como a la que se tenía de lo sencillo de un influjo mágico sobre cualquier parto, hasta el punto de poder retenerlo y malograrlo. Si el caso se daba entre la realeza, la cuestión trascendía, claro está, lo meramente privado. Estos hechos narrados debían de basarse en no pocos sucesos relatados de forma más o menos legendaria y ficcional, pero que pervivían con bastante éxito entre las clases acomodadas de la época, hasta el punto de que el propio Juan Antonio de Vera lo comenta de la siguiente forma: “Estos artes, ejercitados en las personas de grandes Príncipes, suele ser la última plaga de un mal gobierno. No disputo si los hay y si son poderosos; pero tantos son los ejemplos que los acreditan, tanto los cuerdos que los creen, que sería presumir de obstinado el que lo negase” (Vera, 1647: 3).

Hemos de considerar que los remedios, ensalmos, rogativas, etc., vinculadas a la descendencia debían de ser más que numerosas y, referidas a la realeza y nobleza, de mayor entidad aún. Y que esto era común a cualquier esfera social, teniendo en cuenta, eso sí, la diferencia de consecuencias que podría tener en uno u otro extremo.

En este sentido, tanto la aparición de este tema en la literatura caballeresca como en los relatos populares parece apuntar a que en la narración perviviría un reflejo de la situación de la concepción familiar en los períodos de creación de los primeros libros de caballería y, de alguna manera, en una modificación o recreación de arquetipos en los cuentos folclóricos en virtud de ciertos usos tardomedievales. No vamos a dudar de ello. Sin embargo no deja de producir extrañeza la ruptura de esas situaciones cotidianas de la vida privada por parte de un suceso extraordinario que da valor al texto de ficción y que ese suceso se tuviera por una realidad que podía darse en el desarrollo de un embarazo o un parto, cuando no en los primeros años de la vida.

Nos parece especialmente interesante por cuanto en el trasunto de los hijos perdidos en una y otra fuente, se mezclan varias constantes que no siempre van de la mano en la historia de las vidas privada y social del momento. De un lado se encuentra la necesidad de mantenimiento de un linaje derivado de la sangre, más que de los vínculos familiares, que se rompe con la muerte o pérdida de la descendencia; también el afecto como hilván familiar que no tiene por qué dejar constancia en las líneas sucesoria, pero que permanece vigente en todos los textos consultados. Y en otro orden de cosas, se nos presenta el hecho como un suceso en el que toda la historia familiar se ve truncada por sucesos maravillosos, caso, por ejemplo, de la aparición de una leona que roba a uno de los hijos del caballero Zifar. Estas irrupciones de lo mágico en contextos que pueden aparecérsenos como sustentables históricamente o que tienen, al menos, una formulación narrativa de corte realista, forman parte de una visión del hecho literario y de la concepción de la realidad que, muchas veces, se nos escapa en la lectura. A ello se añade que este motivo en particular tiene una especial relevancia en dicha lectura por

lo que muestra de emotivo y de llamamiento a la sensibilidad compartida. Los motivos, como explica Luna Mariscal, tienen una función narrativa más allá de lo estrictamente temático.

A la amplitud temática del roman medieval, a su variedad estructural y a la presencia del elemento maravilloso se añade la funcionalidad emotiva, que mediante el uso de modelos arquetípicos y de motivos logra alcanzar niveles muy profundos de la experiencia emocional (Luna Mariscal, 2018: 80).

## 2. LO MÁGICO Y LO REAL IMBRICADOS

Comencemos por lo histórica y culturalmente interpretable. Es crítica la situación que se produce en estos relatos cuando una mujer calumniada, o un matrimonio tocado por la mala fortuna o por el encuentro con enemigos personales, etc., pierde a sus hijos. O a partir de acusaciones que suelen venir motivadas por no pocos casos de herencia o de superposición en el linaje, que también es el caso. El drama de la pérdida de un varón va más allá de lo familiar, aunque el drama no pertenecía solo al ámbito de lo masculino. Estos casos se daban con mucha frecuencia. Al respecto de la realidad que existía en la literatura de caballería tras de la propia historia ya habían tratado Martín de Riquer (1967: 15), hace décadas, o Gómez Redondo (1999), acerca de la relación del caballero Zifar y la época de Alfonso XI.

En lo que respecta a nuestro estudio, la desaparición de niños o la marcha de estos no debería extrañarnos en demasía. La historia de la Cruzada de los niños no está suficientemente demostrada y, sin embargo, parece haber dejado huella en la historia literaria europea. Que, a principios del siglo XIII, millares de niños partieran hacia las cruzadas habría permitido un cierto rastro en la literatura popular del momento. Quizá el arquetipo popular de los niños que marchan tras un músico tenga algo que ver con ello, pero es complicado argumentar nada a favor de esta teoría y podrían ser numerosas las fuentes no europeas del relato. De ser cierta la historia de la Cruzada de los niños, buena parte de estos habría desertado poco después de comenzar el viaje y sobreviviría dedicada al pillaje como auténticos “niños perdidos” que debían de ser sobradamente conocidos en Francia y Alemania, en una suerte de picaresca medieval. Sea o no histórico el suceso, dada la carencia de fuentes, sí podemos entender la preocupación que late tras el relato y que podría tener su origen en que se está produciendo en esta época un cambio en la consideración del niño. A finales del XV y principios del XVI, comienza un cierto cambio en la percepción de la familia que conlleva ciertos cambios legales en relación con la infancia. Según Aparici y Villanueva, (2021: 129), se produce una cierta mutación cultural,

en la que el individuo y lo privado se van abriendo camino, se traduce en una nueva sensibilidad en la que la familia ya no era solo una unidad económica o un lugar de obligaciones y coacciones para sus miembros, sino que tendió a convertirse en un espacio de cariño y de afectividad en el que la naturaleza propia y peculiar de la infancia se hizo visible y se diferenció progresivamente del universo de los adultos. Una prueba fehaciente de este cambio es que a principios del Quinientos encontramos los contratos de «afillament» (ahijamiento) que ya podemos identificar como verdaderas adopciones legales.

Cambios que, en el fondo, representan el temor de las familias a dejar en el abandono a su descendencia. Cuando a ello se le suma, en algunos casos, una pobreza extrema, ideales caballerescos, relatos de fortuna, etc., no debe ser sorprendente el miedo medieval a la pérdida e, incluso, al propio hecho de que los hijos propios terminasen extraviados y pobres por caprichos del destino. Por otro lado, son numerosas las fuentes que apuntan al temor medieval a todo ello, fundamentalmente al extravío o al secuestro. *Las Partidas* de Alfonso X, que acusan el antisemitismo de la época y lo vinculan a no pocas leyendas (aún vigentes) de secuestros y asesinatos de niños, demuestran esta necesidad de mantener a la descendencia en el ámbito de lo familiar:

hurtando los niños y poniéndolos en la cruz, o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener, mandamos, que si fama fuere de aquí en adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea hecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho, que sean presos y recaudados y conducidos ante el rey (Alfonso X, 1992: 413).

Son también numerosísimos los relatos en los que las brujas, dolidas por la muerte de un hijo, vagan secuestrando recién nacidos, leyendas que podrían haberse cristianizado con el tiempo y que pueden estar detrás de lo anteriormente expuesto acerca del antisemitismo de la época, pero que son asunto general de los cuentos tradicionales.

Pero también entre la nobleza se daban casos de secuestros e incluso asesinatos que suelen esconderse bajo el secreto o la leyenda. Recordemos la famosa historia del rey Ricardo III, responsable, según parece, del secuestro y asesinato de Eduardo V y de su hermano Ricardo, de 12 y 9 años (léase Shakespeare, por supuesto).

Si nos referimos a cualquier narración, es un hecho que se convierte en una quiebra vital que se desarrollará a lo largo de cualquier historia y solventará su final. Afecta a lo público, muchas veces a un reino entero y, por lo tanto, la intervención de lo maravilloso, sea sagrado o no, debería de tener alguna función social. Por explicarnos con más detalle: la descendencia real no depende únicamente de las decisiones matrimoniales y familiares, sino de los deseos divinos que pueden o no otorgar descendencia. La continuidad de una línea sucesoria se encuentra en decisiones divinas o, lo que es lo mismo, es la *Gracia de Dios* quien concede

continuidad a una familia en el reino, como, hasta hace no mucho, veíamos en algunas monedas en circulación por España (y no precisamente vinculadas a la monarquía). Y en este momento, todo lo que podamos entender como “realista” queda tocado por el inevitable influjo de lo milagroso. O lo que es lo mismo; toda cuestión sobre la descendencia, en tanto que revela la continuidad familiar en el mundo, no dependería de la propia voluntad tanto como de la voluntad divina o, en el caso de los cuentos populares y otras narrativas, de la magia.

