

# LOS SUEÑOS PROFÉTICOS DEL *PALMERÍN DE OLIVIA* A LA LUZ DE LOS *COMMENTARII IN SOMNIUM SCIPIONIS* DE MACROBIO

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ\*

## I. EL SUEÑO COMO PROFECÍA

Dentro de la especie novelesca de los libros de caballerías castellanos, que floreció en las postrimerías del siglo XV y a lo largo del XVI y que cuenta entre sus más notorias muestras a *El libro del famoso e muy esforçado cavallero Palmerín de Olivia*, del que nos ocuparemos en este trabajo, la utilización de profecías<sup>1</sup> de diverso género se erige en uno de los recursos básicos de estilo. En su mayoría esas profecías, que contribuyen sobre todo a la organización estructural del material narrativo, son verbales, pero las hay también mentales, y dentro de éstas las hay habidas en vigilia o en estado de sueño. Es precisamente en este último subgénero,

---

\* CONICET – UCA (Centro de Filología Románica)

<sup>1</sup> El concepto de *profecía* no resulta unívoco ni en la tradición bíblico-teológica ni en la profana clásica y medieval; a los efectos de este estudio –y de otros anteriores nuestros sobre estos temas–, definimos la profecía como el conocimiento de una verdad objetiva oculta al entendimiento natural de uno, varios o todos los hombres, ya por defecto de la facultad cognoscitiva humana, ya por incognoscibilidad intrínseca de la verdad en cuestión. Siendo pues el *acto* profético un conocimiento, y su *objeto* una verdad lata, deben desecharse dos concepciones vulgares y erradas de la profecía: la que entiende a ésta como una necesaria comunicación del conocimiento alcanzado, y la que limita la índole de la verdad conocida a una realidad futura. Para que haya profecía basta con que haya conocimiento, sea o no sea éste comunicado, y la verdad conocida puede referirse tanto a realidades futuras (profecías prospectivas) cuando presentes (profecías actuales) o pasadas (profecías retrospectivas). Cf. GONZÁLEZ, “La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*”. *MEDIEVALIA* (México). 1994; 18: 27 y ss.; id. *El estilo profético en el Amadís de Gaula*. Tesis de Doctorado en Letras. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1995, II pp. 561–572 y *passim*; id. “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”. *INCIPIIT*. 1998; XVIII, *passim*.

el de la *profecía onírica* o sueño profético, donde vamos a detenernos.

La aceptación de la dimensión profética de algunos sueños ha sido casi universal en la antigüedad y en el medioevo. En el Antiguo Testamento Yavé declara expresamente que se revelará en sueños a sus profetas: *Audite sermones meos: Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum* (Num. 12, 6), y los ejemplos de sueños revelatorios –muy célebres algunos de ellos, como los del Faraón y Nabucodonosor interpretados por José y Daniel, respectivamente– son abundantísimos a lo largo de los libros veterotestamentarios<sup>2</sup>, y también el Nuevo Testamento echa mano del *topos* al hacer que José reciba en sueños el mensaje angélico de no repudiar a María (Mt. 1, 20–25) y de huir a Egipto (Mt. 2, 13). La teología católica, haciendo pie en estos textos, admitió la posibilidad de una revelación divina por vía onírica. Santo Tomás distingue tres clases de conocimiento profético, el sensorial o por sentidos externos, el imaginativo o por sentidos internos, y el intelectual o por ciencia infusa<sup>3</sup>; según esta tripartición, el sueño, conjuntamente con la visión en vigilia, serían especies de la segunda clase:

*Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam "somnia", quod fit in dormiendo; et "visionis", quae fit in vigilando. Quae pertinet ad altiore gradum prophetiae: quia maior vis prophetici luminis esse videtur quae animam occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. (Sum. Theol. IIa IIae, q. 174, a. 3).*

Interesa retener el que Tomás juzgue más apropiado para los más altos grados de profecía la visión en vigilia, y no el sueño, porque esta jerarquización se reflejará

<sup>2</sup> Gen. 15, 12–16; 20, 3–7; 28, 10–17; 31, 10–24; 37, 5–11; 40, 9–23; 41, 1–36; I Re. 3, 5–15; Esth. 1, a–l; Dn. 2, 1–45; 7, 1–28.

<sup>3</sup> *Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exteriori, quaedam formae sensibiles: sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Dan. 5, 17 sqq. Quandoque autem per formas imaginarias: sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias "vidit ollam succensam a facie Aquilonis", ut habetur Ier. 1, 13. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti: sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli (III Reg. 3, 5 et Act. 2). (Sum. Theol. IIa IIae, q. 173, a. 2).*

claramente en el *Palmerín*, cuyos profetas habituales y reconocidos como tales – Muça Belín, las tres hadas de Artifaria, el vasallo de la reina de Tarsis– jamás experimentan sueños proféticos, y sí lo hacen en cambio los personajes carentes de un don profético formal<sup>4</sup>. La teología posterior, por su parte, ha seguido considerando factible la posibilidad de una inspiración divina por vía onírica<sup>5</sup>, pero más allá de la tradición cristiana, de innegable peso en la determinación del contexto ideológico de una obra como el *Palmerín de Olivia*, debemos reparar también en los antecedentes brindados por diversas autoridades del mundo clásico. Los tres grandes poemas de la antigüedad, la *Iliada*, la *Odisea* y la *Eneida*, incluyen sueños proféticos, y el discurso histórico de un Suetonio<sup>6</sup> y de un Tácito<sup>7</sup> nos da cuenta de lo difundida que estaba la creencia en la oniromancia entre los grandes personajes de la vida romana. En el *Fedro*, Platón había distinguido claramente entre la labor de quienes anuncian o revelan directamente inspirados por la divinidad, y la de aquellos que se limitan a interpretar signos; los primeros profetizan en estado de enajenación o de divina locura, poseídos por el dios que les dicta, en tanto los segundos proceden cuerdamente y mediante el empleo de una técnica interpretativa (244 b–c–d).

---

<sup>4</sup> En otro sector de la *Summa*, Tomás completa sus ideas sobre la profecía onírica, relativizando sus alcances revelatorios y admitiendo, junto al origen divino de la revelación por sueños, la posibilidad de una revelación demoníaca: *Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa: puta cum mens alicuius, sollicita ex his quae videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum praecognitiones futurorum ex somniis fiunt [...]. Spirituales autem causa [somnia] est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis [...]. Quandoque vero operatione daemonum aliqua phantasiae dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. (Sum.Theol. IIa IIae, q. 95, a. 6).*

<sup>5</sup> VAN IMSCHOOT, P. "Profeta". En: *Diccionario de la Biblia*. Edición castellana preparada por Serafin de Ausejo. Barcelona: Herder, 1964, col. 1577; LÉON-DUFOUR, XAVIER. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1967, pp. 766–768; LESÊTRE, H. "Songe". En: VIGOUROUX, F. (ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1912, V/2, cols. 1832–1834.; MANGENOT, E. "Prophétie". En: VIGOUROUX, F. (ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1912, V/1, cols. 729–730; MICHEL, A. "Songe". En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, XIV/2, col. 2366; SOUVAY, CH. L. "Dreams". En: *The Catholic Encyclopaedia*. New York: The Universal Knowledge Foundation INC., 1913, V, pp. 154–156.

<sup>6</sup> *Vies des douze Césars*, I vii 5–6, I xci 136, II lviii 105–106, II xxxvii 142–143, II vii 156, II xli 192–193, III v 52–54.

<sup>7</sup> *Annales*, II xiv 71, XI iv 283.

Esta distinción es retomada por Cicerón en su *De divinatione*, donde llama *natural* a la labor adivinatoria de los inspirados, y *artificial* a la de los intérpretes:

*Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae. Quae est autem gens aut quae civitas, quae non aut extispicum aut monstra aut fulgura interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium (ea enim fere artis sunt) aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturalia putantur) praedictione moveatur? Quarum quidem rerum eventa magis arbitror quam causas quaeri oportere. Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat. (De la divination, 14–16).*

*Iis igitur assentior, qui duo genera divinationum esse dixerunt: unum, quod particeps esset artis, alterum, quod arte careret. Est enim ars in iis, qui novas res conjectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii, qui non ratione aut conjectura observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt (quod et somniantibus saepe contingit et nonnunquam vaticinantibus per furorem) [...]. (Id. 32–34).*

Como vemos, claramente incluye Cicerón al sueño profético entre los modos de la adivinación natural, debida a *aliquo instinctu inflatuque divino* o bien a *concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu*. Sin embargo, hay que matizar esta adscripción del sueño a la adivinación natural distinguiendo en relación con él dos sujetos y dos momentos bien diferentes: el momento del soñador, y el momento del intérprete, ya que la mayoría de los sueños proféticos se presentan bajo el ropaje de imágenes alegóricas u oscuras que hacen necesaria una posterior interpretación. Ahora bien, el soñador y el intérprete bien pueden coincidir en un mismo sujeto, pero aun así cabe distinguir en la actividad de ese único sujeto dos momentos claramente sucesivos y diversos: el momento de la *percepción* del sueño, momento en que el sujeto es pasivo y aparece dominado por el instinto y la inspiración divina y por la agitación del ánimo, como dice Tulio, y el momento de la *interpretación* del sueño, en donde el sujeto –sea el mismo soñante u otro– es activo y ejerce un arte mediante razón y observación metódica y reglada de los signos oníricos. Podemos así concluir que un sueño profético involucra dos instancias adivinatorias, y que en la primera el soñador es profeta *naturaliter*, y en la segunda el intérprete es profeta

*artificialiter*<sup>8</sup>. Como veremos en su lugar, los sueños del *Palmerín*, a diferencia de sus antecesores merlinianos o amadisianos, no son sometidos a una interpretación posterior, ya porque sus contenidos resultan claros y por tanto instantáneamente entendibles, ya porque los soñadores se conforman con la intelección imperfecta que ellos mismos alcanzan de las imágenes oscuras de sus sueños.

Con las tradiciones bíblico-cristiana y grecolatina, aporta también elementos a nuestro *Palmerín* la literatura profana medieval, y concretamente la literatura medieval española. Ya en el *Poema de Mio Cid* tenemos un ejemplo de sueño profético con la aparición del arcángel Gabriel durante el descanso del héroe (I 19, vv. 404-410), y en el *Poema de Fernán González* el guerrero eponímico recibe también en sueños la visita oracular de San Pelayo (estr. 236-244, 402-409). La novela artúrica es, por su parte, riquísima en materiales proféticos de toda clase, y su impronta es innegable en todo el ciclo caballeresco autóctono hispánico. Desde la obra tenida por fundacional de la leyenda arturiana, la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth, hasta las versiones hispánicas de la materia de Bretaña, pasando por los grandes *romans* franceses en verso y en prosa sobre los caballeros de la Tabla

---

<sup>8</sup> El propio Cicerón repara en el carácter artificial de la interpretación de los sueños: *Hic magna quaedam exoritur, necque ea naturalis, sed artificiosa somniorum interpretatio; eodemque modo et oraculorum et vaticinationum. [...] sic cum omni utilitate, quam di hominibus dederunt, ars aliqua conjuncta est, per quam illa utilitas percipi possit. Item igitur somniis, vaticinationibus, oraculis, quod erant multa obscura, multa ambigua, explanationes adhibitae sunt interpretum. (De la divination, 101-102). Santo Tomás va aún más lejos, y, tratando de los sueños del Faraón interpretados por José y del de Nabucodonosor interpretado por Daniel, niega a los soñantes el carácter de profetas, reservándolo sola y exclusivamente para los intérpretes: [...] si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltasar: non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur "casus prophetiae", sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt: ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis (Gen. 41). (Sum.Theol. IIa IIae, q. 173, a. 2). El profeta es José, el intérprete, y no el Faraón que soñó; nótese sin embargo que para el Aquinate la labor del intérprete no es artificial ni procede por razón o conjetura puras, como en la opinión ciceroniana, sino que también ella es inspirada, iluminada por Dios. Cf. SOUVAY. Ob. cit., 154ab.*

Redonda, los sueños proféticos han recibido abundante y recurrente tratamiento<sup>9</sup>. Finalmente, la obra capital de la especie caballeresca en la Península y antecedente inmediato del *Palmerín*, el *Amadís de Gaula*, más su continuación, *Las Sergas de Esplandián*, incluyen algunos de los ejemplos más perfectos de sueños proféticos, primorosamente contruidos en su estilo críptico algunos, siempre y todos ellos cargados de doctrina y acabadamente integrados en la cuidada red estructural del *continuum* narrativo que conforman las dos obras<sup>10</sup>. Todas estas tradiciones, la bíblico-cristiana, la grecolatina, la medieval literaria artúrica e hispánica, contribuirán en mayor o menor medida al diseño formal e ideológico de las profecías oníricas palmerinianas; en este trabajo, empero, abordaremos nuestro tema de estudio sobre todo a la luz de una fuente concreta de fines del siglo IV: el breve tratado de onirología que Ambrosio Teodosio Macrobio incluyó en sus *Commentarii in Somnium Scipionis*.

## II. LOS COMMENTARII DE MACROBIO

Macrobio dedica sus *Commentarii* a exponer y explicar la doctrina neoplatónica del alma, de Dios y del mundo contenida en el *Somnium Scipionis* de Cicerón, pero antes de tratar de este sueño en particular discurre breve pero medularmente acerca de los sueños en general, sus distintas clases y especies y el mayor o menor grado revelatorio de cada clase. Distingue primeramente cinco *diversitates et nomina* de sueños:

---

<sup>9</sup> MONMOUTH, *Historia Regum Britanniae*. En: FARAL, E. *La Légende Arthurienne*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1969, vol. III, § 16, § 164; *The Portuguese Book of Joseph of Arimathea*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967, pp. 77-79, 90-91, 164-165, 228-230, 290-291, 297; *El baladro del sabio Merlin*. Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1957, I xix 188-189, I xviii 183-184; "La demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo". En: *Libros de caballerías. Primera parte: ciclos artúrico y carolingio*. Madrid: B.A.E., 1907, 213b-227a, 267b.

<sup>10</sup> RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Amadís de Gaula*. Madrid: Cátedra, 1987-1988, I i 238, I xxxi 534-535, II xlv 681, II xlvi 708, III lxxvi 1223; NAZAK. *A critical edition of Las Sergas de Esplandián*. Ph.D. Evanston, Northwestern University, 1976, xcix 502-533. Los sueños del *Amadís-Sergas* han sido profusamente estudiados. Vid. CACHO BLECUA, J. M. *Amadís: heroísmo mítico cortesano*. Madrid: Cupsa Editorial, 1979, pp. 66-73, 216-224; GONZÁLEZ, J. R. *El estilo profético en el Amadís de Gaula*, II pp. 478-526; id. "La *Vita Nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*: una doble intertextualización". LEXIS (Lima). 1995; XIX (2): 353-368; y sobre todo el esclarecedor trabajo de SUÁREZ PALLASÁ, "Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*". STYLOS. 1997; 6: 27-77.

[...] *quinque sunt principales et diversitates et nomina. aut enim es δνειρος secundum Graecos quod Latini somnium vocant, aut est δραμα quod visio recte appellatur, aut est χρηματισμός quod oraculum nuncupatur, aut est ἐνύπνιον quod insomnia dicitur, aut est φάντασμα quod Cicero, quotiens opus hoc nomine fuit, visum vocavit.* (I.3.2).

Las dos últimas clases discernidas, el *insomnium* y el *visum*, no son vehículos revelatorios ni resultan interpretables, por cuanto no sirven para la adivinación; el *insomnium* es apenas una reminiscencia durante el sueño de los deseos o preocupaciones de la vigilia, que se disipa sin dejar rastros y resulta por ello del todo vano e inútil (I.3.4–6); el *visum*, que incluye la pesadilla como especie, es la aparición de imágenes durante un estado de duermevela, cuando aún no ha llegado el sueño pleno, y tampoco resulta de utilidad profética (I.3.7). Sí es plenamente profético el *oraculum*:

*et est oraculum quidem cum in somnis parens vel alia sancta grave personae seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat.* (I.3.8).

Podemos entonces, a la luz de esta cita, catalogar como *oracula* algunos de los sueños que hemos mencionado en el punto anterior, como muchos del Génesis, los de San José en el Evangelio de Mateo, el del Cid, el de Fernán González y bastantes del *José de Arimatea* portugués, donde Dios mismo, ángeles o personas santas y graves surgen en el sueño para anunciar directa y verbalmente lo que sucederá. En la *visio*, en cambio, los anuncios ya no son verbales: *visio est autem cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet* (I.3.9). El soñador aprende por sí mismo lo que ha de sucederle, mediante la visión de imágenes oníricas que se corresponden exacta y unívocamente con los hechos futuros a los que aluden; en virtud de la claridad y univocidad de estas imágenes, la *visio* resulta instantáneamente inteligible y no requiere de interpretación. Distinto es el caso del *somnium* propiamente dicho:

*somnium proprie vocatur quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur, quod quale sit non a nobis exponendum est, cum hoc unus quisque ex usu quid sit agnoscat.* (I.3.10).

Como la *visio*, el *somnium* revela a través de imágenes, pero éstas ocultan su significado inteligible mediante ambages, y hacen imprescindible una interpreta-

ción<sup>11</sup>. Tras esta caracterización de las cinco clases, Macrobio adopta otro patrón tipológico y distingue cinco *species* en el sueño, el cual *aut enim proprium aut alienum aut commune aut publicum aut generale est* (I.3.10). Y caracteriza cada especie:

*proprium est cum se quis facientem patientemve aliquid somniat, alienum cum alium, commune cum se una cum alio, publicum est cum civitati forove vel theatro seu quibuslibet publicis moenibus actibusve triste vel laetum quid aestimat accidisse, generale est cum circa solis orbem lunaremve globum seu alia sidera vel caelum omnesve terras aliquid somniat innovatum.* (I.3.11).

El sueño de Escipión, concluye Macrobio, es un mixto de las tres clases proféticas y de las cinco especies: es *oraculum* porque el Africano, persona grave, aparece en el sueño y habla; es *visio* porque las imágenes del sueño guardan estricta correspondencia con los hechos futuros aludidos; es *somnium* porque algunas de sus imágenes son oscuras y requieren interpretación; es *proprium* porque Escipión se sueña a sí mismo y acerca de su futuro; es *alienum* porque también conoce la suerte corrida por las almas de los demás; es *commune* porque comunes son las cosas conocidas acerca de la realidad post-mortal; es *publicum* porque se anuncia la victoria de Roma y la destrucción de Cartago; finalmente es *generale* porque revela acerca de los círculos celestes y la posición de la tierra en el universo (I.3.13).

Hasta aquí las clasificaciones. Pero Macrobio añade aún otras precisiones de índole general acerca de los sueños revelatorios. Respecto de los sueños de la cuarta especie o *publica*, por ejemplo, advierte que, por referirse a realidades que tocan a los intereses de la patria o del estado, sólo deben reputarse verdaderamente proféticos si el soñador es un gobernante o magistrado, o si, tratándose en cambio de ciudadanos comunes, el mismo sueño es compartido por varios soñadores<sup>12</sup>. También

---

<sup>11</sup> En el *De divinatione* Cicerón reacciona furiosamente contra este tipo de sueños oscuros y equívocos, a los que reputa indignos de la majestad de los dioses: *Jam vero quid opus est circuitione et anfractu, ut sit utendum interpretibus somniorum, potius quam directo? Deus si quidem nobis consulebat. "Hoc facito, hoc ne feceris", diceret idque visum vigilantibus potius quam dormienti daret* (*De la divination*, 232). *Ergo obscura somnia minime consentanea sunt majestati deorum* (Id. 238).