El *Libro del caballero Zifar* se inserta en estos textos relevantes que aportan a la narración la figura de los hijos, de los que existen no pocos ejemplos. No solo porque desaparezcan los del propio caballero, sino porque el suceso salpica toda la historia. En alguno de los *exempla* intercalados, este abandono o entrega de un hijo a otra familia es crucial en la trama. Esto ocurre cuando Zifar le cuenta a su mujer el cuento de los dos amigos enamorados de una muchacha:

Y dice el cuento que este su amigo fue casado en aquella tierra, y que se le muriera la mujer, y que no dejara hijo ninguno, y que un hombre bueno su vecino, de gran lugar y muy rico, que le envió una hijuela que había pequeña que la criase en su casa, y cuando fuese de edad que casase con ella. Y andando la moza por casa, que se enamoró de ella el su amigo que le sobrevino, pero que no le dijese ni le hablase a ninguna cosa a la moza, él ni otro por él, ca tenía que no sería amigo verdadero y leal, así como debía ser, si lo hiciese ni tal cosa cometiese (*Libro del...*, 1983: 86).

En los cuentos tradicionales, por otro lado, es también habitual encontrar estos intercambios de hijos entre familias. Y tampoco era extraño que la formación de los hijos nobles se completase en casas ajenas como una manera de salir del estricto mundo familiar hacia experiencias nuevas, fuesen militares, sociales o familiares. Y lo que, en el plano de la nobleza se identificaba con la educación, en las clases humildes se vinculaba a la supervivencia. Los hijos depositados en monasterios, iglesias, abandonados en los ríos o en los bosques, son habituales en las narraciones, como lo son en documentos de tutela (Aparici y Villanueva, 2021). Lo que hoy nos parece de una crueldad intolerable, formaba parte de un juego del destino o de las fuerzas divinas que decidían, finalmente, la vida que podía llegar a tener ese niño. Esta fuerza de lo desconocido incide poderosamente en las formas literarias caballerescas. El propio Zifar pierde a sus hijos, uno de ellos llevado por una leona y otro extraviado en una villa. La historia que tratamos es habitual en las fuentes francesas. Pero también está en las fuentes tradicionales del resto de Europa. No podemos olvidar que el autor de la novela pudo haber conocido diferentes temas de fuentes folclóricas o tradicionales, como el que tratamos o ejemplos dispares como la historia de la Señora del Lago. Es curioso que, en una obra que apenas aporta material fantástico o maravilloso, como es el *Libro del caballero Zifar*, elementos tradicionales como el que traemos a estas páginas, pasen desapercibidos como tales. Roboán y Garfín se crían fuera de su

núcleo familiar y serán marcados (como veremos más adelante) para un futuro de gloria. Garfín hereda el trono de sus padres adoptivos y Roboán se va a correr aventuras (*Libro del...*, 1983: 260): “cierto so e non pongo en duda que has a llegar a mayor estado que nos”, dice Zifar en algún momento a su hijo.

Así pues, buena parte de lo relacionado con los hijos y con las cuestiones de descendencia está siempre flotando entre lo real y lo ficticio. Esa es la razón por la que a partir del XVI, probablemente, ya no se comprendía del todo la esencia social de muchos sucesos de este tipo y por lo que los moralistas de la época (Luis de Granada o Luis Vives, por poner algún ejemplo) los tachan de contrarios a la verdad y por las que en el *Quijote*, el cura los tilda de “mentirosos”. Si Martín de Riquer (1967) no se equivoca al escribir que muchos de estos episodios de caballería no debieron de andar lejos de la vida del momento y Mario Vargas Llosa habla literalmente de “realismo” en los textos renacentistas de este género y, literalmente expresa que el caballero Zifar “reúne generosamente, lo real objetivo y lo real imaginario en una indivisible totalidad” (Vargas Llosa, 1971: 176), debemos considerar también que la influencia de lo maravilloso en ellos se habría de presentar como una extraña y primitiva fórmula de realismo mágico, *mutatis mutandis*. Nos distanciaremos un poco de esta idea porque consideramos que el trasunto en la literatura caballescica, como ya hemos visto, proviene de una particular y filosófica manera, aún medieval, de entender lo maravilloso o lo milagroso en la vida cotidiana. Pero sí es verdad que resulta coincidente con él en la difusión de una normalización de esa ruptura en la narración. Por lo tanto, hemos de entender que Zifar considere como voluntad divina el rapto de su hijo por una leona y asuma con cristiana resignación el hecho: entra dentro de esa idea general del momento que deposita en la voluntad divina la propia sucesión real.

El drama de un hijo perdido significa, en tanto pertenezca a un estamento nobiliario o regio, la interrupción brusca de la sucesión misma y de la función familiar en la vida pública del entorno. En la narrativa medieval está presente este mito desde antiguo. Si nos atenemos a la tónica de Moisés y el abandono en un río, la intervención maravillosa o divina, (que crea la tensión narrativa), son las formas que tiene el pueblo hebreo de comprender y someterse a las decisiones de Dios y la forma de Dios mismo de intervenir en la Historia del pueblo hebreo. Pero no olvidemos algo fundamental: que los relatos bíblicos son la manera que tiene el pueblo hebreo de hacer pervivir la palabra divina a lo largo del tiempo y mediante la tradición oral del lenguaje. O, dicho de otra manera, en la historia misma, en el relato, en la ficción inclusive, se encontraría la palabra de Dios, es el Verbo divino mismo, por lo que el texto que se transmite estaría tocado por la intervención sagrada. Esto nos lleva a un problema importante. Cómo lo sobrenatural pende sobre la historia narrada, pero también cómo está presente en el mismo proceso de creación cuando se sobrevuelan los textos bíblicos, y hasta qué punto lo maravilloso o lo sacro se entienden como parte misma del entramado

narrativo, lo cual nos hace ganar una perspectiva distinta sobre la inserción de esa parte “no real” que parece estar fuera de lugar en la trama.

La cuestión, sin embargo, es que el cristianismo no deviene, a manera de su precedente judaico, en una religión del Libro, o, al menos, no únicamente; lo cual viene a significar que, aun entendiendo el texto como palabra de Dios, no se considera que la creación de esos textos deba transmitirse a través de generaciones en forma oral; no se ve en el hecho de la propia transmisión que el narrador sea un objeto en manos de la misma divinidad. Así, el texto en el cristianismo, por lo tanto, se hace susceptible de hermenéuticas, de interpretaciones y, en definitiva, de hipertextualidad, hasta el punto de herejías y cismas.

Lo que parece obvio, desde ambas perspectivas, es que la consideración de que un texto se base en una fuente bíblica implica una cierta presunción de intervención divina. Así las cosas, toda creación que tenga como fuente un texto bíblico podría no explicarse desde una perspectiva mecanicista que señala una causa-efecto en la narración: los hijos se pierden por la intervención de una fuerza milagrosa o divina que está detrás de los sucesos cotidianos de la vida. De esta manera hemos de pensar que un texto influido por la historia bíblica, aun no siendo un texto sagrado, (y aquí cabe media historia de la literatura medieval) no excluye una intervención de lo divino en la trama además de un trasunto histórico o de condiciones socio-culturales del momento, a pesar de que estas se conviertan en la hilazón de la historia. La cuestión es si podemos entender como una característica de la textualidad medieval la consideración de toda la obra como un “texto dirigido”, es decir, como la percepción de que, en la narración, el autor tiene el convencimiento de que fluyen otros fundamentos creativos más allá de los individuales del autor, o lo que es lo mismo, que lo maravilloso está presente en la creación, una intervención de lo divino en la mente del autor y que permite la aparición de lo mágico o milagroso. Así las cosas, el libro, las narraciones, se convierten para los cristianos en un espejo (en el que Dios interviene), más que en un vehículo para que Dios viaje de generación en generación y nos remite a esa descripción de la realidad, presente o pasada a partir de una reconstrucción no necesariamente fidedigna, pero sí “realista”, en una configuración del relato que permite la interpretación y la metafísica, es decir, entiende que existe una realidad detrás de las palabras. Recordemos que la tradición judeo-cristiana, pero en particular la perspectiva hebrea sobre los relatos es especialmente significativa en cuanto a la vinculación entre la ficción y la realidad:

Es un hecho que la narración es un invento judaico, bíblico y que, en la Biblia, hay historias, no hay abstractos filosóficos ni mitos, y que su lenguaje es el eidético o de imágenes, no especulativo o moral. La judía es ciertamente la única de las grandes culturas que se presenta así, al margen de toda especulación, filosofía o mitología; el interés bíblico, en efecto, no está en el conocimiento del cosmos de un modo especulativo como el que se preconiza

entre los griegos (...), sino que el interés está en la experiencia existencial de la realidad y contentándose con imágenes poéticas, aunque bien hermosas, el cosmos no suscita a los hombres de la Biblia la mínima curiosidad que pudiéramos llamar científica o metafísica (Park y Jiménez Lozano, 2021: 83).