<sup>12</sup> *aiunt enim non habenda pro veris de statu civitatis somnia nisi quae rector eius magistratusve vidisset aut quae de plebe non unus sed multi similia somniassent* (I.3.14). Como ejemplo aduce Macrobio el sueño de Agamenón en *Il.* B 1-83, tenido por verdadero por



precisa que los sueños suelen ser oblicuos o velados cuando advierten sobre las cosas adversas (I.7.1), y que todas las cosas anunciadas por los sueños pueden ser evitadas mediante la precaución, la vigilancia y las súplicas y sacrificios a los dioses; estamos por tanto frente a un concepto utilitario y no fatal de la profecía, entendida precisamente no como decreto de un hado ineluctable sino como solícita advertencia y guía para mejor obrar la libertad humana y para sortear dificultades concretas:

*et ideo quaedam cavendo transimus, alia exorando et litando vi-  
tantur: sunt ineluctabilia, quae nulla arte, nullo avertuntur ingenio.  
nam ubi admonitio est, vigilantia cautionis evaditur: quod adpor-  
tant minae, litatio propitiationis avertit. (I.7.2).*

Sólo lo no profetizado es inevitable; si hay profecía, hay libertad y posibilidad de evitar el mal anunciado. Se trata de una concepción muy vecina de aquella *profecía de amenaza* tan propia del Antiguo Testamento, por la cual se promete un castigo precisamente para mover al interpelado a arrepentirse de sus pecados y así evitar ese castigo<sup>13</sup>, y se trata también de lo que llama Cicerón *dira*, suerte de mal presagio que no es causa de la calamidad que anuncia, sino advertencia para que se la evite<sup>14</sup>. Como hemos de ver en su momento, la inevitabilidad o no necesidad de los futuros profetizados constituye un rasgo de suma importancia para el establecimiento

---

Néstor precisamente porque quien lo ha soñado ha sido el mejor y superior de los aqueos (I.3.15).

<sup>13</sup> Santo Tomás llama *comminatio* a esta clase profética: [...] *prophetia alia [...] est quae comminatio dicitur, quae fit ob signum divinae animadversionis [...]. Dictum est autem supra [...] quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia "comminationis": quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectus, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. (Sum.Theol. IIa IIae, q. 174, a. 1; cf. DEVINE, "Prophecy". En: *The Catholic Encyclopaedia*. New York: The Universal Knowledge Foundation INC., 1913, XII, pp. 474-475; KÖNIG. "Prophecy [Hebrew]". En: HASTINGS, JAMES (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 2ª ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1930, X, p. 390; MICHEL. "Prophétie". En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, XIII/1, cols. 719-720, 732). Un ejemplo de este tipo de conminación profética o profecía de amenaza es el anuncio de Jonás sobre la destrucción de Nínive, que al cabo no se cumple merced al cambio de conducta de los interpelados (Jon. 3, 4, 7-10).*

<sup>14</sup> *Etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas afferunt cur quid eveniat, sed nuntiant ventura, nisi provideris. Non igitur obnuntiatio Ateii causam finxit calamitatis, sed signo objecto monuit Crassum quid eventurum esset, nisi cavisset. (De la divination, 30).*

de la ideología profética palmeriniana. Pero antes de adelantar conclusiones se impone el análisis texto por texto de los diez sueños proféticos del *Palmerín de Olivia*.

### III. LOS SUEÑOS PROFÉTICOS DEL PALMERÍN DE OLIVIA

#### III.1. EL SUEÑO DE GRIANA

E con aquel cuydado muy grande [Griana] se adormesció. E parescíale en sueños que vía un león muy fiero que venía a ella aguzando los dientes e la despedaçava, e vía un cavallero que tenía una espada sacada en las manos y ella le dava bozes, rogándole que de aquel león la defendiesse; e parescíale a Griana qu'el cavallero le respondía muy sañudo e dezíale: «Griana, yo no te defenderé, antes con esta mi espada te cortaré la cabeça, que digna eres de muerte en este mundo y en el otro porque vas contra la voluntad de aquel que te engendró. Sábete que no podrás escusar las cosas que Dios tiene ordenadas; por esso no porfies, si no serás condenada en las penas para siempre, e allí ni te valdrá el tu Florendos, que por amor d'él has ofendido al Señor Dios, aunque de aquel pecado nascerá buen fruto». — Griana había tan gran pavor del león, que las faldas le rasgava, que prometía al cavallero de fazer el mandado de su padre. E parescíale que luego el león y el cavallero desaparecían y ella quedava sola, asombrada, cabe una fuente adonde había muchas flores e rosas. Quedava tan descansada e alegre que no sentía el mal que de antes tenía. E así despertó de su sueño e sintióse mejorada de su mal e descansada de su pena. (*Palmerín* VIII 35).

Griana, princesa de Constantinopla, se encuentra recluida en una torre, castigada por su padre el emperador tras el intento de fuga que ha protagonizado junto a su enamorado Florendos. De éste ha concebido a Palmerín, que no nace aún, y este hecho unido a su fidelidad a Florendos hace que se obstine en desconocer la voluntad paterna y rechace el esposo que ésta le destina, el príncipe húngaro Tarisio. Es en esta situación que ocurre el sueño que hemos transcripto. En cuanto a su relación con el contexto narrativo la profecía onírica es intratextual, ya que los hechos revelados se verifican dentro de la obra, y prospectiva, ya que se trata de hechos futuros; según la tipología de Macrobio, se trata de un mixto *oraculum/somnium* de la especie *proprium*. Es *oraculum* porque una persona grave —“el cavallero le respondía

muy sañudo”- aparece entre las imágenes oníricas para anunciar verbalmente; es *somnium* porque la escena de la cual surge el caballero anunciante es altamente alegórica y sus figuras requieren interpretación para desentrañar el recto significado que velan. Lo extraño del caso es que esa interpretación no ocurre, no es dada ni por el caballero anunciante en el sueño, ni por ningún otro intérprete en la vigilia, tras el despertar de Griana; ni siquiera ella misma intenta esbozar una lectura analítica de la inquietante imagen del león que la despedazaba en su sueño, ni del caballero anunciante que, espada en mano, se negaba a defenderla, ni de la grata fuente “adonde había muchas flores e rosas” junto a la cual queda finalmente la princesa, tras prometer obedecer a su padre. La clara estructura del sueño nos permite, empero, ensayar no digamos una interpretación –lejos estamos de poseer el arte mántica necesaria para ello–, sino una descripción que intente ser explicativa. El sueño presenta tres partes definidas: a) *imagen alegórica negativa* del león que ataca a Griana y del caballero con la espada que se niega a defenderla; b) *anuncio verbal del caballero*, que interpela a la princesa para reprenderla y amenazarla, seguido de la promesa de ésta de acatar el mandato paterno; c) *imagen alegórica positiva* de la desaparición del león y el caballero, y la permanencia de Griana, ya calmada e incluso alegre, junto a una fuente rodeada de flores y rosas. Esta tripartición se configura como una estructura simétrica o quiásmica *somnium/oraculum/somnium*, tras la cual subyace empero la asimetría parcial de las connotaciones negativa del primer *somnium* y positiva del segundo, en razón de lo cual cabe entender el *oraculum* como la causa o factor determinante del paso de la imagen negativa del primer *somnium* a la imagen positiva del segundo. Detengámonos por tanto en las palabras del caballero, capaces de operar ese cambio radical de imágenes, lo que equivale a decir un cambio radical de la índole de los hechos futuros o futuribles referidos por dichas imágenes. La intervención del caballero comienza con una amenaza concreta: “Griana, yo no te defenderé, antes con esta mi espada te cortaré la cabeza”; la voz del caballero reprende y acusa a la princesa<sup>15</sup> no tanto por sus aventuras amorosas con Florendos –al fin de cuentas, de esas aventuras ha de nacer Palmerín, y lo que da origen a tan grande héroe no puede ser objeto de recriminación–, sino por su

---

<sup>15</sup> Acierta Mónica Nasif cuando afirma que las profecías y advertencias de algunos sueños del *Palmerín*, como este de Griana, “se acercan mucho al papel de la conciencia que habla” (NASIF. “Aproximación al tema de la magia en varios libros de caballerías castellanos, con referencia a posibles antecedentes literarios”. En: ORDUNA, L. E.F. de, [et al]. *Amadís de Gaula. Estudios sobre narrativa caballeresca castellana en la primera mitad del siglo XVI*. Kassel: Reichenberger, 1992, p. 181). Sin pretender hacer de su sueño un objeto de disquisiciones psicoanalíticas, podemos empero entender fácilmente que es Griana misma quien se reprende y acusa a través de la voz del caballero, quien percibe su error y su culpa y se atormenta por ella.

desobediencia al padre, por resistirse al matrimonio con Tarisio. El tono se vuelve enseguida doctrinal, al sentenciar el caballero que no pueden excusarse las cosas ordenadas por Dios, y ese componente doctrinal da pie para la parte exhortativa del discurso, que reputamos central: “por eso no porfies, si no serás condenada en las penas para siempre”. Se trata de un tipo de profecía que en estudios previos hemos llamado, precisamente, *profecía exhortativa*, caracterizada por no referir narrativa o declarativamente el futuro anunciado, sino por referirlo en una cláusula causal subordinada a una exhortación: Haz –o no hagas– tal cosa [*exhortación*], porque si no la haces –o si la haces– sucederá tal otra cosa [*anuncio profético*]. El hecho profetizado aparece así condicionado por la previa realización o no de la acción exhortada, y consiste a su vez en una real motivación para recomendar o encarecer al destinatario del anuncio que efectivamente emprenda esa acción<sup>16</sup>. Aquí la exhortación es *no porfies*, esto es, no te obstines en desobedecer a tu padre, y la motivación es *si no serás condenada*, lo cual constituye la profecía propiamente dicha, una profecía de amenaza o *comminatio* en lenguaje teológico, según hemos visto, que puede no cumplirse –y de hecho no se cumple aquí– si media un cambio de conducta en el destinatario, como en efecto media al prometer Griana obedecer a su padre, con lo cual acata y ejecuta la acción exhortada. El *oraculum* concluye con un final anuncio declarativo o narrativo, que refiere el nacimiento de Palmerín –“de aquel pecado nacerá buen fruto”–, pero son la exhortación a obedecer al padre y la consecuente promesa de Griana de así hacerlo las *causas* concretas que provocan la mutación de imágenes, el cambio del león y de la espada por la fuente y las flores. Y ahora, tras haber delimitado los alcances y la referencia de la profecía exhortativa, estamos quizás en condiciones de descifrar las imágenes alegóricas de ambos *somnia*, ya que éstas connotan precisamente las dos opciones supuestas en la motivación de la exhortación; si Griana no acata la orden de no porfiar, esto es, si continúa desobedeciendo a su padre, será condenada a las penas para siempre; si por el contrario se aviene a realizar la acción exhortada de no porfiar, si obedece al emperador y se casa con Tarisio, no será condenada. Es evidente que las imágenes del primer *somnium* –el fiero león que despedaza a Griana y la espada del caballero que no la defiende– alegorizan la primera opción, las penas a que será condenada, y las imágenes del segundo *somnium* –la fuente con flores y rosas que descansan y alegran a la princesa– alegorizan la segunda opción, la salvación o eximición de las penas. La relación sintáctica que establecen entre sí los dos *somnia*, en consecuencia, es disyuntiva, de exclusión recíproca: si llega a verificarse el primero no se verificará el segundo, y de hacerlo el segundo –como ocurre al cabo– no sucederá el primero. Por cierto, la verificación de la alternativa de la eximición del castigo no

---

<sup>16</sup> GONZÁLEZ, J. R. “Pautas para la caracterización del discurso profético”, *passim*.

reconoce un lugar puntual, si bien podría considerarse como una instancia de plena realización de los deseos de Griana el momento de su anhelada y postergada boda con su amado Florendos (CVII 366); en cuanto a la verificación del breve anuncio narrativo acerca del *buen fruto* –Palmerín– que nacerá del pecado de Griana, ocurre sí puntualmente casi a continuación del sueño, en VIII 36–37.

Cabe aún alguna precisión sobre las imágenes de los *somnia*. Sobre la connotación positiva de la fuente y las flores no puede dudarse, no sólo a la luz de su semántica contextual que hemos establecido, sino también si atendemos a los valores tradicionales del *topos*, recurrente a lo largo de la historia de la literatura: símbolo del Paraíso Terrenal o incluso del Celestial –lo opuesto, precisamente, a las *penas para siempre* de la condenación eterna, de las que logra escapar Griana–, la fuente, cuyas aguas son asimismo el principio de la eterna juventud, sintetiza todos los significados relacionados con el principio vital y con la energía espiritual de donde manan las grandes realizaciones del alma, y asociada a las ideas de placer y solaz –de felicidad, en suma– constituye a menudo el centro de la imagen tópica del *locus amoenus*. Las cosas no son tan sencillas en cambio respecto del león, que si bien aparece en nuestro contexto cargado de una evidente connotación negativa, su significado tradicional debe inducirnos a matizar ese valor. Negativo es para Griana el castigo que la fiera le propina despedazándola, esto es, negativo es el *acto* del león considerado desde la perspectiva subjetiva de su presa, pero la *figura* del león no es *per se* negativa, sino una imagen cargada de majestad y luminosidad, tradicional ícono de la potestad real o inclusive divina. El león es poder y es fuerza, pero no cualquier fuerza, sino una fuerza legítima y justa, la del rey o la de Dios; así se entiende que nuestro león *castigue* a Griana con sus garras: la castiga porque posee la potestad y la autoridad de la justicia, del derecho, porque es la imagen del padre o del rey ofendido, que suplanta en la tierra, a su vez, al mismísimo Dios Juez ofendido por el pecado<sup>17</sup>. Pero precisamente porque el león es la fuerza unida al derecho, así como castiga puede perdonar, así como es potente e iracundo puede ser misericordioso y clemente; San Isidoro de Sevilla hace hincapié en la benignidad del león para con los hombres<sup>18</sup>, y los bestiarios medievales subrayan la capacidad de clemencia y de perdón del león ofendido<sup>19</sup>. Vistas así las cosas, podemos reconside-

<sup>17</sup> CIRLOT, J. E. *Diccionario de símbolos*. 6ª ed. Barcelona: Labor, 1985, p. 271; CHEVALIER, J. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986, p. 637.

<sup>18</sup> *Circa hominem leonum natura est ut nisi laesi nequeant irasci. Patet enim eorum misericordia exemplis assiduís. Prostratis enim parcunt; captivos obvios repatriare permittunt; hominem non nisi in magna fame interimunt. (Etym. II xii 2,6).*

<sup>19</sup> *El Fisiólogo*. Bestiario medieval. Buenos Aires: Eudeba, 1971, p. 85–86, n. 10.

rar la relación sintáctica disyuntiva que dijimos se establecía entre los dos *somnia*, entre el león y la fuente, y proponer no ya una disyunción de exclusión recíproca tan radical, sino una disyunción que en cierto modo admite en potencia una transición de un término a otro: el león es el castigo y la fuente es la felicidad, de acuerdo, pero en el castigo del león, regido por la justicia, no está del todo ausente, sino más bien latente, la clemencia capaz de perdonar y hacer posible la felicidad de la fuente. Podemos ahora tal vez comprender mejor la figura del caballero; el caballero amonestado no es más que un desdoblamiento del león, la voz paterna o real o divina que reconviene y, al cabo, perdona. Por eso la espada del caballero no defiende a Griana del león, porque el caballero y su espada *son* el león; no olvidemos que el león es un símbolo solar, y la espada un tradicional emblema del rayo. La espada del caballero forma parte de la justicia del león, y su voz que reconviene y perdona es la voz del león, el *Verbum* divino que hace ser lo que dice, y que en virtud de su justicia y de su misericordia dice y hace ser la fuente, el descanso y la posterior felicidad de Griana. Este primer sueño del *Palmerín de Olivia* muestra, según vemos, no solamente una significativa vigencia y operatividad de los símbolos tradicionales en la obra<sup>20</sup>, sino también la perfecta trazazón estructural de esta profecía onírica, donde las clases del *somnium* y el *oraculum* de Macrobio sirven para establecer partes que a su vez se organizan según una sintaxis relacional de acabada redondez.

---

<sup>20</sup> No entramos, por supuesto, a discurrir sobre qué grado de conciencia o advertencia haya podido tener el autor al incluir estos tan bien tramados complejos simbólicos en su texto, pero permítasenos recordar que existió en la Edad Media una abundante iconografía acerca del león como representación emblemática de Cristo. En un relieve sepulcral de la iglesia de San Apolinar Nuevo de Ravenna, del siglo VI, un león de fauces entreabiertas marca la transición entre un sector inferior rectangular y un sector superior semicircular –respectivamente la tierra y el cielo, según el simbolismo geométrico tradicional–. El Cristo-león opera el pasaje de lo terreno a lo celestial, del pecado a la salvación, de la inmanencia a la trascendencia, mediante una intervención que es a la vez feroz y misericordiosa y que constituye un acto salvífico consistente a un tiempo en ser devorado –la eucaristía– y en devorar con sus fauces regeneradoras. Podemos así entender mejor, a la luz de estos símbolos tradicionales atestiguados en el medioevo, la función bivalente del león del sueño de Griana, a la vez castigador y perdonador, y también la estrecha asociación del león y la espada del caballero: al fin de cuentas, toda espada es simbólicamente asimilable a una cruz, y cruz y león son emblemas Cristo Juez y Clemente, el gozne que articula –tanto en el relieve de Ravenna, donde aparece también una cruz alineada sobre el mismo eje vertical que contiene al león, cuanto en el sueño de Griana– el rectángulo de la tierra/pecado/condenación con el círculo del cielo/perdón/salvación. Cf. SUÁREZ PALLASÁ, A. “Simbolismo de un relieve sepulcral de Ravenna en una iglesia de Buenos Aires”. UNIVERSITAS (Buenos Aires). 1982; 63: 23–30.

## III.2. EL PRIMER SUEÑO DE PALMERÍN

E siendo d'esta edad que vos dezimos [quince años], estando una noche echado en su lecho durmiendo, [Palmerín] soñó un sueño de que él mucho se maravilló. Parecíale que andava por una floresta caçando e cabe una fuente que en ella estava vido una donzella muy fermosa a maravilla. A él le parecía que se maravillava quién allí traydo la havía. La donzella le dixo: -«Amigo Palmerín, no te maravilles de mí, que la tu gran bondad e valor me ha fecho venir a buscarte. Dexa la vida villana que tienes e busca las grandes cosas que te están aparejadas. Sábeta que yo te amo más que a mí misma; mira cómo nos fizo Dios para en uno, que nos señaló a ambos de una señal: tú la tienes en el rostro e yo en la mano del coraçón».- E parecíale a Palmerín que la donzella estendía la mano siniestra, que tenía muy fermosa, e víale en ella una señal negra así como la suya. E como él quisio responder a la donzella, despertó e maravillóse mucho de lo que avía soñado e quedóle en la memoria la fermosura de la donzella; e todo aquel día no pensó en otra cosa.

Y en la noche, cuando fue dormido, vido aquella donzella que la noche antes avía visto, e traya una corona muy rica en las manos e dezíale: -«Palmerín, esta corona ha de ser puesta en mi cabeça con grande honrra por amor de ti».- E desde esto le dixo, fuesse luego. Palmerín despertó; muy más maravillado fue que de antes e toda la noche estuvo pensando en la donzella, e dezía que si tal como aquella huviesse en el mundo que era dina de ser señora d'él. Diez noches soñó Palmerín aquella donzella, e cada noche de su manera. E la postrera parescióle que la donzella venía contra él muy sañuda e dezíale: -«Palmerín, ¿por qué tardas de buscarme? ¿Piensas que es vano lo que has visto? Por cierto que grandes cosas has de fazer por donde parescerá en ti el alto linaje donde vienes. No esperes más de verme en esta montaña. E si la mi vista el tu coraçón ha ferido, trabaja de buscar el remedio, que tu afán no será en balde mas antes te traerá en grande alteza. E no quiero más dezirte porque poco te das por mis palabras».- E bolvió el rostro, diziendo esto, muy sañudo. Palmerín no la vio más en sueños fasta que la vio claramente, como vos contaremos, que por ella sufrió muchas cuytas e mortales desseos.