Compartimos esta idea de Jiménez Lozano en sus conversaciones con Stuart Park y lo que en ello se transfiere a los relatos medievales, tengan o no a los bíblicos como punto de referencia. La imbricación del relato con lo real está, en buena parte, en los personajes que han trascendido lo religioso y se han filtrado en la literatura puramente ficcional. Pero, si realmente consideramos que las historias son un invento judaico y bíblico, hemos de creer también que revelan esa experiencia “existencial” de lo real y, por lo tanto, favorecen la interpretación del mundo y permiten construir la ficción,

asy como los padres santos fecieron a cada uno de los sieruos de Iesu Cristo ver commo por espejo e sentir verdaderamente, e creer en todo en todo que son verdaderas las palabras de la fe de Iesu Cristo, y maguer el fecho no vieron; porque ninguno no deve dudar en las cosas nin las menospreçiar, fasta que vean lo que quieren dezir y commo se deven entender (*Libro del...*, 1983: 74).

Son palabras del primer capítulo del Zifar, *El caballero de Dios*. Y expresan ya esa virtud del texto como un espacio especular donde se contempla la historia y donde se contempla y siente la Verdad. La realidad (*el hecho*, según se cita) no importa tanto como lo inteligible en ella o, al menos, debe entenderse como una realidad mediada; es la perspectiva realista del relato, privado, eso sí, de la trascendencia última que tiene la concepción de un texto bíblico como creación directa de Dios que manifestaba el judaísmo y a la que el cristianismo, lleno de influencia griega, otorga un valor mucho más especulativo.

El tema no es baladí y se encuentra en el origen de un cierto realismo cristiano que, desde san Anselmo hasta santo Tomás, se plantea la posibilidad de conocimiento de lo inteligible sin que medie dato sensible alguno. Hasta qué punto ese realismo cristiano influyó en ciertos textos es interesante porque el puro contexto del medioevo implica una forma de pensamiento intermediada por estas ideas: “se percibe qué necesidad vital obligaba al pensamiento medieval a mantener intacto el valor inteligible del orden sensible”, dicho con las palabras de Étienne Gilson (1981, 238), quien explica este realismo en su base cristiana (242):

El realismo de la Edad Media fue, pues, el heredero del realismo griego, por un motivo muy diferente a aquel en que se inspiraba la filosofía de Aristóteles, y es lo que le confiere su carácter particular. Aristóteles desconfió del idealismo platónico, porque el reino del hombre es de este mundo, y necesitamos sobre todo una ciencia que sea la del mundo en que vivimos. Los Cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no

es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible ¿qué sabremos jamás de su autor?.

No hablamos, claro está, de un realismo burgués o de un realismo socialista o de otro postmoderno, por evitar que cualquier perspectiva actual devalúe el razonamiento que nos ocupa. Nos fijamos únicamente en un concepto de realidad que es esencialmente medieval y prerrenacentista y que configura una visión literaria de la que parten ciertos hechos explicables únicamente como la pervivencia de lo maravilloso en el mundo de lo sensible. No se entendería como opuesto a la realidad un milagro (por mucho que sea una “quiebra” de la realidad) pues intervendría en ella. La irrupción del aristotelismo en sus diferentes formas más o menos puristas llega hasta, al menos, Guillermo de Ockham que termina por oponerse, (como tantos otros teólogos que ven en la “naturaleza” aristotélica y averroísta una posible negación de la necesidad de Dios) a que la naturaleza fuese la única forma de acercarse al conocimiento sensible. De esta manera<sup>1</sup>: “El conocimiento intuitivo *secundum se et necessario* no es más de lo que existe que de lo que no existe, ni se dirige más a la existencia que a la no existencia”.

Y, por ello, no le sería necesario al conocimiento intuitivo la mera presencia o la mismísima existencia. Porque para la presencia de algo no es precisa la existencia, ya que Dios podría provocarla sobre la mente.

La acción de Dios sobre la mente implica que lo extraordinario puede tener lugar en el mundo de lo natural sin negarlo en absoluto.

### 3. *ESE VIEJO REALISMO*: LA IRUPCIÓN DE LO SOBRENATURAL COMO PERCEPCIÓN DE LO REAL

La relación de lo perceptible *inmediato* con lo maravilloso, lo fantástico o lo sobrenatural es condición *sine qua non* para estos relatos. Lo mágico debe darse en el mundo real, debe romper su tejido mismo para mostrarse, es la base para tener su condición maravillosa. Los relatos bíblicos son la irrupción de Jahvé en lo cotidiano, en la vida de una espigadora, como Ruth, o de un hombre que no tiene descendencia como Abraham. Aunque el texto mismo es una revelación de la divinidad, esta tiene como referente semántico la realidad misma. Es lo que entendemos como una *revelación* divina: el texto bíblico *desvela* lo sobrenatural en el mundo. Y, por decirlo de otra manera, todo texto, trate de lo que trate, es susceptible siempre de referir a Dios.

La revelación se produce, pues, como una intervención inexplicable de esa idea sobrenatural de la que venimos hablando, sea del corte que sea (mágico, divino,

<sup>1</sup> Citamos a Ockham y traducimos desde J. Koch (1935).

milagroso, maravilloso...) que logra incorporarse a lo que ocurre en el día a día. Lo fantástico solo puede ocurrir como una irrupción en lo cotidiano y supone, de facto, una visión realista del mundo.

Decía Roger Caillois al respecto a lo fantástico en la narración:

Lo fantástico, sin embargo, manifiesta un escándalo, una rajadura, casi insoportable en el mundo real. (...) lo sobrenatural aparece como una ruptura de la coherencia universal. El prodigio se vuelve aquí una agresión prohibida, amenazadora, que quiebra la estabilidad de un mundo en el cual las leyes hasta entonces eran tenidas por rigurosas e inmutables (Caillois, 1970: 10).

La cuestión es que no pocas narraciones, como el *Libro del caballero Zifar*, suele decirse, están más en la línea de los elementos realistas que en la de los fantásticos o maravillosos, quizá lo más propio de las aventuras de caballería medievales. La escasez de *mirabilia* ya ha llamado la atención repetidamente, tanto como la pervivencia de la razón frente a lo irreflexivo o lo sentimental. El amor de Zifar hacia su mujer y su entorno familiar es de corte moral, como también le ocurre a Roboán quien dice amar a Seringa, no por su belleza, sino por “la grant bondat, e el grant entendimiento, e la grant mesura, e el grant sosiego que en vos es” (*Libro del...*, 1983: 389). La razón es un pesado argumento contra lo maravilloso. Y sin embargo la desaparición de sus hijos se nos muestra también como algo absolutamente irracional. Si encontramos, eso sí, algún atisbo de la magia propia de estas historias, se encuentra en la encarnación del diablo en mujer con la finalidad de hacerle olvidar a la Emperatriz. Pero el diablo no era, en sí mismo, un elemento distorsionador de la razón, sino una parte de aquella realidad que se halla entreverada en la vida cotidiana y que se ha hecho o se está haciendo en los comienzos de la modernidad, con el privilegio de acaparar todo personaje mágico y literario bajo su único nombre.

David Roas (2009) nos aporta una visión de la realidad en una perspectiva casi de duda postmoderna acerca de su interpretación. Tras la intrigante cuestión de si *hay literatura fantástica después de la física cuántica* se esconde el paradigma fenomenístico que parece impregnar nuestro mundo contemporáneo y que nos impide interpretar lo maravilloso como se entendía en su tiempo. Hoy nada es real; ni el tiempo ni el espacio, pues todo son percepciones y, como tales, de dudosa solidez. Únicamente podemos considerar como real, en nuestro tiempo y desde nuestra postmoderna percepción, aquello que es materia de estudio por parte de las disciplinas científicas y, más concretamente, de la física: partículas, cuantos, etc., que escapan, claro está, a nuestra percepción. Más aún cuando el principio de incertidumbre nos aleja de la realidad cuando esta es observada:

En conclusión, lo que se desprende de todas estas nuevas perspectivas es una idea coincidente: la realidad ha dejado de ser una entidad ontológicamente estable y única, y ha pasado a contemplarse como una convención, una

construcción, un modelo creado por los seres humanos (incluso, como diría Baudrillard, un simulacro) (Roas, 2009: 101).