E como él despertó, sintió grave tormento en su coraçón, lo que fasta allí no avía sentido, aunque tantas vezes aquella donzella

havía visto. E como él se havía criado en aquella montaña adonde muy pocas vezes havía visto a otra persona sino a su padre y hermanos, no alcançava a conoscer las cosas del mundo. Mas la cruel llaga de amor que la vista de aquella donzella le fizo lo abivó tanto que luego quisiera yr a buscalla, e dezía en su pensamiento: «Ay Palmerín, ¿cómo no fazes el mandado de aquella señora? No sin causa ella me ha parescido tantas vezes. Yo prometo a Dios que fasta fallarla no quede, aunque todo el mundo rebuelva, y otra ninguna será señora de mi coraçón sino ella. E la cosa del mundo que más espantado me haze es dezirme que vengo de alto linaje: pues mi padre Giraldo no lo es, ¿cómo lo puedo yo ser? Primero que de aquí vaya sabré la verdad de mi madre, si por ventura ha errado a mi padre e me fizo en ella alguno que venga de alto linaje. Esto no puedo yo creer, según su bondad». E otras cosas muchas pensava Palmerín, que lo trayan muy aquejado [...]. (*Palmerín* XII 44-45).

No se trata en rigor de un sueño, sino de diez sueños consecutivos, que aparecen unificados en razón de su analogía y unidad de propósitos y características. La secuencia de los diez sueños está, empero, abreviada, ya que de esa totalidad se refieren en detalle solamente tres, los dos primeros y el último<sup>21</sup>. Consideradas pues las tres muestras como una totalidad única, diremos que el sueño de Palmerín corresponde a un mixto de *oraculum* y de *visio*; es *oraculum* porque aparece en el sueño la imagen de Polinarda, futura amada del héroe, quien verbalmente le anuncia, y es *visio* porque aparecen además algunas imágenes claras –la corona, las marcas de reconocimiento en el rostro de él y en la mano de ella– que se corresponden unívocamente con la realidad y que no hacen necesaria una interpretación. Puesto

<sup>21</sup> La elección del ternario como muestra de una totalidad no es, por cierto, caprichosa, ya que los valores tradicionales del tres aluden precisamente a un todo perfecto, a un ciclo completo con inicio, medio y fin, a la vida íntima de una unidad orgánica. *Tres unum est*, dice San Isidoro (*Liber numerorum*, 182), recordando sin duda a la Trinidad Cristiana, al Dios Uno hipostasiado en Tres, pero bien sabemos que las tríadas o triples hipóstasis divinas son recurrentes en muchas mitologías, siempre con el mismo valor de perfección, plenitud y acabamiento, de organicidad unitaria e incorruptible, de necesidad o ley inamovible –uno es un mero hecho, dos es una coincidencia, tres es una ley necesaria–. Cf. M.M.F. CAPELLA, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*. Stutgardiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1978, pp. 363-421; CIRLOT. Ob. cit., pp. 328-333, 433-435; CHEVALIER. Ob. cit., pp. 1016-1020; GUÉNON, *La Gran Tríada*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1986, *passim*; HOPPER. *Medieval number symbolism*. New York: Cooper Square Publishers INC., 1969, *passim*.



que el sueño involucra como actantes a Palmerín y a Polinarda, cuyos futuros se anuncian entrelazados, pertenece a la especie del *commune*, pero puesto que se revela el alto linaje de Palmerín y la imagen de la corona sugiere que este alto linaje debe especificarse como real o imperial, indirectamente el futuro personal del héroe atañe también al estado, y el sueño deviene entonces mixto *commune/publicum*. Polinarda no es, ciertamente, el *parens*, el *sacerdos* o el *deus* que requiere Macrobio para hablar en el *oraculum*; tampoco es *sancta*, pero sí es una *gravis persona*, en primer lugar por su condición de princesa, pero sobre todo por su condición de amada, de señora de Palmerín, ya que la inmediata consecuencia de esta serie de diez sueños es el enamoramiento profundo del héroe: "E como él despertó, sintió grave tormento en su corazón, lo que fasta allí no avía sentido [...]. Mas la cruel llaga de amor que la vista de aquella donzella le fizo lo abivó tanto que luego quisiera yr a buscalla". Según el código del amor cortés del que se nutre la ideología amorosa de nuestra obra<sup>22</sup>, la amada adquiere a los ojos del amante una superioridad casi divina, y en razón de esa superioridad es que se establecen dos de las características centrales de la cortesía amorosa: el servicio incondicional del caballero, y su obediencia ciega a los mandatos de su señora, según los moldes sociales del home-

---

<sup>22</sup> Preferimos no adherir a la distinción que ciertos autores como Nelli, Parker y van Beyster-veldt han establecido entre *amor cortés* —que excluye absolutamente lo carnal— y *amor caballeresco* —que lo incluye—. Según esta óptica, el amor cortés debe reservarse para la lírica provenzal, y el caballeresco corresponde mejor a la épica y a los libros de caballerías, tanto franceses cuanto hispánicos, como el *Palmerín*. En nuestra opinión la distinción entre cortés y caballeresco tiende a simplificar la realidad, ya que buena parte de la lírica provenzal nos da cuenta de relaciones amorosas decididamente carnales, y contrariamente, existen en los libros de caballerías relaciones puramente espirituales —Esplandián, por ejemplo—. Más que distinguir dos géneros de amor, nos parece más adecuado incluir al amor caballeresco, casto y moderador de lo sexual pero no represor de lo sexual, como una especie dentro de un amor cortés que, entendido en sentido amplio, cobija numerosas y variadas actitudes, pero todas ellas unidas por el común denominador de la *espiritualidad*: el amor cortés se define como *espiritual*, pero esto no necesariamente significa asexual o no carnal; la espiritualidad del amor gobierna, encauza, modera, posterga y disciplina el deseo, pero no lo anula ni lo niega. La *postergación indefinida del deseo* es, en este sentido, la nota central del código amoroso cortés. (Cf. ANDREAS CAPELLANUS. *De amore*. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985, I vi 156, I x 278–280, II i 290, II iii 296, II viii 364; VAN BEYSTERVERELDT. "El amor caballeresco del *Amadís* y el *Tirante*". HISPANIC REVIEW. 1981; XLIX (4): 407–425; DUBY. "Del amor y del matrimonio". En: Id. *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Buenos Aires: Alianza, 1991, pp. 43, 68, 71–72; PARKER, *La filosofía del amor*. Madrid: Cátedra, 1986, pp. 29–30). Andreas Capellanus, por ejemplo, distingue en su clásico tratado de amor cortés entre el *purus amor*, con exclusión de lo carnal, y el *mixtus sive communis*, que incluye lo carnal, y concluye que si bien es preferible el primero, ambos son lícitos según cortesía (II vi 320–322).

naje vasallático feudal<sup>23</sup>. Bien podemos decir, por tanto, que aunque Polinarda no es persona santa o divina por sí misma, sí aparece virtualmente divinizada en razón de la relación amorosa que a partir de su aparición establece con el héroe, y es precisamente desde ese rol superior de señora, de dueña y mandante de su enamorado, que ejerce la plena autoridad que le permite no sólo ordenar a Palmerín –“dexa la vida villana que tienes e busca las grandes cosas que te están aparejadas”–, sino reprenderlo “muy sañuda” por no ejecutar su mandato con la prisa requerida –“¿por qué tardas en buscarme?”–. Reparemos además en que también en este sueño surge la imagen tópica de la fuente: “Parecíale que andava por una floresta caçando e cabe una fuente que en ella estava vido una donzella muy fermosa a maravilla”; el complejo simbólico de la doncella junto a la fuente conduce a la figura mítica de la diosa profética arquetípica, de la deidad selvática y acuática que los clásicos llamaron ninfa, dríade, nereida, náyade o fauna, y que la imaginación folklórica medieval retomó para plasmar la figura del hada<sup>24</sup>. Polinarda, la princesa alemana, aparece entonces casi deificada por la doble vía de su rol de señora superior y absoluta de su enamorado y de su asociación simbólica, a través de la fuente y el bosque, con la figura de la ninfa y del hada proféticas.

Dichas estas cosas, vayamos a la naturaleza y al alcance de los anuncios. Todos ellos son intratextuales; Palmerín encontrará a Polinarda en XXX 109–110, se casará con ella en CLX 564–CLXIV 577, recibirá una corona a modo de objeto mágico para su amada en CXXXIII 465–467, y la pondrá sobre la cabeza de ésta –metafóricamente, ya que la escena no aparece descripta– al acceder al trono imperial constantinopolitano tras la muerte del anciano monarca Reymicio, su abuelo, en CLXV 578; pero al margen de estos anuncios prospectivos de verificación puntual en hechos futuros, existen otros, también prospectivos pero durativos o, mejor, iterativos, de verificación repetida y constante a lo largo de la entera trayectoria caballeresca del héroe, como ser la referencia a las genéricas “grandes cosas que has de fazer por donde parecerá en ti el alto linaje donde vienes”. Recordemos aquí que Palmerín, hijo de la princesa Griana de Constantinopla y del rey Florendos de Macedonia, ha sido criado por el modesto colmenero Giraldo e ignora aún su verdadera

---

<sup>23</sup> ANDREAS CAPELLANUS. Ob. cit., I vi 156, II i 288–290; DUBY. Ob. cit., p. 72; GREEN, O. H. “Amor cortesano”. En: Id. *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde El Cid hasta Calderón*. Madrid: Gredos, 1969, vol. I, pp. 95–96; LEWIS, C.S. *La alegoría del amor*. Buenos Aires: Eudeba, 1969, p. 2.

<sup>24</sup> OTTO. *Die Musen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1971 7–20; HARFLANCNER. *Les Fées au Moyen Age*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1984, pp. 17–25 y *passim*

identidad, y ésta, revelada parcialmente en el sueño por Polinarda mediante la referencia a su alto linaje, consiste en una realidad presente durativa y por tanto el anuncio correspondiente es de naturaleza no ya prospectiva, sino actual. En cuanto al tipo de discurso profético, el del primer sueño aparece como claramente exhortativo –“Dexa la vida villana”–, y presenta como motivación para exhortar a esta acción la revelación del amor de la doncella –“Sábetete que yo te amo más que a mí misma; mira cómo nos hizo Dios para en uno”–; de este modo, el motivo o la razón que tendrá Palmerín para ejecutar la acción exhortada, esto es, para dejar la vida villana, será la certeza de que tal doncella le está destinada y el interés de encontrarla. En el segundo sueño, el anuncio es un discurso narrativo, ya que refiere en futuro un acontecimiento de verificación necesaria –“Palmerín, esta corona ha de ser puesta en mi cabeza con grande honrra por amor de ti”–. Finalmente, en el último sueño se vuelve a un discurso exhortativo, cuyo valor ilocutivo en cuanto acto de habla coincide con el de la anterior exhortación del sueño inicial: no tardes en buscarme, porque me encontrarás –“¿por qué tardas en buscarme? [...]. Por cierto [...] que tu afán no será en balde”–. Esta última exhortación, más energética y airada que la anterior, produce el efecto buscado de mover la voluntad del caballero, quien se pone en marcha inmediatamente, llevado de repentino y profundo amor.

El amor a partir del conocimiento en sueños del objeto amado está contemplado por la ideología cortés. Andreas Capellanus define al amor como *passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus* (*De amore*, I i 54), y entre los tipos de visión que dan origen al sentimiento amoroso explícitamente incluye la visión onírica: *Praeterea, si coamantem somnium repraesentet amanti, oritur inde amor et ortus sumit augmenta* (II ii 292). Si bien es cierto que la doctrina tradicional postula la necesidad del conocimiento previo para el amor –*cognitio est causa amoris*, dice Tomás (*Sum.Theol.* Ia IIae, q. 27, a. 2)–, se admite que ese conocimiento previo pueda ser indirecto o imperfecto, ya de oídas o de fama –según el tópico cortés del *amor de lonh*–, ya imaginativo. Por lo demás, se cumple a la perfección en nuestro texto el requisito de Andreas Capellanus de que a la visión del objeto amado debe seguir un pensamiento obsesivo: *Non quaelibet cogitatio sufficit ad amoris originem, sed immoderata exigitur; nam cogitatio moderata non solet ad mentem redire, et ideo ex ea non potest amor oriri* (*De amore*, I i 56); *Verus amans assidua sine intermissione coamantis imaginatione detinetur* (Id. II viii 364). Tras el primer sueño, se dice de Palmerín que “quedóle en la memoria la fermosura de la donzella; e todo aquel día no pensó en otra cosa”; tras el segundo sueño, otra vez “muy más maravillado fue que de antes e toda la noche estovo pensando en la donzella”; finalmente, tras el décimo y último sueño Palmerín “sintió grave tormento en su corazón, lo que fasta allí no avía sentido”. Durante las diez noches el pensamiento obsesivo, la *immoderata cogitatio* acerca de la *visio formae*,

de la visión de la hermosura de la dama habida en sueños, ha ido preparando el terreno para la explosión definitiva y rotunda del amor, que se manifiesta como turbación y tormento<sup>25</sup>. Ahora bien, puesto que el objeto de ese recién nacido sentimiento amoroso no está aún en posesión efectiva del amante, surge al mismo tiempo que el amor el mal de ausencia, el padecimiento por la carencia de lo amado<sup>26</sup>. Palmerín dedicará de aquí en adelante todos sus esfuerzos, por tanto, a alcanzar el objeto que repare esa carencia, pero además de una veraz promesa de amor y de posesión, Polinarda le ha anunciado otra cosa importantísima: la gran alteza del linaje al cual pertenece el héroe. El sueño proporciona de este modo al personaje central de la novela los dos datos clave que han de movilizar su entera actividad de caballero, y que en rigor de verdad constituyen los motores de toda y cualquier ficción caballeresca: el *amor* y el *honor*, relacionado este último, aquí, con la identificación de un linaje capaz de fortalecerlo y sancionarlo definitivamente. Podemos por tanto concluir que este sueño, o mejor, los *oracula* contenidos en esta serie de sueños considerados en su analogía y unidad de propósitos, que funcionan en gran medida como relatos segundos, predictivos y a cargo de un narrador intradieético – Polinarda – dentro del relato primero identificado con la novela toda<sup>27</sup>, están de hecho *generando* ese relato primero en el cual se insertan, ya que la búsqueda y la obtención del amor y del linaje anunciados y exhortados en el sueño constituyen, como venimos de decir, las dos grandes madejas en torno de las cuales se anudan la totalidad de los hilos argumentales que configuran la trama de la obra.

Amor y linaje son, entonces, los dos motores que harán actuar a nuestro héroe a partir de su revelación por Polinarda, pero tanto la revelación misma cuanto, por consiguiente, la búsqueda por ella desatada son de naturaleza diversa en cada caso. El amor le es revelado por Polinarda de manera directa, explícita y completa; es cierto que la doncella no revela su identidad, pero se muestra, y además proporciona el dato importantísimo de las marcas coincidentes, el lunar del rostro de Palmerín y de la mano izquierda de su futura señora. Si bien la marca de nacimiento como señal de reconocimiento de la identidad del héroe es un viejo *topos*, presente en numero-

<sup>25</sup> *In repentina coamantis visione cor contremescit amantis.* (ANDREAS CAPELLANUS. Ob. cit., II viii 362).

<sup>26</sup> *Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive "fruitio". Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones: scilicet tristitia de absentia, quae significatur per "languorem" [...]; et intensum desiderium de consecutione amanti, quod significatur per "fervorem".* (*Sum.Theol.* Ia IIae, q. 28, a. 5).

<sup>27</sup> GENETTE, G. "Discours du récit. Essai de méthode". En: Id. *Figures III*. Paris: Éditions Du Seuil, 1972, pp. 67–266.

esos esquemas arquetípicos heroicos y en no pocas historias caballerescas, tal como se lo presenta aquí, estrechamente relacionado con el tema amoroso, el recurso procede directamente de las *Sergas de Esplandián*. En efecto, la marca de nacimiento puede tener, según los casos, la función de servir de señal identificatoria o de proporcionar claves que permitan caracterizar al héroe, e incluso puede brindar algún elemento que facilite la elección de un nombre, como el león en el pecho de Lionel, en el *Lancelot* francés en prosa, o las letras blancas que expresamente escriben el nombre de Esplandián sobre el pecho de éste<sup>28</sup>; pero Esplandián lleva inscripto en su pecho no sólo el nombre propio que servirá para bautizarlo e identificarlo en su linaje, sino también otras letras, griegas y coloradas, que sobre su lado izquierdo dibujan un indescifrable nombre que, al cabo de las *Sergas* y gracias al concurso de unos libros mágicos, será leído y entendido como el correspondiente a la princesa Leonorina, la amada del héroe<sup>29</sup>. Se trata exactamente del mismo recurso que vemos en el *Palmerín*: ya se trate de letras o de lunares, la marca de nacimiento desdobra en ambos casos su función y, no limitada ya a la designación y/o identificación del propio caballero, sirve asimismo como señal de una relación amorosa predestinada, como índice revelatorio de la compatibilidad del caballero con una dama desde siempre para él elegida y a él consagrada<sup>30</sup>. Pocos capítulos después del sueño, Palmerín tendrá una ratificación en vigilia de la relación amorosa que le ha sido destinada, ya que recibe un escudo donde aparece pintada la mano de Polinarda, con el lunar identificatorio; este hecho sirve al héroe como prueba cierta de la veracidad de su revelación onírica y lo impulsa a continuar la búsqueda de la doncella con mayor ahínco (XVI 59), y en el siguiente capítulo tendrá ocasión de completar la información que hasta entonces posee al oír de las tres hadas de la montaña Artifaria el nombre de su enamorada, Polinarda (XVII 62-63).

---

<sup>28</sup> RODRÍGUEZ DE MONTALVO. Ob. cit., III lxvi 1004, lxxi 1106.

<sup>29</sup> NAZAK. Ob. cit., CLXXVII 822-823.

<sup>30</sup> Y de paso, esta evidente dependencia del *Palmerín* respecto de las *Sergas* nos permite aportar un dato más en favor de la muy fuerte posibilidad de que hayan existido ediciones anteriores a la más vieja conocida de esta última obra, de 1510, ya que siendo la primera del *Palmerín* de 1511, y perteneciendo el dato de la marca a los capítulos iniciales de la novela, se hace poco probable que en el escaso lapso de año o año y meses el autor haya tenido tiempo de leer y asimilar las *Sergas* y de redactar e imprimir una obra relativamente extensa como el *Palmerín*. Vid. SALES DASÍ. "Las *Sergas de Esplandián* y las continuaciones del *Amadís (Florisandos y Rogeles)*". VOZ Y LETRA. 1996; VII (1): 131-156; SUÁREZ PALLASÁ, A. "La importancia de la impresión de Roma de 1519 para el establecimiento del texto del *Amadís de Gaula*". INCIPIT. 1995; XV: 65-114.