A lo que habría que oponer algunas tesis menos postmodernas, como las más recientes de Markus Gabriel al respecto. Pero la cuestión es la siguiente: ¿no se tenía una visión similar en la Edad Media (y no solo en la Edad Media, sino en todo momento en el que el cristianismo se ha hecho patente en la literatura) por la que el mundo se concebía como una representación, como una vacuidad? El propio texto bíblico del Eclesiastés utiliza la palabra hebrea *hebel*<sup>2</sup>, que se ha traducido como vanidad, pero que significa, más bien, vapor, vaho o aliento. La perspectiva de un mundo como sueño o engaño no necesita más explicaciones, creemos. No es una cuestión de cómo interpretamos la realidad, sino de la perspectiva de la realidad que existe en la Baja Edad Media y en los inicios del Renacimiento, cuando no en el Renacimiento mismo. Y en ese sentido, nos parece que la dicotomía realidad / *mirabilia* no es tal y entraría más en juego una distinta en la que se aplicarían opuestos como mentira, apariencia, vanidad o, usando el término hebreo, *hebel*. En estos casos, lo maravilloso o lo fantástico, se vincula más a lo milagroso donde interviene lo divino. No es, como diría Caillois y antes hemos visto, una ruptura de la realidad, sino que es la realidad misma desde una visión puramente medieval. No podríamos decir que en *Los Milagros de Nuestra Señora*, de Berceo, o en *Los Miráculos Romançados* estos sucesos pertenezcan al mundo de lo fantástico. Lo milagroso incide en la idea de que la divinidad irrumpe en la naturaleza pero se plantea como un discurso de realidad, o lo que es lo mismo, desde la vieja perspectiva del realismo que es la Metafísica. Otra cosa es que esta se interprete hoy como una vieja alucinación colectiva. Y esto, solo si nos referimos a los lectores de carácter culto, también a los oidores y escritores de los relatos populares. Por decirlo con palabras de Markus Gabriel: la metafísica es: “un viejo realismo (...) que sólo estaba interesado en el mundo privado de espectadores” (Gabriel, 2015: 14).

Pues bien, esos viejos espectadores entienden algo: que ese *hebel* o ese vaho es también realidad (no vanidad, no vacío), más o menos indistinguible de la materia, pero existente como tal y considerable también a efectos ontológicos. Entre la consideración actual postmoderna de la existencia y de la vieja metafísica nos encontramos recorriéndonos no pocos personajes compartidos. ¿Creían entonces en duendes, brujas, hadas, elfos... de la misma manera que se hace hoy? Parece evidente que no. Nadie invoca (perdóneseme el localismo mágico) a Martinico para que le encuentre las llaves extraviadas o cree que los duendecillos del hogar o ratones colorados le están jugando esa misma mala pasada. Hace algunos siglos, todo ello se cristianizó y a Martinico se le sustituyó por san Antonio, pero, para el común de la gente, seguía ejerciendo una función efectiva entre el

<sup>2</sup> הֶבֶל en hebreo. Nos referimos, claro está al versículo de Eclesiastés 1: 2.

mundo de las realidades. La cuestión es, volviendo a Gabriel, que, si no dotamos de existencia a estas figuras, tampoco podríamos hacerlo con los rayos X, un escáner o la República Federal de Alemania. Esto que, para nuestra perspectiva fenomenística, suena a creencia y a fe, era la tónica general en la época que nos ocupa: el mundo es vaho, vapor... pero es una realidad y en esas se encontraba el pensamiento literario medieval.

Luego estaría el porqué de que ese (u otro) realismo triunfase en España durante el siglo XVII, que sería ya otro cantar. Maxime Chevalier, estudioso agudo del cuento folklórico español y sus implicaciones en la historia literaria, afirma:

El realismo —acaso no huelga recordarlo en época en la que la atención a los contenidos anda muy desprestigiada— es uno de los valores esenciales de la novela moderna. Se levanta ésta cuando, frente a los Amadises y Sirenos, surgen Lazarillo, Guzmán y Sancho Panza, con las referencias que suponen a la humilde realidad cotidiana. Tal creación se debe a España: no llegaron a cuajar frutos tan sabrosos en otros climas de la Europa contemporánea. ¿Por qué? Problema es éste demasiado complejo para que le convenga una solución simplista. Pero fuerza es observar que se produjo acontecimiento tan decisivo en el país en que los escritores dieron en tomar a manos llenas del cuento tradicional, en el país en que los escritores estimaron, durante siglo y medio por lo menos, que los materiales folklóricos se podían elevar a la dignidad de materia literaria. A partir de los albores del siglo XVI, los literatos españoles decidieron admitir los cuentos familiares en sus ficciones y se adhirieron a tal conducta hasta mediados del siglo XVII. Esta época es la misma en que los españoles van forjando la novela moderna. ¿Simple coincidencia? ¿O significativa correlación? Más cierto me parece lo segundo (Chevalier, 1980: 9-10).

Sin entrar en la controvertida (y antigua) dialéctica sobre el carácter realista de la literatura española, nos parece un tanto excesivo considerar que el siglo XVI es el comienzo de la influencia del realismo popular a través del cuento tradicional. En primer lugar, Chevalier se refiere únicamente a un tipo de cuento tradicional, que es el cuentecillo, el chiste u otras variedades o arquetipos, dejando totalmente de lado el cuento maravilloso o fantástico que sí tendría cabida en esa otra literatura española aparentemente no realista. Por otro lado, frente a “Amadises y Sirenos” nos parece muy aventurado situar a “Lazarillos o Sancho Panzas”, vinculando estos últimos a una tradición más española que la previa. O como si estos primeros no tuvieran una cierta vinculación con lo real. Digamos que es como querer decir que los molinos de viento del Quijote tienen más existencia real que las florestas de Amadís cuando, evidentemente, ambas son dos construcciones lingüísticas y no dos referentes “preexistentes”: una cosa es la realidad y otra es la existencia.

Esta cuestión descentra un tanto la imagen que de lo sucedido real se tiene en los siglos XIV y XV, por ejemplo, en las crónicas reales o en las de caballeros, algo que nos preocupa más. Sean las biografías caballerescas inglesas, francesas o españolas, el concepto de realidad no se puede entender como tal.

La mezcla de elementos históricos con alusiones a los ideales aristocráticos del género conlleva una cierta ritualización de los hechos que termina por filtrarse a otras obras. Lo cual no reniega, en absoluto de la verosimilitud del relato. Curiosamente, entre los motivos que Beltrán Llavador encuentra en la biografía caballerescas y, a propósito de *El Victorial* de Díez de Games (1997: 76) se encuentra el del *linaje excelente*, es decir, el nacimiento en alta cuna. Si eso no se diera, en ocasiones puede aparecer silenciado por proceder simplemente de estratos funcionariales del momento o, sencillamente, ni siquiera aparecen. En el lector, esa ausencia se sustituiría por la nobleza en la lucha y las armas. El otro motivo sería el del nacimiento y la crianza delegada. No son pocos los casos en los que el padre desea la muerte de su hijo y lo abandona. Todo ello coincide con el tópico de los niños abandonados y forma parte de numerosas biografías caballerescas. La propia *Crónica de don Pero Niño*, de Gutierre Díez de Games no huye de ello al tratar del origen del apellido: “Segund que de antigüa edad quedó en memoria, dicen que vino en Castilla un Duque de Francia, é vivió é moró en ella grand tiempo, fasta que murió; é dejó dos fijos pequeñuelos, é tomolos el rey, e diolos a un caballero que los criase en su casa del Rey” (Díaz de Games, 1782: 13).

Sin embargo, sí coincidimos con Chevalier en algo muy significativo, y es que el siglo XVI dota al cuento folclórico de un valor que se le ha negado después, a partir del XVIII.

En las primeras décadas del siglo XVI los españoles cultos se aficionan a los refranes, a los romances viejos, a la lírica tradicional, a los cuales dan sus títulos de nobleza. Paralelamente se apasionan por el cuento tradicional. Le dan una dignidad que antes no tenía. Lo admiten sin vacilar en sus libros, unos libros que proponen a la meditación de su público, público reducido de “intelectuales,” clérigos y caballeros (Chevalier, 1980: 7).

A partir del XVI, quizá antes, y esto sí es cierto, lo popular y específicamente los relatos que hoy llamamos folclóricos, se incorporan al caudal culto.

#### 4. LOS NIÑOS PERDIDOS EN LA PERSPECTIVA FOLCLÓRICA

Existe, pues, un punto de contacto obvio y demostrable entre libros de caballería y cuentística popular y maravillosa. Podría considerarse que son aquellos primeros los que intervienen como fuente sobre los segundos, pero hay varias razones que nos llevan a no hacerlo. En primer lugar, que la relación suele ser siempre de orden inverso, de lo popular a lo culto, de forma prioritaria. Y, en segundo lugar, que los relatos populares parecen anteceder en bastantes siglos a las novelas:

Hay una relación evidente de tipo estructural entre el punto de partida de muchos cuentos maravillosos españoles y los libros de caballería, (...) Profundizar en este parecido es una tentación casi irresistible para los estudiosos españoles, por razones obvias. Por nuestra parte, hemos de atenernos al principio anteriormente enunciado, según el cual el sentido de esa relación es siempre de lo popular a lo culto, y por tanto es en los trabajos de naturaleza contraria a la de éste donde tiene cabida su tratamiento (Rodríguez Almodóvar, 1989: 102).