Si la revelación del amor es, aunque incompleta, explícita y clara mediante la abierta mostración de la imagen de Polinarda y de la marca identificatoria, la revelación de la identidad familiar del héroe es, por el contrario, oscura y reticente, ya que se limita a una caracterización muy general de su linaje como *alto*, y a sugerir mediante la imagen de la corona la posibilidad de que ese alto linaje sea *real*. Hay pues caracterización, mas no identificación plena, y esto hará que la anagnórisis del héroe se lleve a cabo muy gradualmente, a través de lentas y progresivas sumatorias de los datos faltantes, que poco a poco van especificando la genérica e insuficiente información inicial; así, después del sueño, la hermana adoptiva de Palmerín, Diofena, le revela que no fue engendrado por quienes él creía sus padres, y éstos se lo confirman, a la vez que le dan la cruz —otra marca— con que fue encontrado de niño (XIII 46); después viaja con un mercader a Macedonia, reino de su verdadero padre a quien aún desconoce y por quien es armado caballero, con lo cual va acercándose, indirectamente, a sus orígenes, a su estirpe y al oficio propio de ella (XIV 50–51); bastante después, y ya corrida buena parte de su vida hazañosa, recibe unas armas acompañadas de una inscripción profética que lo nombra “hijo del Rey más leal que en Grecia fallar se pudo”, lo cual le permite ir angostando las hipótesis y saberse ya de linaje real y griego —entendiendo como Grecia a Macedonia— (LXIV 215); más adelante él mismo alcanza a intuir, en un verdadero acto profético inconsciente e involuntario, que Florendos y Griana pueden ser sus padres (CVI 358–359); por último, esta intuición es confirmada al reconocerlo su madre Griana por las marcas del lunar y de la cruz, tras lo cual sigue el reconocimiento público de su padre Florendos y de su abuelo el emperador de Constantinopla (CVII 360–366). Esta gradualidad en la anagnórisis de Palmerín sigue el modelo de Amadís, quien también llega de a poco y por pasos sucesivos al reconocimiento pleno de su identidad, pero el proceso es mucho más extenso y demorado en nuestra obra, ya que culmina en el capítulo CVII cuando ha transcurrido más de la mitad de la historia, de un total de ciento setenta y seis, a diferencia de la anagnórisis de Amadís, concentrada en los diez primeros capítulos de una novela que consta de ciento treinta y tres<sup>31</sup>. Otra

---

<sup>31</sup> “[...] se advierte también en seguida hasta qué punto el autor del *Palmerín* ha desarrollado de forma autónoma las eventuales sugerencias que le llegan de la obra de Montalvo, ampliándolas extraordinariamente, y poniendo el tema del reconocimiento en el centro mismo de la primera parte de la novela. De ello deriva la estructura y el ritmo distinto del libro: más compacto, unitario, novelístico el *Palmerín* y más rico en episodios de crónica el *Amadís*. Tal diversidad surge, en efecto, de los distintos intereses: si, por tanto, Palmerín tenía que afirmar esencialmente su personalidad mostrando todo el arco de su formación, Amadís quería indicar su inserción en la vida cortesana, militar y política de un reino que él ambicionaba conquistar y dominar”. (MANCINI. “Introducción al *Palmerín de Olivia*”. En: Id. *Dos estudios de literatura española*. Barcelona: Planeta, 1970, p. 58).

diferencia, quizá más importante, es de naturaleza gnoseológica: Amadís es reconocido como hijo por los reyes Perión y Elisena de Gaula mediante un trabajo lógico-deductivo, mediante una metódica interpretación de indicios y pistas que, aunque no excluye las profecías y los sueños, los integra en un modelo racional; por el contrario, en la anagnórisis de Palmerín, si bien no está del todo ausente el razonamiento, cobran máximo relieve, como hemos visto, la revelación profética y el conocimiento intuitivo<sup>32</sup>. Pero más allá del modelo amadisiano, lo que importa retener de este sueño serial de Palmerín es, como hemos dicho, su carácter de germen temático, mediante el establecimiento de los dos ejes motores de la vida del héroe —el amor y el linaje— de la entera acción de la novela<sup>33</sup>. El sueño adquiere así la estatura de un *plan maestro* de la obra, y actúa en tal sentido como sucedáneo del tipo de profecía llamado *general*, ausente en nuestra novela, que suele formularse durante la infancia del caballero central para delinear con grandes trazos no sólo los hechos principales que acometerá durante su vida, sino su talante, sus características morales, su personalidad, su modo permanente de ser y obrar<sup>34</sup>.

### III.3. EL SUEÑO DE URBANIL

Mas aquella noche, estando Palmerín dormiendo, oyó el enano [Urbanil] dar grandes voces, que estava allí en su cámara dormiendo. Palmerín despertó espantado e levantóse a ver qué había

---

<sup>32</sup> Cf. CACHO BLECUA. Ob. cit., pp. 16–37, 63–74; GONZÁLEZ. *El estilo profético*, II, pp. 485–499; Id. “La *Vita Nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*”, pp. 353–368; SUÁREZ PALLASÁ. “Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*”, pp. 27–77.

<sup>33</sup> “En el *Palmerín de Olivia* se advierten dos grandes secuencias o unidades narrativas íntimamente relacionadas, que tienen como eje temático la ascendencia familiar del héroe (A) y el amor (B)”. (MARÍN PINA, M. C. *Edición y estudio del ciclo español de los Palmerines*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1988, 136). “La búsqueda del linaje perdido y de Poliñarda, la dama de sus sueños, dos empresas actualizadas, condicionadas y superpuestas a lo largo de la obra, justifica y da sentido a todas las aventuras acometidas por Palmerín en este primer libro [del ciclo]” (Id. “El ciclo español de los Palmerines”. VOZ Y LETRA. 1996; VII (2): p. 11).

<sup>34</sup> GONZÁLEZ. “Amadís/ Galaor: los dos hermanos a la luz de las leyes épicas”. REVISTA CHILENA DE LITERATURA. 1994; 44: 53–71; íd. “Amadís en su profecía general”. LETRAS (Buenos Aires). 1996; 34: 63–85; íd. *El estilo profético*. I, pp. 21–66, 220–239; íd. “La profecía general sobre Esplandián”. En: *Actas del Cuarto Congreso Argentino de Hispanistas: La Cultura Hispánica y Occidente*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata – Asociación Argentina de Hispanistas, 1995, pp. 334–337.

Urbanil, e díxole:

–Amigo, ¿qué has que así te aquexas?

–Ay señor –dixo el enano–, que yo pensé que era muerto, que sabed que yo he visto en sueños una donzella, la más bella que mis ojos vieron, e traya en las manos una espada muy aguda e queríame matar con ella, e díxome: –«Vos, don falso enano, moriréys a mis manos porque andáys engañando a vuestro señor e le fazéys que ame a Laurena e olvide a mí. Dile que más ha podido en él la criança que hovo qu'el alto linaje donde él viene, pues se contenta con las cosas baxas».– E así como esto dixo diome un fuerte golpe en la cabeça con la espada de llano. Y esto era por lo que yo me quexava.

–¡Ay Santa María, valme! –dixo Palmerín– ¡Cosas estrañas me has dicho! Por cierto con gran razón me puedo llamar desleal pues quería yr contra lo qu'he jurado en mi coraçón. Ya Dios no me ayude si yo aquí más me detengo. E tú, Urbanil, cállate, no digas a ninguna persona lo que te ha acaescido. (Palmerín, XXII 77–78)

Estamos aquí frente a un puro *oraculum*; Palmerín se ha entregado a la búsqueda de su amada, después de verla y oírla en sueños, pero en su impaciencia y afán se ha engañado y ha creído que la señora que le está destinada es Laurena, hija del Duque de Duraço (cap. XXI); poco dura su engaño, pero pese a advertir que no es ella la dama de sus sueños, Palmerín se prenda realmente de Laurena y emplea a su escudero, el enano Urbanil, como confidente y mensajero de amores. Es esta virtual infidelidad de nuestro caballero, este atisbo de deslealtad, lo que provoca la aparición de la airada Polinarda en este segundo sueño. Pero dado que Palmerín ha otorgado a su enano Urbanil el *status* de copartícipe de sus intereses amorosos, al hacerlo confidente y mensajero en su incipiente relación con Laurena, Polinarda pronuncia su *oraculum* no ya en un sueño de Palmerín, como la vez anterior, sino en un sueño de esta suerte de *asociado* en el tema cortés que es el enano. A tal punto está involucrado Urbanil, según la perspectiva de Polinarda, en los desleales escarceos amorosos de su amo, que la sañuda doncella no duda en amenazarlo de muerte y en acusarlo de ser la causa de que Palmerín ame a otra. Puesto que el *oraculum* de Polinarda ocurre en un sueño de Urbanil e incluye una *comminatio* o profecía de amenaza dirigida a éste, pero también involucra a Palmerín en sus anuncios al ratificar la revelación del “alto linaje donde él viene” y reconvenir su conducta desleal, debemos clasificarlo como *commune*. En cuanto al tipo de discurso profético, el *oraculum* es claramente narrativo en su forma –verbos futuros indicativos de aparente cumplimiento necesario: “Vos, don falso enano, moriréys a mis manos”–, pero subyace una tácita exhortación, dirigida tanto a Urbanil cuanto, a través de éste,



a Palmerín mismo, a cambiar de conducta y abandonar todo trato cortés con Laurena. Ambos receptores –el directo alocutario Urbanil y el indirecto destinatario Palmerín– entienden a la perfección el velado mandato, enmiendan su error y ello hace que la amenaza de muerte al enano no se verifique al fin, según el modelo de la profecía de amenaza. Pero al margen de este anuncio prospectivo condicional, y no verificado al cabo, de la muerte de Urbanil, hay en el *oraculum* anuncios de naturaleza actual, como la ratificación del alto linaje de Palmerín y la indirecta revelación de que el linaje de Polinarda es superior al de Laurena, acusada expresamente por aquélla de ser “cosa baxa”; y en efecto, Laurena es hija de un duque, y Polinarda es hija del emperador de Alemania.

Pese al cambio de alocutario, este *oraculum* dirigido a Urbanil forma perfecto paralelo con el anterior dirigido a Palmerín, no sólo porque en ambos casos es éste quien resulta ser el destinatario real de los anuncios, sino porque los temas anunciados son siempre los mismos: el amor y el linaje. En el sueño de Palmerín Polinarda revelaba al héroe su destino amoroso, y en este sueño de Urbanil lo reconduce por las rectas vías de ese destino, advirtiéndole que está errando en su búsqueda; en el sueño de Palmerín Polinarda revelaba la noble condición del caballero, y este otro sueño ratifica ese dato y además añade la indirecta revelación de su propia nobleza, superior a la de Laurena. Y finalmente, si en el sueño de Palmerín el *oraculum* de la princesa era –habíamos establecido– un relato segundo que generaba el relato primero al enunciar los dos temas centrales en torno de los cuales se organiza la trama argumental de la novela, también el *oraculum* de este sueño de Urbanil es un relato segundo –o tercero<sup>35</sup>, según precisaremos en III.4.– que, si bien ya no genera, sí *rectifica y reordena* el curso del relato primero, al interrumpir la incipiente relación amorosa de Palmerín y Laurena, que de prosperar habría conducido a la novela por un muy otro diseño argumental. Vamos así viendo –y nos desviamos por un momento al hacer esta afirmación de orden genérico del tema específico del presente artículo– cómo la función narrativa de las profecías en los libros de caballerías no se reduce a una mera anticipación o prolepsis de hechos posteriormente narrados, sino que consiste en el establecimiento de un plan argumental general de la novela toda; las profecías *no adelantan* a un nivel segundo hechos del relato primero, sino *generan y causan* el entero relato primero desde un nivel segundo. Esta afirmación repercute en la jerarquización relativa del discurso profético respecto del macrodiscurso –la novela– que lo contiene; si apelamos a la distinción ya clásica entre *relato*

---

<sup>35</sup> En efecto, si relato primero es la novela, relato segundo es la narración que efectúa el propio Urbanil de su sueño, y dentro de ésta, relato tercero es el *oraculum* narrativo predictivo a cargo de Polinarda.

–el enunciado o discurso narrativo que asume la relación de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos– e *historia* –la sucesión de acontecimientos referidos por el relato<sup>36</sup>–, podemos sentar que *en el plano del relato, el discurso profético se subordina al macrodiscurso –la novela– que lo contiene, pero en el plano de la historia, es la novela la que se subordina a la profecía que predetermina, genera, guía y reordena los acontecimientos de su argumento.*

En este segundo *oraculum* de Polinarda afloran, como en el primero, diversos tópicos cortesés. La elección misma del alocutario, Urbanil, debe entenderse en relación con la figura cortés del confidente de amores. La figura del confidente y/o mensajero nace como consecuencia de la necesidad de mantener en el máximo secreto la relación amorosa. Sólo dura y se sostiene un amor si no se lo divulga<sup>37</sup>, y el confidente es entonces el encargado de mantener discretamente un canal de comunicación entre amantes que no pueden manifestar públicamente su relación. Así, con otras virtudes como la lealtad y el ingenio para sortear obstáculos, el confidente y mensajero debe poseer la capacidad de guardar los secretos de sus mandantes. *Amantium noli existere propalator*, reza el décimo precepto de amor de Andreas Capellanus (*De Amore*, I vi 156), y el mismo autor añade que, en beneficio precisamente del secreto, no es conveniente tener demasiados confidentes –*Amoris tui secretarios noli plures habere* (I vi 156)–; poco después, Andreas precisa la cantidad aconsejable en tres: uno del caballero, otro de la dama, y un tercero en común o *internuntium*<sup>38</sup>. La misión de confidente de Urbanil apenas ha comenzado al momento de tener su sueño, y se ha referido a la incipiente relación de Palmerín y Laurena;

<sup>36</sup> GENETTE. Ob. cit., 71ss.; TODOROV. “Las categorías del relato literario”. En: AA.VV. *Análisis estructural del relato*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982, pp. 157–158ss.

<sup>37</sup> Así lo estipula reiteradamente Andreas Capellanus en su *De amore: Qui suum igitur cupit amorem diu retinere illaesum, eum sibi maxime praecavere oportet, ut amor extra suos terminos nemini propaleatur, sed omnibus reservetur occultus. Amor enim postquam ad plurimum coepit devenire notitiam, statim naturalia deserit incrementa et defectum prioris status agnoscit* (II i 288). *Finitur quoque amor, postquam evidenter fuerit propalatus atque inter homines divulgatus* (II iv 300). *Amor raro consuevit durare vulgatus* (II viii 362).

<sup>38</sup> *Dicimus enim quod coamantium personis exceptis tribus aliis potest amor licite propalari personis. Nam permittitur amatori sui amoris secretarium invenire idoneum, cum quo secrete valeat de suo solatiari amore, at qui ei, si contigerit, in amoris compatiatur adversis. Sed et amatrici similem conceditur secretariam postulare. Praeter istos internuntium fidelem de communi possunt habere consensu, per quem amor occulte et recte semper valeat gubernari. Praedicti ergo secretarii de communi amantium voluntate dominas tenentur adire, ubi tale emergerit negotium, eisque recitare quod contingit, amantium qui litigant personis penitus non expressis.* (II vi 318–320).

tras la airada intervención de Polinarda esta relación se interrumpe inmediatamente, pero el rol de confidente y mensajero del enano le será reconocido y conservado cuando Polinarda se corporice y se convierta en la definitiva amada, amante y esposa –en ese orden cronológico– de nuestro héroe.

El otro tópico cortés presente en el sueño es el de los celos, íntimamente relacionado con el de la lealtad amorosa. El código de cortesía impone la más absoluta fidelidad a la persona amada, y autoriza expresamente los celos como arma guardiana de esa fidelidad. Para Andreas Capellanus, *qui non zelat amare non potest* (*De Amore*, I vi 202). Este principio es reiterado insistentemente por el autor, para quien los celos deben ser llamados “madre del amor”, ya que lo nutren y hacen crecer<sup>39</sup>, y quien dedica al tópico las leyes segunda, vigesimoprimeras y vigesimosegunda de sus reglas de amor<sup>40</sup>. La Polinarda onírica que amenaza a Urbanil y reprende a Palmerín es, pues, una típica amante cortés celosa, y la explosión de sus celos llevan el propósito, que acabamos de ver, de acrecentar la fuerza de ese amor que ve amenazado por la aparición de “otra”<sup>41</sup>. La doncella ejerce además su rol cortés de señora y mandante superior, y ordena a Palmerín enmendar su yerro; por cierto, al ordenárselo a través de Urbanil está comisionando como mensajero al enano, y consagrándolo tal antes en el sueño que en la realidad: cuando Polinarda y Palmerín entablen una relación amorosa real y Urbanil sea convocado como mensajero y confidente, una vez más, como hemos visto respecto de los grandes ejes temáticos del amor y el linaje, será la realidad la que se conforme con la norma establecida en el sueño.

Al despertar Urbanil y referir a su señor lo soñado, éste reacciona inmediatamente, admite su culpa y se dispone a acatar los mandatos de su verdadera señora. Abandona a Laurena, parte en decidida búsqueda de Polinarda y logra averiguar dónde encontrarla (XXVII 95–96). En posesión de este dato, pero sin haberse producido aún el encuentro, Palmerín conoce al profeta y caballero Adrián, quien antes

<sup>39</sup> *Amor praeterea tunc quoque sumit augmentum, quum alterum amantium zelotypia vera detentat, quae quidem nutritur vocatur amoris.* (II ii 292).

<sup>40</sup> II. *Qui non zelat amare non potest [...]. XXI. Ex vera zelotypia affectus semper crescit amandi. XXII. De coamante suspicione percepta zelus et affectus crescit amandi.* (II viii 362).

<sup>41</sup> El amor cortés no tolera la existencia de dos objetos amados. *Finitur quoque amor novo superveniente amore, quoniam affectioni nemo se potest colligare duorum* (ANDREAS CAPELLANUS, *De amore*, II iv 300). *Ipsius enim amoris naturali ac generali traditione docemur, neminem posse vere duplici amore ligari* (Id., II v 380). *Nemo duplici potest amore ligari [...]. Verus amans alterius nisi sui coamantis ex affectu non cupit amplexus* (II viii 362).

de morir le ratifica que Polinarda se encuentra en la corte de Alemania, y le revela que él ha sido “causa de vuestro cuydado”, enigmática confesión que el narrador se ocupa de glosar:

E sabed que este Adrián, conociendo la gran bondad de Palmerín por su saber e del alto linaje de donde venía, le fizo ver en sueños todas las cosas que havéys oydo de Polinarda, pensando que en Palmerín sería bien empleada la bondad e fermosura de aquella donzella. (*Palmerín*, XXVIII 102).

Estamos pues en presencia de algo más que un profeta, estamos ante un mago con poderes tan extraordinarios que alcanzan no sólo al conocimiento del futuro, sino inclusive al manejo de los medios necesarios para comunicar ese conocimiento provocando sueños en las mentes de las personas involucradas en el futuro anunciado. Uniendo y relacionando los datos de los sueños con esta confirmación verbal de Adrián más otras informaciones propias, Palmerín logra por fin encontrarse personalmente con Polinarda en la corte de Alemania (XXX 109–110).

#### III.4. EL SUEÑO DE NETRIDO

La muger de Netrido se fizo luego preñada, de que fueron todos muy alegres. E tres días antes que pariese, Netrido soñó un sueño muy maravilloso, que le parecía que estava en una casa cerrada muy oscura e sentía gran cuyta en verse allí encerrado, que no sabía qué fizesse, e dava muy grandes bozes a su muger que le ayudasse a salir de allí: e parecíale que ella venía a él e traya un niño en los braços y era tan fermoso que le parecía que le salían rayos de sol de la cara que alumbraban la casa oscura adonde él estava, e parecíale que dezía su muger: –«Netrido, mi señor, alegraos con este fijo, que sabed que él vos ha de tornar al estado que perdistes, e la silla por donde fuerdes desterrado él vos fará tornar assentar en ella con gran grande honrra e pondrávos corona de oro en la cabeça, que será quitada de aquel que vos desterró».– E parecíale que era el más alegre del mundo con aquellas palabras. E tomava al niño en sus braços e dezíale: –«Fijo, ruego a Dios que sean verdaderas las palabras de vuestra madre e tornéys alegre el corazón de vuestro padre, pues atán sin razón fue desterrado del reyno de su padre».– E teniendo el niño en los braços, parecíale que venía un hombre muy feo e gelo arrebatava y él con

gran plazer dávale bozes, que gelo tornasse. E con esto despertó a su mujer, que cabe él estava; la qual fue muy espantada e rogóle que dixesse qué havia que tal cuyta sentía. El le contó todo el sueño e ella le dixo que esperava en Dios que así sería como él havia soñado. E passados tres días la buena dueña parió un fijo muy fermoso. Todos fueron muy ledos con él e fizieron gran fiesta en su bautizo e pusieronle nombre Frisol. (*Palmerín*, XLIV 156–157).