En este recorrido, parece importante una interpretación de la significación que tiene la aparición de este vínculo familiar en aquellos relatos. Básicamente porque existe una constante en ellos que adquiere diferentes formas o variantes arquetípicas: padres que abandonan niños por imposibilidad de alimentarlos (ATU 327A) como, en España *Los dos hermanos*; padres que abandonan hijos por celos sobre alguno de ellos (ATU 709), que coincide con el arquetipo de *Blancanieves* o *Blancaflor* en España; hijos que dejan a los padres para buscar fortuna, coincidentes con varios arquetipos; hijos que se pierden de sus padres; hijos secuestrados u obligados a abandonar la familia por algún tipo de chantaje, obligación, compensación... (ATU 301); hijos desaparecidos por intervención más o menos directa de fenómenos mágicos (ATU 450A, 451B, algunas formas de *la Bella durmiente*, ATU 410), hijos asesinados y/o devorados por sus padres (ATU 720); cuentos sobre hermanos gemelos (ATU 303). En algunos de ellos, la colaboración del relato con la imaginería caballerescas es grande, caso, por ejemplo, de *El caballero y la serena*, recopilado por Aurelio de Llano<sup>3</sup> (en el que el héroe derrota en justas a todos los caballeros y consigue la mano de la princesa); hermanos hechizados (ATU 450), etc.

Sea como sea, en todos estos casos y otros más que renunciamos a citar por no extendernos en la ejemplificación, se produce la ruptura del vínculo paterno-filial.

Rodríguez Almodóvar ve en algunos de estos arquetipos vinculados a la aparición de niños engendrados de modo incestuoso (y que, por esa causa suelen aparecer, en bastantes ocasiones, con características monstruosas) la necesidad de una superación social de estas prácticas, remarcando claramente una interpretación simbólica y, hasta cierto punto psicoanalítica de los cuentos maravillosos. Es especialmente interesante el caso de *La niña sin brazos* (ATU 706), historia de una niña entregada al diablo a cambio de alimento y amputada de brazos por santiguarse, en el que dicha amputación de ambos miembros podría significar, siempre según Rodríguez Almodóvar, que.

En la mujer, ese mismo complejo de castración, que según la ortodoxia freudiana produce la «envidia de pene», representa también una cierta forma de iniciación, en el plano de la psicología femenina, ya que mediante él la hem-

---

<sup>3</sup> En *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral*, Madrid, Caro Raggio, 1925. Existe una edición reciente en la editorial GEA, de 1993.

bra toma conciencia de su diferenciación sexual respecto del padre y los hermanos (Rodríguez Almodóvar, 1989: 109).

Esto nos lleva a tener en cuenta, también, otro punto de contacto entre la pérdida de los hijos por conflictos familiares de tipo sexual que, parece indudable, podrían ocurrir en algunos casos. No consideramos, sin embargo, que una explicación psicoanalítica sea precisa para explicar dichos cuentos y quizá sea ir demasiado lejos en la interpretación que, como cualquiera que requiera de un recurso a lo psicoanalítico, carece, en buena medida de argumentos sustentadores suficientes. Una perspectiva superrealista parecería aparecerse tras estos relatos, una realidad aumentada que puede ser explicada desde el mero conflicto maravilloso o milagroso que venimos explicando. Es cierto que Almodóvar parece sustentarlo en textos en los que no es muy aventurado contemplar estas posibilidades. Pero la ausencia de referencias explícitas (y los cuentos tradicionales no suelen faltar a esta norma) lo dificulta. Quizá existan arquetipos más aclaratorios, como ATU 313E, en el que una muchacha huye de su hermano, que quiere casarse con ella. Relatos como tales existen y no reniegan de esa perspectiva, suficientemente explícita en estos casos, como Almodóvar reconoce.

Por lo demás, el caso de Blancanieves, cuyos siete «enanitos» de la versión vulgarizada son, en todas las versiones auténticamente populares, siete hermanitos expulsados del hogar por un padre celoso de su propia hija, apoya sólidamente la base de nuestra explicación (Rodríguez Almodóvar, 1989: 109).

Estas irrupciones de las difíciles relaciones paterno-filiales de la época, donde el concepto de amor se mezcla con los de obligación, herencia, patrimonio, honor, etc., pueden evocar la relación existente entre lo maravilloso y lo real y son habituales en los relatos tradicionales y en la literatura cabaleresca. Hemos de considerar, entonces, que no existe lo fantástico sin dos ingredientes básicos: la disrupción de lo mágico y la exigencia misma de aquella realidad interpretable, de lo históricamente manejable. De esta manera, es habitual que, junto a la propia existencia de procesos sociales ratificables como los antes aludidos, surjan explicaciones de corte fantástico para explicar la pérdida de un niño o para dar cuenta del terrible resultado de una infidelidad que conmueve las relaciones sociales de una familia o un linaje o del desafecto paterno. A este respecto, María Teresa Zapata (2007) ha tratado de comprobar cuál es la vinculación de los cuentos de hadas con la realidad o lo que podríamos considerar realidad histórica. Bien es cierto que su investigación se basa más bien en cuestiones de literatura teórica y de búsqueda de fuentes históricas y antropológicas poco mensurables. Así se cree que la aparición de castillos, personajes, ambientes, hábitos, etc., muestra un pretendido “realismo” que uniría lo fantástico con lo real en tanto en cuanto podemos considerar que aportan la verosimilitud necesaria como elementos de la realidad insertos en la ficción. Creemos, sin embargo, que un cronotopo más o menos realista no representa “lo existente” sino

una particular manera de interpretarlo a partir de la propia esencia abstractiva del lenguaje. El realismo, como recurso lingüístico, como representación y, sobre todo, referencia a la realidad aporta más información que una pretendida simbología que es cambiante siempre en la aparición de los cuentos y relatos. Ya lo explicitábamos antes: lo real no tiene por qué tener existencia.

Por citar algunos de estos relatos en los que se pierden o secuestran niños en la literatura popular, haremos un brevísimo recuento únicamente por algunos arquetipos presentes en la literatura española<sup>4</sup>: En *El diablo maestro* el diablo secuestra mediante un anillo mágico a una de las tres hijas de una mujer. La introduce en una urna y la arroja al mar, de donde es rescatada por un príncipe que, enamorado de su belleza, termina por casarse con ella. Tienen un hijo que es, a su vez, secuestrado por el diablo. En *La cueva del Dragón*, un hombre tiene tres hijas y debe entregar una a un dragón tras refugiarse en su cueva durante una tormenta. Es el arquetipo que reconocemos hoy como ATU 425 “búsqueda del esposo perdido” o el cuento de “Cupido y Psique”. En *Los tres leones*, los tres hijos varones de una viuda reciente deciden marchar de casa al saber que está embarazada. La razón es que son víctimas de una maldición de la que solo podrá liberarlos una niña. La madre muere de pena y la hija es criada por una vecina. Crece muy bella y casa con un príncipe al que se niega a hablar durante tres años para librar a sus tres hermanos del maleficio que les mantiene convertidos en leones.

En estos que proponemos como ejemplo, pero también en otros muchos, hallamos la intervención mágica en la desaparición o huida de los hijos. Al tratarse de arquetipos difundidos por toda la narrativa popular europea (y, al menos, por buena parte del Mediterráneo y oriente próximo) hemos de considerar la importancia que hubieron de tener en la configuración de una concepción simbólica o mitológica de la descendencia y la percepción del influjo maravilloso en su mantenimiento familiar. En el *Libro del caballero Zifar*, Garfín y Roboán parecen insertarse en esta tradición popular: un hijo secuestrado por una leona y otro que huye al no encontrar a su madre. La pervivencia de lo mágico y la resignada aceptación por parte de Zifar no parecen sino muestras de un contexto generado por una tradición ficcional muy amplia. No son, obviamente, Garfín y Roboán los únicos hijos perdidos en textos caballerescos medievales. Son numerosos los relatos que coinciden en este motivo que estudiamos. En lo que respecta a la literatura de caballerías, al menos en las vinculadas con la novelística en España, podemos encontrar, por poner algunos ejemplos, los siguientes. El caballero Zifar pierde a los hijos misteriosamente, como ya venimos diciendo. Oriana tiene un hijo, Esplandián, que termina siendo criado por un ermitaño. Más tarde se descubre que es hijo de Amadís. Florisando, hermanastro de Amadís, también es criado por un ermitaño. El Doncel de la ardiente espada,

---

<sup>4</sup> Solamente citamos el título más común y un resumen de las formas más habituales que adquiere en la península.

hijo de Lisuarte, en Amadís de Grecia, es robado de su madre Onoloria y llevado al reino indio de Magaden por negros corsarios. Anaxartes y Alastraxerea, creen ser hijos de Marte, pero lo son de Amadís de Grecia en una relación ilegítima con Zahara y que se consuma mediante una intervención mágica. Abandonan el hogar en busca de aventuras, como buena parte de los caballeros de la época. Silvia, tía de Florisel, protagonista de la obra, también vive engañada pensando que sus padres son dos pastores. Palmerín de Inglaterra y su hermano, Floriano del desierto, son robados por un salvaje que pretende dárselos a comer a sus dos leones. Un caso curioso de vinculación entre el cuento tradicional y los libros de caballerías es *Policisne de Boecia*, tenida por la última novela del género anterior al Quijote. La relación de algunos pasajes con los arquetipos tradicionales folclóricos es muy grande. Por poner un ejemplo, Taranta, la reina, hechiza a su hija Menardia en una floresta, tema que encontramos habitualmente en arquetipos como el ATU 511, 709 (Blancaflor), 780B, etc..