Si en los *oracula* anteriores estábamos frente a relatos de segundo o tercer grado que adelantaban –y al hacerlo, generaban– acontecimientos del relato primero, aquí estamos frente a una analepsis –retrospección– en el plano del relato primero, en la que se incluye un relato de segundo grado –el *oraculum* del sueño– que constituye una prolepsis o prospección, con lo cual el esquema diegético se complica hasta adquirir los contornos de lo que llama Genette una *anacronía compleja*<sup>42</sup>, concretamente, una analepsis que incluye una prolepsis. Para mejor explicarlo, y para acabar de echar luz incluso sobre el anterior sueño de Urbanil, intentaremos un análisis comparativo del modo en que ambos se relacionan con el macrodiscurso y con la historia referida por éste.

En el capítulo XLIII, en el contexto de las Cortes de Francia, Palmerín es desafiado por el caballero Frisol; como ambos combaten sosteniendo la belleza de Polinarda, empatan. Se produce entonces un corte narrativo, y los capítulos XLIV y XLV se consagran a una retrospección que nos informa de los orígenes familiares, el nacimiento, la infancia y los antecedentes de Frisol. Esta retrospección no constituye un relato segundo, porque no es un personaje sino el mismo narrador extradiegético del relato primero quien la relata; se trata sí de lo que llama Genette *analepsis*, esto es, una anacronía consistente en la evocación de acontecimientos anteriores al punto

---

<sup>42</sup> *Dès nos premières micro-analyses, nous avons rencontré des exemples d'anachronies complexes: prolepses au second degré dans le segment emprunté à Sodome et Gomorre (anticipation de la mort de Swann sur anticipation de son déjeuner avec Bloch), mais aussi analepses sur prolepses (rétrospection de Françoise à Combray sur cette même anticipation des obsèques de Swann), ou au contraire prolepses sur analepses (par deux fois dans l'extrait de Jean Santeuil, rappels de projets passés) [...]. Mouvement inverse, rapel anticipé, détour non plus par le passé mais par l'avenir, à chaque fois que le narrateur expose d'avance comment il sera plus tard informé après coup d'un événement actuel (ou de sa signification) [...]. (GENETTE. Ob. cit., pp. 116–117).*

de la historia en el cual se encuentra el relato primero<sup>43</sup>. Dentro de esta analepsis –y siempre, como decimos, en el plano del relato primero– se incluye la narración de un sueño habido por Netrido, padre de Frisol; a diferencia del sueño de Urbanil, que era narrado por éste al despertar y constituía por tanto un nivel distinto de relato, el sueño de Netrido es relatado por el mismo narrador extradiegético y en tercera persona que toma a su cargo el relato primero de la novela con la analepsis que da cuenta de los antecedentes de Frisol. Finalmente, dentro de ese sueño relatado en tercera persona se incluye un *oraculum* narrativo y predictivo, a cargo de la mujer del soñador Netrido, y este *oraculum* sí constituye, respecto del bloque novela/analepsis/sueño, todo él caracterizado como relato primero, un relato segundo; como este relato segundo se organiza sobre la base de verbos indicativos futuros que refieren acontecimientos venideros de la historia, podemos considerarlo una *prolepsis*, esto es, una evocación o narración adelantada de acontecimientos posteriores al punto de la historia en el cual se encuentra el relato primero<sup>44</sup>. En consecuencia, y concluyendo, estamos en presencia de tres relatos; el relato A, identificado con la novela de Palmerín, se abre momentáneamente para dejar paso a un relato B, que narra los antecedentes de Frisol y que constituye una analepsis respecto de A, pero que forma con éste un solo y único nivel de diégesis, un nivel primero a cargo de un narrador extradiegético y heterodiegético<sup>45</sup>; una de las instancias del relato B, el sueño de Netrido, incluye a su vez un relato C, el *oraculum* dicho por la mujer de Netrido, y éste sí constituye un relato segundo, ya que está a cargo de un personaje de la historia primera correspondiente al nivel del relato AB, si bien no actúa ya como personaje de la historia segunda que él mismo narra en el relato C –esto quiere decir, es un narrador intradiegético y heterodiegético–.

Comparemos ahora este esquema con el del sueño de Urbanil. Tenemos en relación con él, también, tres relatos; el relato A se identifica con la novela de Palmerín y se abre para dar paso a un relato B, identificado con el sueño del enano, pero aquí A y B ya no están en un mismo plano de diégesis, ya no conforman conjuntamente el relato primero, porque el sueño de Urbanil, a diferencia del de Netrido, no es referido por el mismo narrador extradiegético y heterodiegético de la novela, sino por el propio soñador, esto es, por un personaje del relato primero que asume el rol de narrador de un relato de segundo grado que lo involucra a su vez como personaje, lo cual lo convierte en narrador intradiegético y homodiegético; este relato B de segundo grado, a su vez, incluye un relato C de tercer grado, el *oracu-*

---

<sup>43</sup> *Ibíd.* pp. 82ss.

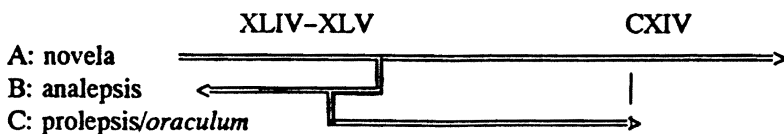
<sup>44</sup> *Ibíd.* pp. 82, 105–114.

<sup>45</sup> *Ibíd.* pp. 252–256.

*lum* de Polinarda, que por ser personaje del sueño de Urbanil –esto es, personaje del relato segundo– y por narrar a su vez hechos venideros que la involucran como actante, opera como narradora intradiegética y homodiegética. El siguiente cuadro sintetiza la naturaleza de ambos sueños y la distinta manera en que ambos se relacionan con el macrodiscurso –la narración primera de la novela–:

	Sueño de Urbanil	Sueño de Netrido
<b>A: novela</b>	relato primero narrador extra–hetero	relato primero narrador extra–hetero
<b>B: sueño</b>	relato segundo narrador intra–homo	relato primero narrador extra–hetero
<b>C: oraculum</b>	relato tercero narrador intra–homo	relato segundo narrador intra–hetero

Decíamos también que el sueño de Netrido y su contexto suponen una anacronía compleja; si el corte narrativo de los capítulos XLIV y XLV, como queda dicho, representa una evocación de hechos anteriores al punto de la historia de la novela en que se inserta, o *analepsis*, y esta *analepsis* incluye el relato de un sueño en cuyo seno se ubica un *oraculum* que constituye una evocación de hechos posteriores al punto de la historia en que se inserta, o *prolepsis*, el juego temporal se sutaliza hasta el punto de avanzar dentro del retroceso, mediante el recurso de la *prolepsis* dentro de la *analepsis*. Nótese bien, empero, que los alcances de la *prolepsis* logran trascender con mucho los marcos de la *analepsis*: la mujer de Netrido profetiza en su *oraculum*, esto es en C, que su marido recuperará el trono perdido con la ayuda de Frisol, y este anuncio se verifica no en hechos contenidos dentro de la *analepsis* de los capítulos XLIV y XLV, esto es en B, sino en hechos narrados en CXIV 392–395, esto es en A. La novela incluye una *analepsis* y la *analepsis* incluye una *prolepsis*, pero esta *prolepsis* no refiere hechos de la *analepsis* en la que se inserta, sino que, saltándola, refiere acontecimientos del desarrollo ulterior de la novela. Gráficamente:



Pero la complejidad del juego temporal no para aquí, porque si bien hasta ahora sólo nos hemos referido al *oraculum* de la mujer, basta leer el sueño de Netrido para advertir que no consiste únicamente en un *oraculum*, sino en un mixto *oraculum/somnium* en cuanto a su clase, y en un mixto *commune/publicum* en cuanto a su especie<sup>46</sup>. La alegoría que configura al sueño como *somnium* echa mano de algunas imágenes arquetípicas, como el recinto oscuro y cerrado como símbolo de angustia y zozobra, la luminosidad solar del rostro del recién nacido Frisol como emblema de su futura vida heroica, y la iluminación de la casa oscura por parte de la luz del niño como imagen profética de la angustia paterna que será remediada por acción del hijo. Se trata de imágenes que no son interpretadas porque gozan de la suficiente claridad como para ser entendidas sin mediación de explicaciones, pero su carácter alegórico es innegable, y por tanto constituyen *somnium*. Sin embargo, otras imágenes hay cuya alegoría no es tan clara y merecerían una interpretación que, de todos modos, no se consigna; después de las palabras de la mujer, un hombre feo llega para raptar al niño, y llama la atención comprobar que ningún rapto ocurre en la vida de Frisol, a no ser que deba entenderse como tal el acoso y las ofensas de sus dos envidiosos hermanos, que obligan finalmente al joven a abandonar su casa<sup>47</sup>. En todo caso, este alejamiento de Frisol sí ocurre dentro de la analepsis de los capítulos XLIV y XLV, como también ocurre, claro, dentro de esa analepsis el nacimiento del futuro caballero, hecho emblematizado en el sueño mediante la aparición en la casa cerrada y oscura del luminoso niño. Comprobamos así que, en tanto los hechos profetizados por el *oraculum* anclan en la historia mayor de la novela, los hechos profetizados por las imágenes del *somnium* tienen una amplitud mucho menor y anclan dentro de la misma analepsis. La gran riqueza formal y las cuidadas sutilezas técnicas que ponen de manifiesto estos complejos ensamblajes narrativos, tanto en el caso de este sueño de Netrido cuanto en el caso del sueño de Urbanil, o de los anteriores, no hacen sino revelar que el empleo del tópico de la profecía onírica no ha sido encarado mecánicamente ni estereotípicamente por el, como vamos viendo, diestro autor del *Palmerín de Olivia*, sino con el propósito evidente de servirse del recurso como medio a la vez organizador de la trama y dinamizador del discurso narrativo.

---

<sup>46</sup> Es *commune* porque los hechos revelados involucran los destinos del soñador Netrido y de su hijo Frisol; es *publicum* porque la anunciada recuperación del trono de Netrido repercute en la esfera pública del estado.

<sup>47</sup> La idea y el emblema alegórico del rapto tal vez se deba a la gravitación del *topos* mítico del héroe niño abandonado o alejado a la fuerza de su lugar de nacimiento, o inclusive al peso de antecedentes más concretos y cercanos como el rapto —y éste sí, real y nada alegórico— del niño don Galaor, hermano de Amadís (RODRÍGUEZ DE MONTALVO. Ob. cit., I iii 265–267).



## III.5. EL SUEÑO DE LEONARDA

–Amigo –dixo Leonarda [a Frisol]–, a las mayores cuytas acorre Dios. Tened esperança en El, que en esta montaña seréys guarido de vuestro mal.

Y esto dezía ella porque aquella noche había soñado que fallava un hombre muy maldoliente y, estando ella en gran pensamiento cómo lo remediaría, parescíale que vía una dueña muy fermosa que le dava una yerva e dezíale: –«Fija, con esta yerva sanarás al doliente que fallaste. E mira que por él no me pierdas a mí, que mucho te amo por ser limpia».– E aquella yerva que la dueña le dava conocíala muy bien. E como vido Leonarda que su sueño era verdadero, fue muy leda e tomó a Frisol en sus braços e limpióle el rostro de las lágrimas e díxole:

–Amigo, venid conmigo, que Dios vos traxo a este lugar para vuestro bien. (*Palmerín*, XLV 159).

Seguimos dentro de la analepsis de XLIV–XLV, y vamos ahora a enfrentarnos con otra anacronía compleja, esta vez una analepsis dentro de otra analepsis; en efecto, Frisol padece una extraña enfermedad, semejante a la lepra, y en ese estado se encuentra con la labradora Leonarda, quien logra curarlo gracias a las instrucciones recibidas durante un sueño. Este sueño, empero, se relata –siempre por el narrador extradiegético– como una retrospección respecto del momento del encuentro entre el enfermo y su curadora: es por tanto una analepsis segunda incluida en la analepsis primera que cubre los capítulos XLIV–XLV, más, a su vez, la inclusión de una prolepsis –el *oraculum* de la dueña– dentro de la analepsis segunda, que refiere hechos que se verificarán en la analepsis primera. Nuevo ejemplo, como se ve, de preciosismo técnico narrativo.

El sueño de Leonarda es un mixto *visio/oraculum*: la visión del “hombre muy maldoliente” se corresponde claramente con los hechos de la realidad, y tras esa *visio* se ubica el *oraculum* de la “dueña muy fermosa”; en el plano de la historia todo el sueño es prospectivo, pues Leonarda lo tiene cuando aún no ha hallado a Frisol, pero en el plano del relato, por referirse cuando ese encuentro ya ha tenido lugar, el sueño es prospectivo solamente en lo que toca al *oraculum* –la curación de Frisol–, en tanto es retrospectivo en la inicial *visio* –el encuentro del enfermo y la sanadora–. Desde el punto de vista de la especie, el sueño es *commune*, pues involucra a la vez a la soñante y al caballero enfermo.

## III.6. EL SEGUNDO SUEÑO DE PALMERÍN

Como Palmerín se echó en su lecho, estuvo pensando en todas las cosas que con su señora avía pasado e cómo estava tan lejos amortescido. E como tornó en sí despertó con grandes gemidos e estuvo gran pieça que no pudo dormir. E como le vino el sueño soñava que, andando a caça por la floresta, que salía a él un león, el más grande e fiero qu'él jamás vio, que le echava las uñas tan bravamente que le rumpía toda su loriga; e avía con él una batalla muy fiera que aduro lo podía vencer; e víase tan aquejado que Trineo le sentió su aquejamiento e despertólo [...]. (*Palmerín*, LVI 194).

Estamos aquí frente a un sueño de referencia equívoca, y las dificultades que plantea el establecimiento de su exacta referencia repercuten también en la delimitación de la clase a que pertenece. No pueden haber dudas acerca del carácter intratextual y prospectivo del sueño, pero varias son las posibilidades a la hora de localizar esa referencia textual futura. Si entendemos las imágenes del sueño como *visio*, esto es, si nos damos a la búsqueda de un episodio que nos muestre, tal como lo indica el sueño, a Palmerín en lucha contra uno o varios leones, encontramos en LXIV 215–216 un combate de esas características: nuestro héroe está empeñado en el rescate de una doncella prisionera de un mal caballero, y para rescatarla debe penetrar en un castillo tras derrotar a dos leones encantados y a un gigantesco pez. ¿Pueden ser estos dos leones la referencia del sueño? Aun admitiendo que sí, y haciendo abstracción del hecho de que en el sueño el león es uno y aquí son dos, algunos capítulos después, en LXXIX 265–266, otro episodio similar podría reclamar para sí la verificación de la profecía onírica. Estamos ahora en tierras del Soldán de Babilonia, donde Palmerín ha perdido a sus compañeros y ha matado a algunos caballeros turcos que lo habían atacado; el Soldán ha prometido a los familiares de estos muertos castigar al matador, y arroja a Palmerín a los leones, pero el héroe logra ultimar a tres de ellos, y el resto ni siquiera lo asalta. En nuestra opinión, ni este episodio de los tres leones ni el anterior de los dos corresponden a la referencia del sueño, y no tanto porque el sueño hable de un león y no de dos o de tres, sino porque ambos episodios se alejan demasiado del momento del sueño, y cuando se da el caso de que la verificación de una profecía ocurra alejada de su enunciación, suele incluirse una breve referencia anafórica a dicha enunciación, una analepsis repetitiva, para que el lector recuerde el anuncio y logre asociarlo con los hechos que en el presente se narran. Nada de esto sucede ni en LXIV 215–216 ni en LXXIX 265–266. Pero aun así, no es éste el argumento principal que nos induce a rechazar estas referencias, puesto que, en razón del carácter claro de la imagen

onírica y de su exacta correspondencia con las luchas contra leones que se narran, bien podría confiarse en una identificación automática y en un recuerdo instantáneo por parte del lector, con lo cual estaría eximida la novela de incluir cualquier referencia anafórica al anuncio. Hay, en cambio, algunos datos contextuales que nos acaban de convencer acerca de que la verdadera referencia del sueño no son estos leones reales sino otro tipo de atacante, aludido en el sueño mediante una imagen puramente alegórica de león. Si bien leemos, Palmerín sueña que un león le sale al paso “andando a caça por la floresta”; ni los dos leones encantados del castillo, ni los tres leones de Babilonia atacan a Palmerín en el contexto de una caza, y sí, en cambio, se relaciona con ella el gigante Franarque que, al día siguiente de tener Palmerín su sueño, rapta a la reina inglesa y a su hija la princesa Agriola. En efecto, al despertar de su sueño Palmerín refiere lo soñado a Trineo y le manifiesta que “otro día quería yr armado a la caça”, lo cual sugiere que el caballero no ha echado en saco roto la advertencia onírica. Ya de mañana, el rey inglés se extraña al ver a Palmerín y a Trineo armados como para un combate cuando en realidad sólo van de caza, y pregunta la razón de esa actitud, a lo que responden los amigos que “no sabían lo que caeescería en la caça, que querían yr aparejados”. La caza se desarrolla al cabo sin problemas, pero “tornándose muy alegres della”, todos oyen grandes voces de alboroto, y finalmente un escudero acude con la nueva de que el gigante Franarque se lleva por fuerza a la reina y a Agriola (LVII 194). Por supuesto, Palmerín corre tras el raptor, lo alcanza, lucha con él, lo derrota tras brava batalla, y libera a las cautivas (LVII 195–198). Ésta es en nuestra opinión la correcta referencia del sueño, ya que el gigante, como el león, lucha contra Palmerín en el contexto de una caza, caza a la cual ya había acudido nuestro caballero debidamente preparado en virtud precisamente de la advertencia recibida en el sueño. En consecuencia, la imagen del león no se corresponde latamente con la realidad profetizada, sino alegóricamente; el león es una alegoría del gigante Franarque, y por tanto debemos clasificar al sueño de Palmerín no como *visio* sino como *somnium*, y especificarlo como *proprium*, ya que el futuro predicho sólo atañe al soñante<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> María Carmen Marín Pina señala otra referencia para este sueño: “Tras los sueños de su señora Polinarda, Palmerín tiene un inquietante *somnium* referido a su inminente lucha con su enemigo Frisol, que no logra interpretar y que el autor tampoco se ocupa de aclarar [...]”. (MARÍN PINA, M. C. *Edición y estudio*, p. 290). La interpretación de Marín Pina es atendible; el león se condice muy bien como imagen alegórica de Frisol, ya que ambos connotan un cierto simbolismo solar –recordemos que en el sueño de Netrido “parescía que le salían rayos de sol de la cara” al recién nacido Frisol, cuyo nombre mismo refiere una clara relación con el astro–, y además en el combate que Palmerín sostiene con Frisol (LXI 208–209) hay una expresa referencia a que ambos “desfazíanse las lorigas”, dato que se corresponde con lo aparecido en el sueño, donde el león “le rumpía toda su loriga” a nuestro héroe. Sin embargo,

### III.7. EL SUEÑO DEL MAL CABALLERO

[...] E falláronla [a la doncella hija de la dueña, prisionera del mal caballero] muy maltrecha, porqu'el cavaleiro la avía muy malamente ferido aquella mañana, porque avía soñado que vía a la dueña, madre de la donzella, venir con un cavaleiro que le sacava la donzella de su poder [...]. (*Palmerín*, LXIV 217).

Poco hay para decir de este sueño. Hicimos referencia a propósito del sueño anterior a un mal caballero que mantenía prisionera a una doncella en su castillo, para liberar a la cual debía Palmerín combatir con dos leones encantados. Pues bien, es ese mismo caballero malvado quien sueña aquí lo que está a punto de suceder: la llegada de la madre de la doncella y de Palmerín con el propósito de liberarla, cosa que se cumple en el mismo capítulo LXIV 217. El sueño es, por la exacta correspondencia entre sus imágenes y la realidad referida, una *visio*, y puesto que involucra al soñador y también a su atacante Palmerín y a la madre de su cautiva, es de especie *commune*.

### III.8. EL TERCER SUEÑO DE PALMERÍN

Palmerín fazía esto [disponía enviar mensaje al Emperador de Alemania con el anuncio de su pronta ida allí] porque la noche antes avía soñado a su señora Polinarda e viala muy triste e dezíale: –«Amigo, ¿qué faré, que me quieren apartar de vos?»– Y este sueño le dio gran pena y acordó de embiar su enano por escribirle con él. (*Palmerín*, LXIX 238).

Nuevamente habla Polinarda a su enamorado desde un sueño, pero a diferencia de los sueños anteriores el conocimiento que Palmerín tiene de su señora es ahora bastante más que onírico, pues ya la ha encontrado y ha establecido formalmente con ella un servicio de amor cortés. El héroe está todavía en tierras inglesas, cubriéndose de gloria con sus hazañas, pero decide repentinamente apurar su regreso a Alemania incitado por el peligro que Polinarda le revela en este sueño. Se trata,

---

retendremos nosotros como la referencia más probable la correspondiente a la lucha con el gigante Franarque, porque su relación con el contexto de la caza –caza a la cual acude Palmerín, según mencionamos, con el confeso pensamiento de que en ella ha de verificarse su sueño– nos parece determinante.

evidentemente, de un *oraculum* de especie *alienum*, pues si bien el soñante Palmerín se vería afectado de cumplirse lo anunciado, esto es, padecería el apartamiento de Polinarda, no aparece explícitamente como actante del sueño, sino apenas aludido como alocutario del *oraculum*.

El anuncio es intratextual prospectivo, pero su verificación ocurre sólo a medias. En el capítulo LXXII llega a Alemania una embajada francesa, con la propuesta de casar a la princesa Polinarda con el hijo del rey Francés, Luymanes; el emperador alemán acepta en principio —he aquí el peligro de apartamiento advertido a Palmerín por Polinarda, en sueños—, pero debido a los ruegos de la princesa accede a retrasar una decisión definitiva al respecto hasta el regreso de Trineo de Inglaterra. Como sabemos, ese regreso se retrasará casi *ad infinitum*, debido a una serie de peripecias que desvían a Palmerín y a Trineo de su viaje de regreso y generan un cúmulo de aventuras por tierras lejanas, y por tanto la boda de Polinarda y Luymanes no llega a celebrarse. En consecuencia, podemos concluir que el *oraculum* se ha verificado en cuanto ha ocurrido un *perigo real* de apartamiento, pero no se verifica en cuanto ese peligro no llega a devenir realidad. En todo caso, importa advertir que otra vez, como en los anteriores *oracula* de Polinarda, el sueño actúa como generador y motor de la acción a nivel del relato primero, ya que incita y decide a Palmerín a apresurar su regreso a Alemania, con lo cual posibilita indirectamente la peripecia que sufre la nao que lleva de regreso al héroe al ser capturada por naves turcas, peripecia que a su vez actúa como causa de una serie de aventuras por tierras del Soldán de Babilonia y en la Isla de Malfado, aventuras que configuran, finalmente, una enorme porción del material fáctico de la historia. Vemos así que el sueño ha *rectificado* la acción principal de la novela, y al hacerlo la ha *reorientado* y, en suma, *enriquecido*. Por último, nos cabe recordar que el temido peligro de apartamiento de Polinarda y Palmerín responde a uno de los tópicos de toda relación cortés, concebida siempre como ardua y constantemente puesta a prueba por obstáculos y dificultades de todo tipo. Para Andreas Capellanus tanto más grande deviene el amor cuanto mayores son las dificultades que enfrenta:

*Qualiter autem perfectus amor valeat augmentari breviter tibi curabimus indicare. Et quidem imprimis dicitur augmentari, si rarus et difficilis inter amantes visus interveniat et oculorum aspectus; quanto etenim maior difficultas accedit mutua praestandi ac percipiendi solatia, tanto quidem maior aviditas et affectus crescit amandi [...]. (De amore, II ii 292).*

La dificultad que acabamos de ver no ha llegado a concretarse, pero el próximo sueño nos presentará un contratiempo más serio aún para los amores de Palmerín y

Polinarda, pues lesiona uno de los pilares del servicio amoroso cortés: la fidelidad.

### III.9. EL CUARTO SUEÑO DE PALMERÍN

E Palmerín dormió el vino que avía bevido e a la mañana parecíale en sueños que vía a su señora muy ayrada contra él e deziále: «¡Ay Palmerín, cómo yerran aquellos que [te] tienen por bueno e leal! Por cierto tú no lo eres pues así me tienes olvidada e no te acuerdas de la gran cuyta que passo por ti. E sobre todo fezísteme aora trayción e más has errado contra aquel alto Señor que te crió. E yo te digo, si luego no te partes de aquí, que jamás te veré ni perdonaré tu yerro.»— E parezíale que deziendo esto le desaparecía e yva muy triste. A Palmerín le parecía que la llamava e le pedía por merced que le perdonasse; ella no se curava d'ello. El tomava tanto pesar que salía de su seso, e començó de dar muy grandes bozes diziendo: «¡Ay cabtivo!, ¿qué faré, que he perdido la gracia de mi señora?»—. E estas bozes no fueron en sueños mas verdaderamente. Despertó llorando muy fieramente e deziendo muy dolorosas cosas. [...] La Reyna [de Tarsis], que no dormía, oyó las bozes e levantóse muy apriessa e traxo velas encendidas e vino a la cámara de Palmerín e fallólo tal como muerto e començólo d'esforçar mucho, e díxole que no creyesse en sueños, que eran vanidades; e estovo allí con él fasta que fue día claro. (*Palmerín*, XCV 308).

Palmerín acaba de entregarse a los amores de la reina de Tarsis, pero lo ha hecho bajo los efectos de la embriaguez, provocada por la misma reina como único medio para obtener los favores del héroe. Ha cometido una evidente infidelidad para con su amada Polinarda, pero no ha sido consciente de su acto; en términos de la moral clásica, ha cometido pecado material, mas no formal. Durante el descanso posterior a esa embriaguez y a ese pecado, la directa ofendida, Polinarda, vuelve a aparecérselle en sueños para recriminarle su falta. El *oraculum* de Polinarda es de especie *commune*, porque involucra al soñante Palmerín y a ella misma, y combina anuncios actuales con prospectivos: es actual la revelación a Palmerín de su pecado, revelación hecha en el mismo momento en que ese pecado está siendo consumado —o inmediatamente después, si queremos exagerar de estrictos y reducir el acto de infidelidad a la sola cópula, que evidentemente ya ha concluido—, y es prospectiva la amenaza de castigo con que Polinarda concluye su mensaje —“yo te digo, si luego no te partes de aquí, que jamás te veré ni perdonaré tu yerro”—; estamos otra vez frente

a una *comminatio*, frente a una profecía condicional que no se cumple, porque Palmerín enmienda su falta y recupera así la gracia de su señora. Polinarda aparece en este sueño investida de su potestad de superior y mandante, propia de la dama en toda relación cortés, y desde esa superioridad amonesta, exige, ordena y amenaza; se trata de una actitud similar a la que había asumido en el sueño de Urbanil, pues en ambos casos la ira y la amenaza se derivan de un estado de celos motivado por la infidelidad del enamorado, pero en tanto en aquel sueño la infidelidad de Palmerín era apenas un atisbo, en éste se trata de una real deslealtad, si bien atenuada por la inadvertencia del inconsciente pecador.

Sobresaltado por el sueño, por la terrible amenaza de abandono de su amada y, sobre todo, por la revelación que ésta le ha hecho de una infidelidad de la que el héroe no ha sido en rigor responsable, Palmerín despierta llorando y dando voces, lo cual motiva el extraño consuelo de la reina de Tarsis, quien “començólo d'esforçar mucho, e díxole que no creyesse en sueños, que eran vanidades”. Es evidente la intención de contrastar esta calificación con una realidad que por sí sola prueba lo contrario; el lector está comprobando fehacientemente, en el mismo momento en que la reina proclama la vanidad de los sueños, que al menos este sueño concreto no ha sido vano, y que ha revelado una verdad. Esta especie de ironía proviene, muy probablemente, de un episodio del *Amadís* en donde un sabio clérigo, quien resulta ser al cabo el único de los tres consultados que logra interpretar un sueño alegórico del rey Perión, se apresura a advertir: “—Señor, los sueños es cosa vana, y por tal deven ser tenidos, pero pues vos plaze en algo éste vuestro tenido sea, dadnos plazo en que lo ver podamos”<sup>49</sup>. En nuestro caso del sueño de Palmerín, la afirmación de la reina de Tarsis debe ser entendida, nos parece, más a la luz del interés o la conveniencia que de una posición teórica o ideológica al respecto: la reina declara la vanidad de los sueños no porque sinceramente crea o sostenga tal tesis, sino para alejar de Palmerín toda sospecha acerca de la engañosa seducción de que lo ha hecho objeto. Por lo demás, y al margen del evidente e inmediato antecedente

---

<sup>49</sup> RODRÍGUEZ DE MONTALVO. Ob. cit., I ii 250. Suárez Pallasá repara en la falta de concordancia que se observa entre el sujeto y el verbo de la frase “los sueños es cosa vana”, y deduce que debió existir en el original un infinitivo subjetivo *soltar*, con lo cual la frase resultante, “[soltar] los sueños es cosa vana”, cambia totalmente su sentido. Ya no se afirma la vanidad de los sueños, sino la vanidad o inutilidad de interpretarlos; se reconoce que un sueño pueda decir verdad, esto es, que pueda ser profético, pero se niega importancia al conocimiento de esa verdad, en un acto de sumisión y entrega casi ciegas a los designios divinos, que indefectiblemente han de cumplirse al margen de su conocimiento previo por parte de los hombres. (“Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*”, pp. 44–45; cf. GONZÁLEZ, *El estilo profético*, II, pp. 485–499).

amadisiano, la *invectiva in somnia* constituye casi un *topos* cuyas raíces se hunden en el Antiguo Testamento, donde conjuntamente con la infinidad de ejemplos que proclaman la posibilidad y factibilidad de la profecía onírica ocurren otros que explícitamente previenen contra todos aquellos sueños –los más, claro– que no sean directamente enviados por Dios<sup>50</sup>. En todo caso, queda dicho que sostener la vanidad de los sueños no es en la reina más que un acto de fingida conveniencia, cuya veracidad queda irónicamente desmentida por el contexto.

### III.10. EL SUEÑO DE POLINARDA

E después que estovieron alguna pieça hablando, echáronse en su lecho e allí descansaron de los mortales desseos que ambos avían passado. E teniendo Polinarda en los braços a Palmerín, díxole:

–Ay mi verdadero amigo, ruégoos que me digáys si por essas tierras que vos anduvistes si me fezistes algunas trayciones. Que yo vos digo en verdad que no ha mucho tiempo [que estando echada en mi lecho soñé un sueño] espantoso para mí: que vos veyá en un lecho echado con una dueña que tenía una corona de oro en la cabeça y era muy fea a maravilla; e yo, quando así vos veyá, deziavos cosas muy estrañas porque la dexásedes e veniésedes para mí; e aquella Reyna me respondía: –«Sábete, Polinarda, que aunque a ti te pese, Palmerín me dexará parte de su coraçón».– Yo quando aquello oya llorava mucho de coraçón, e vos quando me víades levantávadesvos de cab'ella muy apriessa e veniadesvos para mí. E así desperté con la mayor cuyta del mundo.

Palmerín, que este sueño oyó, maravillóse mucho e pensó en su coraçón que la Reyna de Tarsis le avía engañado aquella noche

---

<sup>50</sup> Basten los dos textos siguientes: *Vana spes et mendacium viro insensato; et somnia extollunt imprudentes. Quasi qui apprehendit umbram et persequitur ventum, sic et qui attendit ad visa mendacia. Hoc secundum hoc visio somniorum, ante faciem hominis similitudo hominis. Ab immundo quid mundabitur? Et a mendace quid verum dicetur? Divinatio erroris, et auguria mendacia, et somnia malefacientium, vanitas est; et sicut parturientis, cor tuum phantasias patitur. Nisi ab Altissimo fuerit emissa visitatio, ne dederis in illis cor tuum; multos enim errare fecerunt somnia, et exciderunt sperantes in illis* (Ecclesiasticus, 34, 1–7). *Haec enim dicit Dominus exercituum, Deus Israel: Non vos seducant prophetae vestri qui sunt in medio vestrum, et divini vestri, et ne attendatis ad somnia vestra quae vos somniatis, quia falso ipsi prophetant vobis in nomine meo; et non misi eos, dicit Dominus* (Ieremias, 29, 8–9).



que le fizo la fiesta y él que se echó con ella; e dixo a Polinarda: –Por la fe que devo a Dios y a vos, que yo no vos fize jamás trayción ni la pensé de fazer acá ni allá, salvo si una Reyna mora, –aquella que vos conté–, no me engañó con sus encantamientos: que una noche estuve fuera de mi seso con el vino que me dio a beber.

Entonces le contó el sueño que él avía soñado.

–Agora no me maravillo –dixo Polinarda– que ella algo no fiziese por vos aver. Pues d'ello de tal manera fue, yo vos lo perdono. (Palmerín, XCVIII 323–324).

Este último sueño profético del *Palmerín de Olivia* presenta varias novedades; por lo pronto, es la primera y única vez que Polinarda, habitual *persona gravis* que pronuncia *oracula* en los sueños de los demás, aparece como soñante; pero también contribuye esta profecía onírica a crear, en paralelo con el anterior sueño de Palmerín y por única vez en la obra, un caso de *sueño doble*.

Urgido en gran medida por la revelación de su sueño, Palmerín ha regresado a Alemania, y tras la extensa ausencia se reencuentra finalmente con Polinarda. Gran habilidad psicológica demuestra el autor, al hacer que los temores y celos de la dama no estallen sino hasta después de haberse celebrado la tan ansiada unión con su enamorado; ocurrida ésta y saciados “los mortales desseos que ambos avían passado”, Polinarda relata su sueño a Palmerín, sueño que le ha revelado a ella exactamente lo mismo que el anterior le había revelado a él, y exactamente al mismo tiempo: la inadvertida relación carnal del héroe con la reina de Tarsis. El sueño resulta retrospectivo desde el punto de vista del relato, porque se narra a modo de analepsis tres capítulos después de narrado el hecho que es objeto de la revelación, pero desde el punto de vista de la historia resulta actual, rigurosamente simultáneo tanto de los hechos revelados cuanto del anterior sueño de Palmerín, que había revelado, por cierto, lo mismo. En cuanto a su clase, es un mixto *oraculum/visio*, ya que a las imágenes claras y unívocamente correspondientes a la realidad se suma un anuncio verbal de la reina de Tarsis, *persona gravis*, que alude a la concepción en su seno de un hijo de Palmerín, Polendos, connotado bajo la expresión simbólica del corazón, o de la parte de su corazón, que el héroe le deja<sup>51</sup>. En cuanto a su especie,

---

<sup>51</sup> La imagen del corazón como significante de un hijo concebido proviene también, al menos como de fuente directa, del *Amadis*, donde el héroe epónimo y su hermano Galaor son aludidos mediante el mismo símbolo en el ya mencionado sueño de su padre Perión. (RODRÍGUEZ DE MONTALVO. Ob. cit., I i 238; I ii 251–252; cf. GONZÁLEZ, *El estilo profético*, II, pp.

el sueño es *commune*, porque los hechos revelados –la infidelidad de Palmerín y el fruto de ella resultante– involucran tanto a la soñante Polinarda cuanto a la emisora del *oraculum*, la reina de Tarsis, y también, claro, al propio Palmerín, que si bien no habla aparece igualmente en el sueño.

Algunos teólogos denominan *sueño doble* a “la revelación [onírica] que al mismo tiempo se presenta a dos personas diferentes”<sup>52</sup>, y citan ejemplos del Nuevo Testamento, como el pasaje de *Hechos* en que Ananías recibe en visión el mandato divino de imponer las manos a Saulo para devolverle la vista, al mismo tiempo que se le revela a Saulo idéntica realidad mediante la visión de Ananías que llega para curarlo<sup>53</sup>; en la visión de Ananías Dios revela mediante un *oraculum* que es una orden, un mandato: ve a Saulo e imponle las manos –el tipo de profecía que llamamos nosotros exhortativa–; en la visión de Saulo, Dios revela mediante una pura *visio* en la que se dramatiza, se mima la llegada de Ananías y la curación. Ambos sueños revelan lo mismo, pero las imágenes y los procedimientos de los sueños son distintos. Lo extraordinario del caso de nuestro *Palmerín*, en cambio, es precisamente que los dos sueños no se limitan a referir una misma realidad, sino que ambos se refieren mutuamente, ambos se incluyen recíprocamente como en un juego de espejos enfrentados. Palmerín y Polinarda sueñan, ambos, imágenes que revelan la infidelidad actual de Palmerín, pero éste sueña en concreto que Polinarda se le aparece para acusarlo y reprenderlo, y Polinarda sueña esta misma imagen del sueño de Palmerín, se sueña a sí misma regañándolo y amenazándolo: “quando ansi vos

---

485–499; íd. “La *Vita Nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*”, pp. 353–368; SUÁREZ PALLASÁ, “Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*”, 37ss.).

<sup>52</sup> *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1964. *The belief in the interpretation is, of course, reinforced by what Tylor calls “double narratives”, namely those in which the experience is mutual. A dreams of B, B (awake or asleep) sees A in the circumstances of the dream.* (LANG, A.; TAYLOR, A.E. “Dreams and sleep”. En: HASTINGS, JAMES (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 2ª ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1930, V 32a). San Agustín (*De civ. Dei*, XVIII, 18, p. 374), relata un caso similar, de dos personas que vieron lo mismo, el uno en sueños y el otro en una visión de vigilia (*Ac per hoc alteri per imaginem phantasticam exhibitum est vigilantí, quod alter vidit in somnis.*)

<sup>53</sup> *Erat autem quidam discipulus Damasci, nomine Ananias: et dixit ad illum in visu Dominus: Anania. At ille ait: Ecce ego, Domine. Et Dominus ad eum: Surge, et vade in vicum qui vocatur Rectus: et quaere in domo Iudae Saulum nomine Tarsensem: ecce enim orat. Et vidit virum Ananiam nomine, introeuntem, et imponentem sibi manus ut visum recipiat. [...] Et abiit Ananias, et introiit in domum: et imponens ei manus, dixit: Saule, frater, Dominus misit me Iesus, qui apparuit tibi in via qua veniebas, ut videas, et implearis Spiritu sancto. (Act. 9, 9–10 y 17; cf. 10, 1 ss. y 11, 8 ss.).*

veya, deziavos cosas muy estrañas porque la dexássedes e veniéssedes para mí". Si se nos perdona el fácil juego de palabras, diremos que Palmerín sueña a Polinarda que sueña a Palmerín que sueña... Espejos enfrentados, en suma.

Pero las imágenes de ambos sueños, o de ambas caras de este sueño doble, más allá de lo que tienen en común, presentan también diferencias, ya que el sueño de Polinarda aporta datos más precisos que le permiten por fin a Palmerín, ahora que los oye referir, acabar de reconocer el pecado que involuntariamente ha cometido. Si su propio sueño había revelado al caballero una enigmática culpa indeterminada, más intuida o sospechada que confirmada, este sueño de Polinarda lo confirma en sus sospechas y le revela la índole concreta de esa culpa. En efecto, la visión de Polinarda sobre Palmerín "echado con una dueña que tenía una corona de oro en la cabeza", y las palabras de reproche que la misma Polinarda dirige a su amado tanto en el sueño de él cuanto en el de ella, permiten a nuestro desorientado héroe atar cabos y concluir con certeza que no sólo no había sido vano su sueño anterior, sino que quien le aconsejaba que lo tomara por tal era precisamente esa dueña con corona con quien ha yacido en el sueño de Polinarda y, por lo visto, también en la realidad. Palmerín cobra entonces plena conciencia de su culpa material, y escudándose precisamente en dicha materialidad, en su inadvertencia y en el estado de embriaguez y de encantamiento bajo el cual lo había puesto su seductora, jura su inocencia formal ante su única y verdadera enamorada; entendiéndolo que no es culpable quien no es consciente, Polinarda, siempre desde su mayestática superioridad de amada cortés, concede graciosamente el perdón. Quien en sueños ha reprendido, amenazado y ordenado, en vigilia perdona, y al hacerlo cierra no solamente el incómodo episodio de la infidelidad forzada de Palmerín, sino toda una etapa en su relación cortés con el héroe, relación que en adelante ya no se servirá de sueños sino de más palpables realidades.