Y desde fueron llegadas, Taranta, la reyna, se adelantó de Menardia por echar unos polvos en la fuente, que en una caxa traya. Llegando Menardia calurosa y cansada, y así mesmo sus donzellas, se fueron a la fuente a beber, con la mayor sed del mundo, porque así la reyna con su saber lo obró; acabado que huvieron de beber, Menardia se empeçó de poco a poco a transformar en figura de cierba (Silva, 1602, 3 verso).

No deja de ser curioso, además, el hecho de que suelen ser dos los hijos de los que se trata. La pérdida de los hijos, en una sociedad en la que la mortalidad infantil era grande, tenía especial relevancia en las familias de la aún poderosa nobleza. El parto de mellizos o de gemelos, sobre todo si eran varones, suponía un gesto divino de gracia hacia la familia porque, de alguna manera, aseguraba, en un único parto, la descendencia y la continuidad. Sin embargo, al mismo tiempo, creaba conflictos de herencia difícilmente conciliables. Es por ello que el nacimiento de hijos gemelos era visto con cierta precaución o cierto recelo. También son numerosos los relatos tradicionales en los que los gemelos se ven envueltos en situaciones de desvinculación familiar (ATU 303). *El Castillo de irás y no volverás* es la historia de los partos múltiples en un mismo escenario: una mujer, un perro, una yegua... y dos espadas. Uno de los hijos debe partir por la pobreza familiar y llega a un castillo con el fin de desencantar a la princesa, protegida por una serpiente. Esta es, en parte, la historia de la anteriormente citada *El pescador y la sirena*.

## 5. REALIDAD Y MAGIA EN LA GEMELARIDAD Y OTROS PARTOS OCASIONALES

Así que lo habitual es que en la pérdida de la descendencia sean varios los hijos, sea en un mismo momento o en una secuencia de hechos a lo largo del

tiempo. No es tampoco infrecuente el hecho de que sean gemelos (o al menos dos) los hermanos perdidos. Los gemelos solían tener una mitología asociada que los relacionaba con cuestiones mágicas o, al menos con supersticiones arcanas. Pero también, como apuntábamos en el anterior epígrafe, enfrentaban el temor a futuras rencillas por herencias a la alegría de asegurar la descendencia.

En el parto de gemelos o mellizos, la mujer se hallaba directamente implicada. Por un lado, otorgaba dicha descendencia, pero por otro se podría volver sospechosa de pecaminosidad en la concepción. Cualquier caso de nacimiento extraño, caso este que nos ocupa, podría convertirla en objeto de duda. Esto era especialmente sangrante en aquellos partos en los que se daba a luz a un niño con defectos físicos o en los que se pudiera sospechar, de alguna manera, una infidelidad.

Todo ello estaría referido, en último extremo, a la pérdida de honor y de validez social por parte de la mujer y, en los casos de supuestas infidelidades (quizá incesto en alguna ocasión, como ya apuntó Rodríguez Almodóvar y citábamos antes), también por el hombre y toda la descendencia que podría quedar en entredicho. Hasta tal punto era así que no era poco habitual que en la Alta edad Media se dejase a los hijos propios nacidos con algún tipo de defecto (o, sencillamente, concebidos bajo algún tipo de pecado o concepción considerada pecaminosa), a gente baja, o se abandonasen a la puerta de un templo. Si el niño abandonado no era finalmente asumido por los padres, se entregaba al descubridor, a cuya propiedad pasaba. Y no eran pocos los casos de criaturas nacidas con graves deformidades que eran entregados a mendigos que los enseñaban de pueblo en pueblo.

La Edad media fue pródiga en medidas contra el adulterio, pero fundamentalmente contra aquellas actitudes que podrían provocar una paternidad engañosa. No eran infrecuentes las acusaciones de haber mantenido, no ya relaciones incestuosas, sino incluso de amores con monstruos que parecen filtrados desde la iconografía popular<sup>5</sup>. Es lo habitual en relatos de caballería, pero no únicamente. En el *Theseus de Cologne*, la reina se ríe de un lisiado y da a luz a un monstruo, por poner algún ejemplo ilustrativo.

Así las cosas, el motivo reiterado de los hijos perdidos, también el de los dos hijos o los gemelos, parecería hacer referencia a toda una construcción social que ha ido quedando marcada en los relatos de carácter culto, por supuesto, pero ha tenido su continuidad en los de tipo folclórico, como venimos viendo. Y, no lo olvidemos, que inserta lo maravilloso entre las consideraciones sociales de lo “real”. Sin embargo, esta explicación no revela estrictamente la razón por la que suelen ser dos los niños perdidos en muchos relatos y qué vinculación con lo maravilloso tiene este hecho concreto.

---

<sup>5</sup> Este sería el caso del conocido relato del *Juan el oso*, mitad oso y mitad hombre, nacido de la relación entre una mujer y un oso que la había raptado.

A este respecto nos ha parecido importante traer a colación la ya famosa obra de Lecouteux (2005), donde se aborda la relación entre un “otro yo” o “doble” y los elementos mágicos o divinos de esta tradición, incluyendo, claro está, las difíciles cuestiones de la descendencia. Es importante porque parece un nexo de transmisión de la mitología preexistente y subyacente en la literatura popular que resurge hasta llegar hasta, al menos, el romanticismo europeo. Pongamos por ejemplo lo que explica el mismo Lecouteux (2005: 84) en relación con la conversión de un hombre sin descendencia en chamán mediante la intervención de un hada que se le presentaba indistintamente como mujer o como lobo y puede reconvertirse en una u otro:

Después no ha cesado de venir a casa: me acuesto con ella como con mi propia mujer, pero no tenemos hijos. Ella vive totalmente sola, sin parientes, en una cabaña situada en una montaña. Pero a menudo cambia de domicilio. A veces se presenta en forma de anciana o de lobo, por eso no se la puede mirar sin espanto.

El autor, en esta obra, ha conseguido trazar la vinculación entre lo que denomina “el doble” con buena parte de las tradiciones folclóricas que llenan los relatos maravillosos. Este doble se entendería como un desdoblamiento del “yo” que simboliza la parte suficientemente independiente de un hombre capaz de extenderse más allá del mundo físico y que tendría que ver con bilocaciones, metamorfosis, fantasmas, apariciones, enanos, elfos, duendes... O lo que es lo mismo: la explicación de muchas de las mitologías tradicionales de la literatura oral occidental que podría tener como trasfondo esta duplicación del *yo* y que también late tras las historias populares de los gemelos. Estaría vinculada íntimamente con el sueño, ya que toda esta forma de aparición se relaciona con claves oníricas, revelaciones extáticas o, incluso, huidas del alma fuera del cuerpo, en los textos cristianos, según Lecouteux (2005: 39), vinculados al “suelo pagano que, en parte, las ha alimentado”. Pero también en los viajes de las brujas, en la parte pagana.

El alma cristiana representaría tres “espíritus vitales”<sup>6</sup> que se corresponderían con tres visiones del alma de carácter pagano: la *Fylgja*, o genio tutelar que protege y suele tener carácter animal. El *Hamr*, un desdoblamiento de carácter corpóreo. Y finalmente el *Hugr*, un equivalente a la capacidad de pensamiento, similar al *nous* griego. Todo ello, tradicional en la cultura germánica y que se extiende por toda Europa (también en la Hispania visigótica) es igualmente recogido por la literatura cristiana hasta tal punto que el propio san Gregorio Magno reconoce tres espíritus vitales en el hombre. El hada tendría un cierto parecido con la *Fylgja* (sería uno de sus disfraces) y tendría un correlato cristiano en el *ángel de la guarda* u otros seres similares de los relatos folclóricos por poner un ejemplo.

<sup>6</sup> Es el propio Gregorio Magno quien apunta a esta triple formación del alma

Estos seres también pueden tener un componente zoomorfo, fundamentalmente vinculado al ciervo, como ocurre en la anteriormente citada obra *Policisne de Boecia*. El cristianismo cobijará toda esta hermenéutica bajo el nombre genérico del “diablo”, pero, como hemos visto, podría haber sobrevivido en relatos como los que hemos tratado.