#### IV. CONCLUSIONES

Acabado nuestro recorrido por los diez sueños proféticos del *Palmerín*, quizá convenga plasmar en un cuadro la clasificación resultante de la aplicación a dicho *corpus* de las distintas categorías de Macrobio.

SUEÑO	CLASE	ESPECIE
1) sueño de Griana	<i>oraculum-somnium</i>	<i>proprium</i>
2) 1º sueño de Palmerín	<i>oraculum-visio</i>	<i>commune-publicum</i>
3) sueño de Urbanil	<i>oraculum</i>	<i>commune</i>
4) sueño de Netrido	<i>oraculum-somnium-visio</i>	<i>commune-publicum</i>
5) sueño de Leonarda	<i>oraculum-visio</i>	<i>commune</i>
6) 2º sueño de Palmerín	<i>somnium</i>	<i>proprium</i>
7) sueño del mal caballero	<i>visio</i>	<i>commune</i>
8) 3º sueño de Palmerín	<i>oraculum</i>	<i>alienum</i>
9) 4º sueño de Palmerín	<i>oraculum</i>	<i>commune</i>
10) sueño de Polinarda	<i>oraculum-visio</i>	<i>commune</i>

Basta sobrevolar con la mirada el cuadro para advertir que la clase predominante es el *oraculum* –ocho sobre diez–, y la especie predominante el *commune* –siete sobre diez–. Nos referiremos más abajo a las consecuencias directas que se derivan de estos predominios; antes quisiéramos reparar en otro dato de importancia: de la totalidad de ocho *oracula*, siete son pronunciados por personajes femeninos; salvo el primero, el del sueño de Griana, dicho por un enigmático caballero, los demás aparecen en labios de Polinarda –2, 3, 8, 9–, de la mujer de Netrido –4–, de una ignota dueña –5–, o de la reina de Tarsis –10–. Hay pues, con toda evidencia, una virtual identificación de lo femenino con lo profético onírico. Si reparamos en que Polinarda se lleva la mayoría de estos siete *oracula* femeninos, fácilmente nos viene una primera explicación para el fenómeno: el rol profético es asumido en los *oracula* de los sueños preferentemente por una mujer, en tanto ésta juega la función de amada cortés y, en consecuencia, aparece ocupando una posición superior que la convierte en óptima figura para advertir, amonestar, preanunciar. Hemos hablado lo bastante de la superioridad incontestable de la dama según las reglas del código cortés, pero esta superioridad debe entenderse en un sentido casi absoluto: en la

relación amorosa la dama es superior al caballero porque es en todo *mejor* que él, y en este ser mejor se incluye tanto una superioridad moral cuanto otra de índole intelectual, tanto un ser más virtuosa cuanto un ser más sabia. Y precisamente porque *sabe*, la dama asume la función oracular de comunicar esos conocimientos. El carácter profético de la amada cortés puede por tanto entenderse como una consecuencia de la *autoridad* plena, moral e intelectual –o mejor que intelectual, sapiencial– de que la reviste el código cortés. Hay empero un nivel ulterior de análisis, que debe ir más allá del contexto concreto de lo cortés y del personaje Polinarda, ya que prácticamente en todas las tradiciones y en todas las épocas lo femenino y lo profético han establecido una fuerte asociación. Las ninfas, las musas, las hadas –de las cuales hay muestras incluso en nuestro *Palmerín*, si bien sus profecías no son *oracula* oníricos–, las pitonisas y sibilas, las magas y brujas tanto blancas cuanto negras, dan cuenta de una suerte de *carácter femenino* acordado a la capacidad de conocer y revelar las verdades ocultas; pareciera que, según el pensamiento mítico, así como la razón lógico–discursiva es un atributo eminentemente masculino, la intuición o iluminación proféticas son facultades de índole femenina. Generalmente, a esta facultad cognoscitiva intuitiva de carácter femenino se la denomina *anima*, y tradicionalmente esta misma facultad integra, con el *spiritus* y el *corpus*, la tríada fundamental tanto del microcosmos humano cuanto del macrocosmos del universo<sup>54</sup>. Esta tríada tiene un dinamismo interno según el cual el *anima* ejerce funciones de mediación o intermediación entre el superior *spiritus*, que es un principio divino y trascendente en su origen, y el inferior *corpus*, que es la materialidad inmanente. San Pablo menciona esta tríada, y al hacerlo la incorpora a la tradición cristiana, en *I Tes. 5, 23*: *Ipse autem Deus pacis santificet vos per omnia: ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur*. Tanto desde una perspectiva tradicional transparticular, cuanto desde la concreta perspectiva cristiana que anima directamente al *Palmerín*, el *anima*, en cuanto mediadora entre el principio divino encarnado por el *spiritus* –*Spiritus Sanctus* para el cristianismo, esto es, Dios mismo bajo una de sus personas (cf. I Cor. 15, 35–49) –, y el principio terrestre encarnado por el *corpus*, opera como puente o intermediaria entre Dios y el hombre, como el canal del cual se sirve Dios para descender al hombre y por el cual éste, a su vez, se eleva a Dios. La mujer–*anima* es por tanto el medio empleado por Dios–*spiritus* para, soplando o insuflando sobre él, informar –esto es, crear dotándolo de un ser diferenciado– al hombre–*corpus*, al hombre que sólo es *corpus* y barro hasta tanto el alma –el *anima* gobernada por el *spiritus*– no le da, informándolo como humano, una vida plenamente de tal. Esta misma dinámica que hemos expuesto bajo ropajes tradicionales o incluso religiosos puede también plantearse en

---

<sup>54</sup> GUÉNON, R. Ob. cit., pp. 93–100.

los más corrientes términos del análisis psicológico, según el cual el *anima*

[...] es una personificación de todas las tendencias psicológicas femeninas en la psique de un hombre, tales como vagos sentimientos y estados de humor, sospechas proféticas, captación de lo irracional, capacidad para el amor personal, sensibilidad para la naturaleza y –por último pero no en último lugar– su relación con el inconsciente. No es una pura casualidad el que en los tiempos antiguos se emplearan sacerdotisas (como la sibila griega) para interpretar la voluntad divina y para establecer comunicación con los dioses<sup>55</sup>.

Vistas las cosas desde este ángulo, el *anima* ejercería su función mediadora no ya entre lo divino y lo humano terrenal, sino entre el yo consciente y las potencias del inconsciente, esos oscuros pero fecundos desvanes psíquicos adonde no llega la mente lógica y que, para ser elevados a la superficie, necesitan del concurso del *anima*, que se manifiesta sobre todo en los sueños<sup>56</sup>; el *anima* es entonces, según este modelo teórico, quien logra unificar la vida psíquica humana, estableciendo una constante comunicación entre los niveles inferiores de la psique y el nivel de la conciencia. Y el lugar donde opera esta bienhechora mediación es, precisamente, el sueño, y por eso el sueño es “femenino”, porque es el campo propio de una facultad femenina como el *anima*; esto es lo que le permite afirmar a un autor como Bachelard –muy discutible por lo demás en muchas de sus posturas– que cuando soñamos, aun siendo hombres, es nuestra *anima*, nuestra dimensión femenina, la que sueña<sup>57</sup>.

Vamos así entendiendo por qué son figuras femeninas las que emiten *oracula* en los sueños del *Palmerín*: son todas ellas personificaciones de esa *anima* que gobierna los sueños y que media entre lo superior y lo inferior, entre la conciencia y la inconciencia<sup>58</sup>, entre el *spiritus* y el *corpus*, entre Dios y el hombre, en suma: las

<sup>55</sup> VON FRANZ, M. L. “El proceso de individuación”. En: JUNG, CARL G. [et al]. *El hombre y sus símbolos*. 4º ed. Barcelona: Biblioteca Universal Contemporánea, 1984, p. 180; BACHELARD, G. *La poética de la ensañación*. México: F.C.E., 1982, pp. 88–148.

<sup>56</sup> VON FRANZ. Ob. cit., p. 183.

<sup>57</sup> BACHELARD. Ob. cit., pp. 96–98, 123–125.

<sup>58</sup> Hay, por cierto, una capital diferencia entre el análisis psicológico y las doctrinas tradicionales, aun bajo el aparente manto uniformante de las correspondencias que acabamos de ver: para el análisis psicológico el sueño es el lugar donde lo inconsciente o inferior aflora y se eleva, para ser recogido y procesado luego por el nivel consciente y superior; para las doctri-

mujeres oraculares de los sueños palmerinianos son las voceras de que se sirve Dios para comunicar a los hombres sus designios. O más aun, las mujeres oraculares de los sueños palmerinianos son encarnaduras simbólicas del mismo Dios, de la Sabiduría de Dios: las mujeres oraculares de los sueños son figuraciones o emblemas de *Sophia*, el grado más alto del *anima*, la parte –si por *parte* entendemos una realidad conceptual y no espacial, claro– del *anima* que está en contacto directo con el *spiritus*, que es como una prolongación o desprendimiento de este mismo, tal como revela la imagen mítica de Atenea saliendo de la cabeza de Zeus. Y esta Sabiduría Divina, esta *Sophia*, es femenina y es virgen, como Atenea misma y como María, como la Sibila virgiliana y como la Beatrice dantesca: todas ellas doncellas cuya misión es la de canalizar, por una vía o por otra, el advenimiento de la verdad sobre el mundo.

Es tiempo empero de volver a nuestra clasificación, y de extraer algunas conclusiones a partir de la neta preponderancia de la clase *oraculum* en los sueños del *Palmerín*. El *oraculum* es por definición una profecía verbal incluida en un sueño; las profecías verbales pueden, a su vez, ser más o menos oscuras en su formulación, usar de un lenguaje más o menos críptico, más o menos alegórico. En general, y en abierto contraste con el inmediato modelo amadisiano, las profecías verbales del *Palmerín* son perspicuas, claras, poco o nada alegóricas en su configuración retórica<sup>99</sup>, y esta característica de las profecías verbales palmerinianas se verifica también en sus correspondientes oníricos, esto es, en los *oracula* –verbales– de los sueños. La directa consecuencia de la claridad de los *oracula* es la innecesidad de incluir posteriores interpretaciones a cargo de sabios descifradores de sueños, según el modelo de Urgan o Andalod en *Amadís* (I i 238; I ii 294–252; II xlv 681; II xlviii 708; II li 729–730), o de José y Daniel, intérpretes, respectivamente, de los oscuros *somnia* del Faraón y de Nabucodonosor, en el Antiguo Testamento (*Gen.* 40,

---

nas tradicionales –y para nuestro *Palmerín*, por cierto– el sueño es el lugar donde el *spiritus* divino y superior se manifiesta para descender e informar, a través del *anima* mediadora, el nivel inferior y terreno del *corpus*. En el primer caso el movimiento es ascendente, y en el segundo es descendente. Esta fundamental diferencia afecta también al capital problema del origen de los símbolos: para Jung y su escuela el símbolo viene de abajo hacia arriba, del inconsciente a la razón, en tanto para las doctrinas tradicionales el símbolo es una suerte de lenguaje revelado que, como tal, procede de arriba hacia abajo, de Dios a los hombres. Todas estas cosas son tan sabidas que nos vemos impulsados a excusarnos por aducirlas aquí, pero tal vez no esté del todo de más recordarlas a la hora de interpretar un texto como el *Palmerín de Olivia*, compuesto apenas al salir de la Edad Media, esto es, en un contexto cultural y doctrinario todavía tradicional.

<sup>99</sup> GONZÁLEZ, J. R. “Pautas para la caracterización del discurso profético”, *passim*.

9-23; 41, 1-36; *Dn.* 2, 1-45). Claro que, además de los *oracula*, en el *Palmerín* ocurren también *somnia*, ya combinados con *oracula* -sueños 1 y 4-, ya puros -sueño 6-; estos *somnia* presentan mayor o menor oscuridad en sus imágenes alegóricas, pero en ningún caso, tampoco, son interpretados. Bastante hemos dicho sobre la oscuridad de las imágenes del primer sueño, el *somnium* de Griana, y también acerca de las varias interpretaciones posibles del león en el segundo sueño de Palmerín; en ambos casos la alegoría ofrece suficiente dificultad como para hacer oportuna una interpretación expresa, pero ésta, sin embargo, no ocurre. Distinto es el caso del sueño de Netrido, cuyas imágenes construyen una alegoría de fácil e inmediata inteligibilidad. Pero sea porque el sueño es una *visio* de imágenes claras y unívocas o un *somnium* de alegoría fácil, sea porque es un *oraculum* carente de oscuridades en su formulación verbal, sea porque, incluso siendo un *somnium* de alegoría difícil, se deja librada su inteligibilidad a las buenas del soñante -y del lector-, lo cierto es que en nuestra obra no existen las interpretaciones de sueños, como tampoco existen las aclaraciones *a posteriori* de profecías verbales en vigilia.

Esta ausencia de interpretaciones y aclaraciones repercute directamente en la configuración estructural del *continuum* argumental de la novela, ya que se prescinde de una de las varias instancias del relato para referir una única instancia de la historia. Supongamos un hecho A perteneciente al plano de la historia; ese hecho A es referido en el plano del relato por una instancia a -usaremos letras mayúsculas para designar hechos de la historia, y letras minúsculas para designar la referencia a esos hechos en el plano del relato-. Si A, además de ser narrado en la instancia a del relato primero, es también profetizado, tendremos no ya una referencia unívoca A/a, sino biunívoca A/a1-a2, donde a1 es el relato profético o predictivo, anterior a los hechos -es decir, anterior a A-, y a2 es es relato ulterior correspondiente al plano de la narración primera de la novela. Si además de profecía y de narración ulterior tenemos una interpretación o aclaración de la profecía, el esquema se completa con la inclusión de una tercera instancia del relato, a3, que puede ocurrir o bien antes de a2, o bien intercalada entre los diversos hechos relatados por a2, o bien enteramente después de a2. Casos típicos de la primera posibilidad son los sueños del Faraón en el *Génesis*: a1: se narran los sueños (41, 1-7, 17-24); a2: se narra la interpretación de José (41, 25-36); a3: se narran los hechos anticipados por los sueños en a1 y referidos repetitivamente por José en la interpretación de a2 (41, 46-57). Caso típico de la segunda posibilidad es el sueño de Perión en el *Amadís*: a1: se narra el sueño de Perión (I i 238); a2(1): comienzan a cumplirse los anuncios, esto es, el relato primero narra algunos de los hechos de A que dan cumplimiento al sueño (I i 238-247); a3: se narra la interpretación del sueño, a cargo de Ungan el Picardo, que explica tanto lo referido a hechos ya narrados en a2(1) cuanto lo referido a hechos aún no narrados por el relato primero (I ii 249-252); a2(2): acaban de cumplirse loa



anuncios, esto es, el relato primero termina de narrar los hechos de A que dan cumplimiento al sueño (I iii 266). Caso típico, en fin, de la tercera posibilidad, es el de muchas profecías verbales del *Amadís* que responden al esquema *enunciación-verificación-aclaración*: a1: Urganda profiere anuncios prospectivos en estilo alegórico y muy oscuro, con lo cual su inteligibilidad no es inmediata; a2: el relato primero da cuenta de los hechos de A en los que se verifican los anuncios alegóricos, pero los personajes –y a veces el lector– pueden no alcanzar a ver la relación de correferencialidad entre la oscura alegoría de a1 y la narración llana de a2, razón por la cual, una vez verificados los hechos, Urganda reaparece y torna a narrarlos en a3, esto es, en una aclaración de la alegoría oscura de a1 y una expresa declaración de la correferencia entre a1 y a2. A veces los esquemas se complican todavía más, como ocurre en los dos sueños de Beltenebros en el *Amadís*. En II xiv 681 y II xlviii 708, Amadís, penitente de amor bajo el nombre de Beltenebros, tiene dos sueños altamente alegóricos; el primer sueño contiene tanto revelaciones retrospectivas cuanto anuncios prospectivos, y el segundo contiene revelaciones actuales y prospectivas. En II li 728–730, el ermitaño Andalod interpreta en bloque ambos sueños, pero interpreta primero el segundo, y después el primero, creando una suerte de estructura quiásmica: *1º sueño soñado–2º sueño soñado / 2º sueño interpretado–1º sueño interpretado*. Pero no paran aquí las destrezas narrativas, porque el segundo sueño, al momento de ser interpretado, ya ha sido verificado en los hechos –esto es, la interpretación es retrospectiva–, en tanto el primer sueño aún no se ha verificado en el momento de ser interpretado –la interpretación es prospectiva–. Si adjudicamos los signos A y B para, respectivamente, el primero y el segundo sueños, y los índices 1, 2 y 3 para, respectivamente, las instancias del sueño, de la verificación y de la interpretación, la fórmula resultante es: AB / a2(1)–a1–a2(2)–b1–b2(1)–b3–b2(2)–a3<sup>60</sup>. En el fondo de todos estos juegos está el tipo de relación entre historia y narración que llama Genette *relato repetitivo*, y que consiste, según sus propias palabras, en “*raconter n fois ce qui s'est passé une fois*”, según un procedimiento “*où les récurrences de l'énoncé ne répondent à aucune récurrence d'événements*”<sup>61</sup>. Una sola vez ocurre el hecho A en la historia, pero el relato lo refiere tres: a1 cuando lo profetiza, a2 cuando lo narra a nivel del relato primero, cuando ocurre la verificación fáctica, y a3 cuando lo interpreta o aclara en relación con el anuncio de a1.

Pues bien, la preponderancia de los *oracula* y de las profecías verbales claras o

<sup>60</sup> Cf. GONZÁLEZ. *El estilo profético*, II, pp. 503–518; íd. “La *Vita Nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*”, pp. 353–368.

<sup>61</sup> GENETTE. Ob. cit., p. 147.

de alegoría evidente, hace que en el *Palmerín* las interpretaciones o aclaraciones sean innecesarias y por tanto la instancia narrativa a3 prácticamente no exista, como consecuencia de lo cual la complejidad narrativa es mucho menor a la hora de establecer relaciones entre los hechos de la historia por una parte y su narración por el relato por otra. Sin embargo, el autor recurre hábilmente a otros mecanismos que, sin apelar directamente a la interpretación, hacen las veces de ésta; es el caso al que nos enfrentamos en los dos últimos sueños, el cuarto de Palmerín y el de Polinarda, a los que habíamos considerado un sueño doble. Si bien se trata de dos sueños y los dos, bien que referidos a la misma realidad, son proféticos independientemente, no está de más recordar que el sueño de Polinarda cumplía también la función de aclararle a Palmerín el sentido de su propio sueño, de especificarle su referencia, de acabar de revelarle lo que su sueño le había anunciado apenas genéricamente: su involuntario trato carnal con la reina de Tarsis. Vistas así las cosas, los sueños de Palmerín y Polinarda son por sí mismos a1 y b1, pero ambos establecen entre sí una relación de correferencialidad y, el segundo respecto del primero, de especificación, en razón de lo cual el sueño de Polinarda funciona secundariamente como interpretación del sueño de Palmerín, es decir, b1 = a3; en cuanto a la instancia de la verificación contenida en el relato primero —esto es, a2 y b2—, puesto que ambos sueños refieren el mismo hecho, procede unificarla mediante una notación (ab)2.