Son, sin embargo, muchos los existentes sobre metamorfosis desde la antigüedad y a través de toda la Edad Media desde Ovidio o Apuleyo hasta las derivaciones de las obras de san Agustín que, sin embargo, suelen tener una motivación negadora de las transformaciones (como en todos los tratados cristianos) para atribuirles a acciones demoníacas y que, en los textos populares españoles, tiene una gran aceptación.

La historia de los cuentos tradicionales está plagada de estas metamorfosis: princesas cisne, príncipes halcón, criadas reconvertidas en princesas, príncipes en bestias, hombres en lobo, etc.

Estas duplicaciones podrían explicar no pocos elementos maravillosos de los textos que nos ocupan, incluyendo los hermanos gemelos que parecen desaparecer al mismo tiempo de forma mágica. Este pensamiento mitológico y, por lo que tiene de mitológico, integrado en el conjunto de creencias de una sociedad y vinculadas a la realidad del momento, podría haber sobrevivido en los relatos folclóricos y en los textos de caballería hasta entrado el siglo XV.

## 6. EL RAPTO DE GARFÍN POR UNA LEONA: SIMBOLISMO Y MARCA DEL HÉROE

La mejor prueba de que en el Renacimiento se produce una ruptura con la idea de “realidad” que hay tras estos relatos de duplicaciones y magias varias es Alonso de Madrigal, quien busca racionalizar y hacer comprender cómo lo maravilloso encarnado en las divinidades antiguas muy a menudo representaba cuestiones puramente naturales. En su obra *Las quatorze questiones* (Madrigal, 1545) aborda la humanidad que existe detrás de los mitos griegos y romanos (fol. cv) y cómo las metamorfosis podrían explicarse de un modo racional en tanto que se producen en un ámbito poético:

Y en cuanto hablaban de los dioses y las deesas y algunas vezes significaban por ellos cosas algunas que son en la naturaleza y otras vezes no. Y cuando significaban algo, fazianlo en dos maneras contrarias. La una es que algunas vezes por ver a dios o a deesa o por un nombre de ellos significaban muchas cosas en la naturaleza. La otra es que otras vezes por muchos nombres de dioses o deesas, significaban una mesma cosa en la naturaleza.

Las transformaciones en la literatura pagana carecerían ya, pues, de un sentido mitológico y sí tendrían la consideración de meras alegorías o símbolos vincula-

dos a la creación poética. Este paso de la magia a la creación literaria tiene una fuerte componente cristiana que contribuye a remodelar y reconvenir los elementos taumatúrgicos y que, en cierta forma, está integrando el territorio de lo mágico en los relatos realistas. El propio Tostado ni siquiera quiere entrar en la disputa de si cuestiones mitológicas están o no en el terreno de lo cierto o lo real, alejando toda posibilidad de interpretación del mito (folio cv): “Diremos que en esta nuestra respuesta a las propuestas cuestiones de materia poética touimos esta manera que todas las narraciones llanas hazemos siguiendo los principios poéticos y no ponemos declaración alguna de la verdad y secretos”.

La consideración de lo mágico como una cuestión literaria, tal como apunta Alonso de Madrigal, nos lleva también a pensar si no podemos catalogar ciertos recursos repetitivos y ciertos motivos dentro de una cierta tópica que sería utilizada en tanto recurso retórico por los diferentes autores que utilizan estos temas y motivos. Campos García Rojas (2001) había analizado este mismo caso que nos ocupa y había considerado la desaparición de Garfín, en el *Libro del caballero Zifar*, como parte de los acontecimientos que prefiguran su marco heroico. Los elementos mágicos, en este caso el secuestro por parte de una leona, pueden interpretarse como marcas que afectan a su condición y carácter y que, al contrario que en otros textos, no suceden en el momento del nacimiento, sino posteriormente, durante su infancia. De tal manera, “la exposición de Garfín al ‘prado montecillo’ y a la leona constituiría un rito iniciático que prepararía al niño como futuro heredero al trono de su padre” (Campos García Rojas, 2001: 21) y que lo marcaría para la consecución del reino de Mentón. El carácter simbólico de esta interpretación sería precisamente esa marca que está mostrando un ulterior destino heroico para el niño raptado. Como bien dice Campos García Rojas (2001: 18): “Las señales y marcas vinculan al héroe con el folclore y el mundo sobrenatural, donde mágicas y superiores fuerzas lo vigilan y hacen de él un ser especial”.

Es cierto que el animal que secuestra a Garfín tiene una abundante historia simbólica. Se señalan en el artículo que venimos comentando algunos de esos significados. Hemos de remarcar otros que nos parecen determinantes, además, en el sentido habitual del animal. En los textos bíblicos se suele hablar del *león de Judá* en torno a dos significados: por un lado referido a una de las doce tribus de Israel (Gén 48: 9-14): “Cachorro de león es Judá; de la presa, hijo mío, has vuelto. Se agazapa, se echa como león, o como leona, ¿quién lo hará alzar?”. ¿Existe algún paralelismo entre este versículo y lo que sucede en el rapto? Creemos que sí. En primer lugar, la madre duda de si es león o leona quien lo rapta y Garfín, finalmente, no sucumbe a sus fauces.

Pero es que también aparece el *león de Judá* en el Apocalipsis en un segundo significado. Nos referimos al uso antonomástico del *león de Judá* referido, esta vez, a Jesucristo. En el Apocalipsis figura así (Ap 5: 5) como el único capaz de abrir el libro sellado con siete sellos: “Pero uno de los Ancianos me dice: «No

llores; mira, ha triunfado el León de la tribu de Judá, el Retoño de David; él podrá abrir el libro y sus siete sellos»”.

Es también habitual la presencia del león en la Biblia como elemento activo del mal, representación de este en la tierra. Son los leones que rodean pero no hieren a Daniel, arrojado a un foso lleno de ellos. En Samuel nos encontramos con unos versículos que deberían sernos conocidos y que tienen cierto paralelismo con tantos hechos de dominación de leones, por ejemplo, en el Poema de Mío Cid. Así, podemos leer.

Respondió David a Saúl: Cuando tu siervo estaba guardando el rebaño de su padre, y venía el león o el oso y se llevaba una oveja del rebaño, salía tras él, lo golpeaba, y se lo arrancaba de sus fauces; y si se revolvía contra mí, lo sujetaba por la quijada, y lo golpeaba hasta matarlo (1 Samuel 17: 34-37).

Una lectura del suceso narrado en *Libro del caballero Zifar* podría, en este sentido, apuntar en varias direcciones: de un lado la consideración del rapto por parte de la tribu de Israel. Era habitual en el tiempo de la escritura del Zifar la existencia de bulos, leyendas y otras maledicciones contra los judíos a quienes se les acusaba de raptos y asesinatos de niños. No olvidemos que las persecuciones a judíos se agudizan en la península durante las primeras décadas del XIV en numerosas juderías de Aragón y Navarra y que el propio Pedro I de Castilla hubo de dictar leyes específicas para su protección. En este período se había expulsado a los judíos de Inglaterra (1290) y parte de ellos se establece en la península. En 1311 se convoca el Concillio de Vienne se prohíbe la lengua hebrea en el pleito contra cristianos, se les prohíbe el trabajo en labores de cristianos y también la usura, lo que, en una interpretación torticera, hubiera llevado a poner bajo lupa cualquier tipo de interés económico. El sínodo de Zamora, un año después, está ya obligando al cumplimiento de los decretos de Vienne. Hay testimonio de violencia antijudía ya en las últimas décadas del siglo XIII. Todo esto, que no deja de ser, por el momento, la creación de un ambiente previo a los graves problemas que se desencadenarán en el XIV con la primera guerra civil castellana, entre otros sucesos, podrían estar detrás de un cierto carácter simbólico en algunos momentos del *Libro del caballero Zifar*.

Pero creemos que tiene más razón Campos García Rojas cuando considera estos sucesos como un rito iniciático (21). No únicamente por la aparición simbólica de un animal, sino por el lugar en el que se produce. El montecillo con una fuente es también recurrente en numerosos textos medievales. James F. Burke (1992) estudió esta imagen animal en el Poema del Mío Cid y también el espacio en el que se produce. La identidad entre ambos textos es grande en lo que respecta a circunstancias que suponen un giro en los acontecimientos narrados. Mientras en la afrenta de Corpes se explicita que los de Carrión “fallaron un vegel con una limpia fuent (...) / Con sus mugeres en braços demuestranles amor”, en Zifar

hallamos que el caballero se muestra en un lugar y situación similar: “E llegaron vn día a ora de terçia çerca de vn montezillo. E fallaron vna fuente muy fermosa e clara, e buen prado enderrdor della”. Y algo después: “E despues que ouieron comido, acostose el cauallero vn poco en el ragaço de su muger, e ella espulgandole, adormiose”. El *locus amoenus* se sitúa, en ambos casos, entre “muy rica gente e muy apuesta”, en un pequeño monte o colina. La aparición del león/leona en los dos textos también es similar en no pocos aspectos. También encabezan un cambio de rumbo en el desarrollo de los acontecimientos. En ambos casos el león parece tener un valor simbólico que supone una marca de héroe en el protagonista. En ambos incidirá de manera radical en el desarrollo de los acontecimientos: en Zifar explica el destino heroico de Garfín y en el Poema de Mío Cid, los sucesos de Corpes. No podemos decir que esto suponga insertar los episodios en los que aparece un león como marca heroica entre los tópicos medievales heredados de la Edad Media latina a la manera en que Curtius entendía los topoi<sup>7</sup>. Burke tampoco termina por encontrar qué tópico hay detrás.

A este respecto nos parece interesante traer a colación el estudio que hace ya unos años publicó Paloma Gracia y que trataba de los leones en tanto señales del destino heroico. Los espacios que podemos interpretar como *locus amoenus*, tal como el que enmarca el episodio de la leona en el *Libro del caballero Zifar* supondrían la separación entre dos mundos, el real y el maravilloso. De ahí probablemente la aparición constante de un río o una fuente. Gracia se ocupa del valor de estos símbolos en Amadís y, más concretamente del libro III y del nacimiento de Esplandián. Cuando Oriana debe abandonar al niño en manos de Nasciano atraviesa un bosque en el que, entre otras cosas hay leones y otros animales salvajes, espacio que introduce a Esplandián en el territorio de lo maravilloso. La doncella de Dinamarca, encargada de su custodia, desciende a beber agua y nos encontramos con otro rapto de un futuro héroe por parte del mismo animal. Gracia explicita cómo el espacio simbólico y la leona cumplen aquella misma función señaladora.

La fuente es un motivo asimilable en determinados casos a un río, y a la separación de dos mundos, en consecuencia, o puede, incluso, por lo que tiene de valor femenino, equiparse a un lago maternal, al espacio propicio para que una vida de excepción pueda tener comienzo, para que se produzca un segundo nacimiento, ineludible en la forja de un héroe como Esplandián. Allí los bramidos de una leona hicieron que el caballo de la doncella huyera sin que pudiera detenerlo por lo que Durín salió tras él abandonando al pequeño, que fue arrebatado por la leona (Gracia, 1991: 140).

---

<sup>7</sup> E. R. Curtius no señala en su obra la aparición de leones o animales de estas características (osos, toros...) entre los tópicos clásicos heredados de la Edad Media latina.

## CONCLUSIONES

Hemos tratado en este artículo de indagar en los tintes de realidad que pudieran aparecer en la tradición popular y culta de la época acerca de un motivo especialmente iterativo en los textos medievales y renacentistas, tanto cultos como folclóricos, de manera que se pueda mantener una perspectiva de cómo se entiende lo maravilloso o milagroso dentro de los conceptos de realidad del momento. El motivo de los hijos perdidos, común a literatura de caballerías y a relatos folclóricos, nos presenta un concepto que repercute con igual intensidad en el día a día de la sociedad pre-moderna y moderna, y que, como prácticamente todo lo referido a la descendencia y, especialmente a la descendencia de las clases más poderosas, se vincula a elementos mágicos, por un lado, o de intervención divina por otro. Creemos que en buena parte de textos hispanos existe una consciencia de que todo lo que pueda parecer milagroso entra en una concepción peculiar de realidad que hoy en día se nos escapa y que se nos presenta enredada en ella como una circunstancia más de los personajes. Todo ello debería llevarnos a pensar, no ya en un elemento eminentemente maravilloso, una fractura en la realidad por donde entra la magia, sino en una presencia permanente de lo irreal y milagroso en la interpretación del mundo y, por lo tanto, una particular forma de entenderla en las narraciones de esta época. El hecho de que autores como Alonso de Madrigal quiera llevar todo ello al terreno de lo literario nos sirve como botón de muestra de cómo la modernidad y su huida de las supersticiones pretende reconducirlo todo, bien sea por el camino de la literariedad, bien por el de la cristianización. La multitud de supercherías vinculadas a los rituales de nacimiento, de varonía, de descendencia en general, también se dan en la parcela de lo cristiano a través de soluciones más o menos devotas que han llegado hasta tiempos relativamente cercanos y que han tenido eco en la propia literatura del siglo XX, por ejemplo, en las tragedias lorquianas. Lo que nos devuelve a la perspectiva que apuntábamos anteriormente y que nos obliga a considerar ciertas cuestiones relativas a la aparición del destino (maravilloso, mágico o milagroso también) como una imbricación de realidad y magia, o una integración de esta en el terreno de una realidad cotidiana que persigue al hombre y que, aun formulándose de manera simbólica, no deja de acomodarse a la aparición cotidiana de eso que podemos considerar “milagro” o “maravilla” y que, en muchos casos significa una marca del destino glorioso que puede esperar en cualquier vida, narrada o no.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alfonso X, el Sabio (1992): *Las Partidas*. Madrid: Castalia.
- Aparici Martí, Joaquín y Concepción Villanueva Morte (2021): “Jóvenes huérfanos en el Maestrazgo medieval: aproximación a su vida a través de los documentos de tutela”, *Revista de Humanidades*, 42, pp. 107-132, <<https://doi.org/10.5944/rdh.42.2021.25930>>.

- Burke, James F. (1992): "La lógica del animal en el Cantar de Mío Cid", en Antonio Villanova Andreu (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, Promociones y publicaciones Universitarias, I, pp. 133-138.
- Caillois, Roger (1970): *Imágenes, imágenes...*, Barcelona, EDHASA.
- Campos García Rojas, Axayácatl (2001): "Las señales y marcas del destino heroico en el libro del caballero Zifar: Garfín y Roboán", *The Bulletin of Hispanic Studies*, 78 (1), pp. 17-26, <<https://doi.org/10.3828/bhs.78.1.17>>.
- Chevalier, Maxime (1980): "Cuento folclórico, cuentecillo tradicional y literatura del Siglo de Oro", en Allan M. Gordon y Evelyn Rugg, *Actas del sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, pp. 5-11.
- Díez de Games, Gutierre (1782): *Crónica de don Pedro Niño*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha.
- Díez de Games, Gutierre (1997): *El victorial*, edición de Rafael Beltrán Llavador, Salamanca, Ediciones de la Universidad.
- Gabriel, Markus (2015): *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado y presente.
- Gilson, Étienne (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp.
- Gómez Redondo, Fernando (1999): "El Zifar y la crónica de Fernando IV", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 27 (3), pp. 105-123
- Gracia, Paloma (1991): *Las señales del destino heroico*, Barcelona, Montesinos.
- Koch, J. (1935): "Neue Aktenstuecke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 7, pp. 353-380.
- Lecouteux, Claude. *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media. La historia del doble*, José J. de Olañeta ediciones, 2005.
- Libro del caballero Zifar* (1983): Cristina González (ed.), Madrid, Cátedra.
- Luna Mariscal, Karla Xiomara (2018): "El motivo y los libros de caballería", *Lingüística y literatura*, 74, pp. 78-90, <<https://doi.org/10.17533/udea.lyl.n74a04>>.
- Madrigal, Alfonso de (1545): *Las quatorze cuestiones del Tostado*, Burgos.
- Park, S. Stuart y José Jiménez Lozano (2021): *El viaje a Oxford que nunca tuvo lugar*, Almería, Confluencias.
- Propp, Vladimir (1971): *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos.
- Riquer, Martín de (1967): *Caballeros andantes españoles*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Roas, David (2009): "Lo fantástico como desestabilización de lo real: elementos para una definición", en Teresa López Pellisa y Fernando Ángel Moreno Serrano (eds.), *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica: actas del Primer Congreso Internacional de literatura fantástica y ciencia ficción* (1, 2008, Madrid), Madrid, Asociación Cultural Xatafi: Universidad Carlos III de Madrid, 2009, pp. 94-120.
- Rodríguez Almodóvar, Antonio (1989): *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia: Universidad, Secretariado de publicaciones.
- Silva y de Toledo, Juan de (1602): *Historia famosa del príncipe Policisne de Boecia, hijo único heredero de los reyes de Boecia Minandro y Grumedela, y de sus ilustres hechos, y memorables hazañas, y altas caballerías*, Valladolid, Herederos de Juan Iñiguez de Lequerica.
- Vargas Llosa, Mario (1971): *García Márquez: historia de un deicidio*, Barcelona, Barral editores.
- Vera y Figueroa, Juan Antonio de (1647): *El rei don Pedro defendido*, Madrid, Francisco García, Imp.
- Zapata, Teresa (2007): *El cuento de hadas, el cuento maravilloso o el cuento de encantamiento*, Cuenca, UCLM.

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 28 de noviembre de 2022