Hay algunas categorías de las distinguidas por Macrobio que están totalmente ausentes de nuestra novela; tal ocurre con las clases de los *insomnia* y las *visa* —carentes de valor revelatorio o profético, por lo demás, según se dijo en su sitio—, y con la especie *generale*. Esta última ausencia tiene fácil, casi evidente explicación: sencillamente no entran en el interés ni en el registro temático o ideológico de los libros de caballerías cuestiones de índole astronómica, astrológica o cosmogónica que pudieran plasmarse en un sueño *generale* acerca de los círculos planetarios, el movimiento de los cielos y los astros, o cosas por el estilo. Sí hay en el *Palmerín*, en cambio, sueños *publica*, referidos a la patria o al estado, pero nunca se encuentra esta especie en estado puro, sino combinada con el *commune* —primer sueño de Palmerín y sueño de Netrido—. También aquí la explicación es simple: en el universo palmeriniano, el centro es siempre el individuo, la aventura individual del caballero, su vida, sus intereses, sus amores, sus honores; esos intereses individuales, claro, se relacionan e interactúan con los intereses de otros individuos, y por eso la especie predominante es el *commune*, pero también repercuten indirectamente, dada la jerarquía social del individuo en cuestión, su condición de noble y su cuna real o imperial, en la esfera del estado, y por eso a veces la especie deriva hacia un mixto con el *publicum*. Pero siempre interesa retener que las cuestiones públicas valen

solamente en cuanto prolongaciones o repercusiones de los intereses privados<sup>62</sup>: la razón de anunciar un reino para Palmerín o para Netrido no está en el deseo de informar, tranquilizar o premiar al pueblo de ese reino, no constituye una prueba de la dimensión social o comunitaria de nuestra obra, sino que surge pura y exclusivamente del deseo de glorificar mayormente los destinos individuales de los directos receptores de la profecía. En este punto, la oposición entre los sueños palmerinianos y el *Somnium Scipionis* es radical. Por otra parte, conviene advertir que en los dos casos de sueños *publica* los soñantes no son, como requiere Macrobio, *rectores* o *magistrati* del estado involucrado en el anuncio (I.3.14); Palmerín todavía no es emperador, y Netrido ya no es rey; el uno será gobernante y el otro lo ha sido y volverá a serlo, esto es ambos son *rectores* y *magistrati* potenciales, pero no actuales, no en ejercicio. En realidad, nos inclinamos a pensar que los respectivos sueños proféticos cumplen, como parte de su general función revelatoria, la más específica función de señalar o ratificar los legítimos derechos de ambos soñantes a sus respectivos tronos, ya que, como bien dice Macrobio, solamente un rey o gobernante – actual o potencial, pero un rey de *iure*– puede soñar verídicamente hechos referidos al estado (I.3.14–15). El razonamiento debe ser, pues, así: puesto que los sueños de ambos soñantes son verídicos, lo cual se demuestra en el cumplimiento de los otros hechos que anuncian, también deben ser verídicos en lo referente a la condición de reyes futuros de Palmerín y Netrido, y puesto que todo aquel que sueña hechos verídicos acerca de un estado, lo hace por ser gobernante o magistrado de ese esta-

---

<sup>62</sup> Por definición, el caballero andante es el guerrero solitario e individualista –lo cual no quiere decir, claro, egoísta–, más dado al combate singular que a la gran batalla colectiva, contrariamente al viejo héroe de la epopeya, siempre comprometido con fines que van más allá de su honor personal –la fe, el reino–, y siempre diestro caudillo de ejércitos. Esta distinción debe ser, empero, matizada, ya que libros de caballerías hay donde campea un evidente espíritu de cruzada, por el cual los intereses personales y la glorificación personal del caballero se subordinan a la guerra santa y a la defensa de los estados cristianos, vale decir, donde lo *proprium/commune* se subordina a lo *publicum* –caso paradigmático: *Las Sergas de Esplandián*–. En el *Palmerín de Olivia*, en cambio, el espíritu de cruzada está del todo ausente; las luchas de Palmerín y sus amigos contra los musulmanes y los turcos se deben a los más diversos avatares aventureros, pero no a un claro afán de propagación de la fe cristiana; más aún, Palmerín traba buenas amistades con personajes musulmanes a los que ni siquiera intenta convertir, y llega incluso a disimular su condición de cristiano y a fingirse moro para salvar su seguridad personal. (Cf. MANCINI, G. Ob. cit., pp. 72–73, 79–80; MARÍN PINA, M. C. “El ciclo español de los Palmerines”, pp. 13–15; íd. “La ideología del poder”. En: *Fernando II de Aragón el Rey Católico*. 1996, p. 105; NASIF. Ob. cit., p. 186; STEGAGNO PICCHIO, “Fortuna iberica di un topos letterario”. En: AA.VV. *Studi sul Palmerín de Olivia III. Saggi e ricerche*. Pisa: Università di Pisa, 1966, pp. 125, 132–133).

do, la condición real de Palmerín y Netrido es legítima y según derecho.

También señala Macrobio como importante rasgo de los sueños proféticos el hecho de que cuando anuncian cosas adversas lo hacen de manera oblicua (I.7.1); podemos aplicarnos entonces a una revisión del modo en que este precepto se cumple en las profecías oníricas palmerinianas. O del modo en que no se cumple, pues pareciera que los sueños de nuestra obra contrarían a Macrobio en este punto. En el primer sueño de Griana, el león que la despedaza, al margen de cuál sea su significado alegórico, constituye una imagen lo bastante clara como para entender que se trata de un anuncio recto y nada oblicuo de algo adverso; además, por si hiciera falta, el *oraculum* del caballero se encarga de verbalizar con más claridad aún el castigo que le espera a la princesa. En el sueño de Urbanil, Polinarda amenaza también abiertamente al enano, de modo que éste no necesita deducir por vías oblicuas la adversidad que lo acecha. También es soñado claramente por Netrido el rapto de Frisol, también es claramente entendida por Palmerín, en su segundo sueño, la dura lucha que le espera contra un león, y también el mal caballero aprende en sueños sin ningún tipo de oblicuidad que alguien está a punto de llegar para arrebatarse a la doncella que tiene raptada. Finalmente, Polinarda dice expresamente y sin oscuridad a Palmerín, en el tercer sueño de éste, que la quieren apartar de él. Ninguno de estos sueños, en apariencia, cumple entonces con la regla de que las cosas adversas se anuncien en forma oblicua, indirecta o solapada. Y sin embargo, se nos ocurre que ninguno de estos sueños puede ser esgrimido como excepción a dicha regla, por distintas razones. En el caso de los sueños de Griana y Urbanil y del tercero de Palmerín, las cosas anunciadas no llegan a verificarse, y por tanto su condición de adversidades no trasciende el plano de lo potencial. En el sueño de Netrido y en el segundo de Palmerín sucede algo parecido, pues si bien la adversidad llega a verificarse —Frisol desaparece de al lado de su padre, Palmerín es atacado por un metafórico león—, sus consecuencias últimas son favorables: Frisol regresa junto a su padre para restituirlo en el trono, Palmerín vence a su enemigo; la adversidad no es por tanto el fin último del anuncio, sino apenas un medio para el logro de fines últimos buenos. En cuanto al sueño del mal caballero, lo anunciado es en efecto una adversidad para él, un mal subjetivo, pero el rescate de la doncella prisionera no puede considerarse como algo adverso en sí mismo, sino como un bien objetivo. Vemos así cómo en todos estos casos la falta de oblicuidad en el anuncio puede interpretarse, más que como una excepción a la regla de Macrobio, como una prueba acerca del carácter objetiva y finalmente positivo de los hechos anunciados, los cuales sólo potencial, transitoria o subjetivamente pueden interpretarse como adversos.

Adrede hemos dejado aparte los dos sueños finales, de Palmerín y Polinarda,

que funcionan como doble sueño y refieren el ayuntamiento carnal del héroe con la reina de Tarsis. Este hecho, entendido como una deslealtad amorosa de Palmerín para con Polinarda, puede ser considerado adverso, y entonces bien podemos ver que la regla de Macrobio se cumple, pues en el sueño de Palmerín el *oraculum* de Polinarda no es lo suficientemente explícito como para que el atribulado caballero comprenda la especificidad de su culpa; oye que se le acusa de deslealtad y este acto es tenido por él como adverso, pero no alcanza a entender cómo ha llegado a cometerlo ni a descubrir los pormenores del caso: en suma, se trata del anuncio oblicuo de una realidad adversa. Pero la cosa cambia cuando pasamos a considerar el sueño de Polinarda, que, como hemos dicho, hace las veces de aclaración o interpretación del de Palmerín; entonces comprende el héroe acabadamente la naturaleza del acto infiel que, involuntariamente, ha cometido, y anudando datos concluye con quién y bajo qué artimañas ha podido ser llevado a tan repudiable hecho: la oblicuidad del primer sueño, por tanto, ha sido rectificada por el segundo. Ahora bien, y tal como habíamos hecho con los sueños anteriores, cabe preguntarnos si la infiel relación de Palmerín con la reina de Tarsis es en efecto una cosa adversa, un mal en sí mismo. La respuesta es idéntica a la que dimos acerca del sueño del mal caballero: se trata de un mal subjetivo, de una adversidad para los enamorados cortesos Polinarda y Palmerín, que ven momentáneamente amenazada su relación por esta sombra de deslealtad, pero atendiendo a la capital circunstancia de que de la unión furtiva de Palmerín y la reina de Tarsis ha de nacer un gran caballero del futuro, Polendos, cuyas hazañas han de redundar en incalculables beneficios para el mundo en cuyo contexto desarrollará su actividad, bien puede decirse que ese mal subjetivo es en realidad un bien objetivo, un medio malo o incómodo orientado al logro de un óptimo fin.

Pero a otra importante cuestión nos lleva la consideración de los sueños acerca de cosas adversas: la inevitabilidad —o no— de tales adversidades. Macrobio señala que toda desgracia profetizada, precisamente por ser profetizada, es evitable, ya que la advertencia profética no tiene otro propósito que el de avisar a tiempo para que los males se prevengan y eviten (I.7.2: *ubi admonitio est, vigilantia cautionis evaditur*). Esta nota resulta propia de las profecías admonitorias, de las condicionales, de las *comminationes* o profecías de amenaza bíblicas, donde el cumplimiento de la calamidad anunciada se supedita a una libre acción del sujeto —el arrepentimiento o cambio de conducta, en muchos casos—, capaz de suspenderla. Esto ocurre en varios sueños de nuestra obra; en el sueño de Griana la princesa logra evitar ser despedazada por el león porque decide cesar su oposición a la voluntad paterna; Urbanil se libra de la amenaza de Polinarda porque logra que su señor Palmerín deje de galantear con Laurena, y este mismo héroe sortea la ira de su enamorada porque, apenas advertido por ésta mediante el amenazante *oraculum* de su cuarto sueño, huye del

lecho de la reina de Tarsis. Otras veces no hay condicionalidad ni amenaza, no hay fórmulas subyacentes del tipo *haz esto/no hagas esto, porque de lo contrario te sucederá aquello*, pero de todos modos el mal anunciado logra evitarse gracias a la libre acción del sujeto, como cuando en ocasión de tener Palmerín su tercer sueño, gracias al cual sabe acerca del peligro de ser apartados él y Polinarda, apresura su regreso a Alemania y el envío de la embajada a cargo de Urbanil, lo cual contribuye a dilatar la proyectada boda de su amada con el heredero francés.

Todos estos casos son importantes a la hora de determinar la *finalidad* o el *propósito* reales que, en el plano de la historia y al margen de la utilidad que prestan como instrumentos de organización narrativa en el plano del relato, puedan tener los anuncios proféticos y, dentro de éstos, las profecías oníricas. Según vamos viendo, esa finalidad o ese propósito reales son de *indole práctica, utilitaria*, ya que se trata en concreto de advertir sobre potenciales hechos futuros a fin de que éstos, siendo conocidos por aquellos a quienes involucran de uno o de otro modo, puedan ser evitados o por lo menos encauzados. Esto se hace evidente cuando el hecho anunciado es un mal: Griana, Urbanil y Palmerín en su tercer sueño logran evitar ese mal gracias a la advertencia recibida oníricamente; el mal caballero no logra evitar el suyo —el rescate de su prisionera— pese a haber sido advertido en sueños, y tampoco logra Palmerín evitar el mal de su deslealtad, porque el pecado ya ha sido consumado a la hora de recibir la advertencia onírica. Pero son precisamente estos dos últimos casos los más interesantes, porque ambos constituyen ejemplos claros de *males subjetivos* y *bienes objetivos*; la inevitabilidad de estos males, pese a haber sido objeto de advertencias proféticas, debe interpretarse como el reflejo de una clara definición ideológica acerca de la Providencia y del modo de obrar de esa Providencia, ya que es propio y característico de Dios permitir los males relativos para servirse de ellos a modo de medios o causas segundas orientadas a lograr un bien absoluto u objetivo como fin último. Así, la Providencia del Dios ficcional palmeriniano usa del mal subjetivo del caballero para alcanzar el bien objetivo de la liberación de una prisionera inocente, y usa del mal subjetivo de la infidelidad y traición de Palmerín para alcanzar, a muy largo pero seguro plazo, el bien objetivo de traer a este mundo a tan excepcional caballero como Polendos.

Sólo diremos, a modo de conclusión, que esta finalidad práctica que, guiados por la tipología macrobiana, hemos logrado sentar a propósito de los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia*, no hace más que sumarse de manera concorde y confirmatoria a las conclusiones que en similar sentido ya habíamos establecido para las

profecías en general en trabajos previos<sup>63</sup>. El sistema profético –verbal y onírico– del *Palmerín* define una ideología respecto de la profecía y de la Providencia que como causa primera la origina, y esa ideología viene en mucho a contrastar con la del modelo más inmediato y fuerte de la obra, el capital *Amadís de Gaula*. Para ahorrarnos repeticiones demasiado prolijas, intentemos condensar en un cuadro las diferencias entre ambas obras, tanto en los aspectos formales de sus profecías cuanto en los ideológicos que de ellos se derivan:

	AMADÍS DE GAULA	PALMERÍN DE OLIVIA
<b>discurso profético predominante</b>	narrativo	exhortativo
<b>estilo predominante</b>	alegórico ( <i>obscuritas</i> )	claro ( <i>perspicuitas</i> )
<b>inteligibilidad</b>	diferida o difícil	inmediata y fácil
<b>aclaramiento y/o interpretación</b>	generalmente, sí	generalmente, no
<b>funcionalidad de la profecía</b>	teórica, de utilidad no concreta	práctica, de utilidad concreta
<b>mensaje subyacente</b>	revelar la existencia de un Plan Providente Divino	revelar información clara y aplicable que ayude a obrar
<b>visión del Dios Providente</b>	dialogante con pocos (quienes entienden y descifran lo oscuro)	dialogante con todos (todos entienden y descifran lo claro)

Por supuesto, nos movemos en el campo de la generalización y del predominio; hay, claro, excepciones en ambos sentidos: anuncios narrativos en el *Palmerín* y exhortativos en el *Amadís*, algunos casos de claridad en el primero y de oscuridad en

<sup>63</sup> GONZÁLEZ. "La ideología profética del *Palmerín de Olivia*". LETRAS (Buenos Aires). 1998; 37; íd. "Pautas para la caracterización del discurso profético".

el segundo. Pero son las mayorías y las preponderancias quienes marcan la tendencia y ésta la que determina la ideología subyacente. La profecía amadisiana anuncia narrativamente mediante imágenes alegóricas que, por su oscuridad, no son inmediata ni fácilmente comprendidas y requieren de una aclaración posterior: todo esto nos habla de una Providencia que, si bien condesciende a dialogar con los hombres, no se brinda abiertamente al entendimiento de todos, sino sólo al del profeta, quien deja para después de verificados los anuncios el cometido de aclararlos; por tanto, la funcionalidad de la profecía no es ayudar concretamente a obrar o a evitar la adversidad —ya que el sentido del anuncio sólo acaba de entenderse cuando los hechos ya han sucedido—, sino revelar la existencia de un Plan Providente, que debe aceptarse aunque no se lo comprenda; de ahí también la preponderancia del anuncio narrativo, que no involucra al destinatario como agente activo de conductas que se piden o aconsejan, sino como agente pasivo de hechos que de todos modos sucederán. Por el contrario, la profecía palmeriniana anuncia con preferencia exhortativamente mediante imágenes las más de las veces claras que pueden ser entendidas en el acto, pues corresponde a todo mensaje exhortativo que la orden o el consejo que se pide poner en práctica no resulte ambiguo; por ser claras e inmediatamente inteligibles, las profecías del *Palmerín* no requieren aclaraciones, como tampoco requieren interpretaciones sus sueños; todo esto nos dice acerca de una Providencia mucho más condescendiente y dialogante aún que la de *Amadís*, pues habla con claridad para ser comprendida por todos, anuncia exhortando para que los hombres se sumen activa y conscientemente a su Plan mediante la ejecución de las acciones ordenadas o aconsejadas, y más que proponerse revelarse a sí misma como meramente existente se propone ayudar en concreto a los destinatarios de sus anuncios, guiándolos con pedidos, consejos, advertencias y aun amenazas, y posibilitándoles así evitar los males predichos o acompañar más plenamente la verificación de los bienes. En este coherente y cerrado sistema, formal e ideológico, los sueños se integran armónicamente con las profecías verbales: cuando son *oracula*, también éstos son, como aquéllas, mayormente exhortativos y claros; cuando son *somnia*, las más de las veces la alegoría no resulta demasiado difícil, al menos en su comprensión básica, y si no, el autor recurre abiertamente a evidentes imágenes del tipo *visio*. Así como las profecías verbales carecen, por su claridad, de aclaraciones *a posteriori*, los sueños carecen, también por su claridad, de interpretaciones. Así como las profecías verbales ayudan a obrar mediante lo que exhortan, los sueños también guían, reconvierten, amonestan, advierten y amenazan, siempre esperando que el destinatario recave de ellos una utilidad práctica: o secundar con su conciencia y su voluntad el advenimiento de un bien, o evitar con su libre acción el advenimiento de un mal, o inclusive, cuando el mal es tomado como medio para el logro de mayores bienes, enfrentar más plenamente y mejor armado esa momentánea y relativa adversidad. Profecías y sueños, siempre y bajo cualesquiera clases y especies, al servicio concreto del



hombre actuante.

## OBRAS CITADAS

- AGUSTÍN, S. *La Ciudad de Dios*, en sus *Obras*. Edición bilingüe latín-castellano preparada por José Morán O.S.A. 2ª ed. Madrid: B.A.C., 1965, vols. 16-17.
- ANDREAS CAPELLANUS. *De amore (Tratado sobre el amor)*. Edición bilingüe latín-castellano e introducción de Inés Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985.
- BACHELARD, G. *La poética de la ensoñación*. México: F.C.E., 1982.
- El baladro del sabio Merlín*. Según el texto de la edición de Burgos de 1498. Edición y notas de Pedro Bohigas. Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1957, 3 vols.
- VAN BEYSTERVERELDT, A. "El amor caballeresco del *Amadís* y el *Tirante*". *HISPANIC REVIEW*. 1981; XLIX (4): 407-425.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Sexta editio. Matriti: B.A.C., 1982.
- CACHO BLECUA, J. M. *Amadís: heroísmo mítico cortesano*. Madrid: Cupsa Editorial, 1979.
- M.M.F. CAPELLAE. *De Nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*. Edidit Adolfus Dick, Addenda et corrigenda iterum adiecit Jean Préaux. Stutgardiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1978.
- CICÉRON. *De la divination. Du destin. Académiques*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn (ed. bilingüe latín-francés). Paris: Garnier, s.d.
- CIRLOT, J. E. *Diccionario de símbolos*. 6ª ed. Barcelona: Labor, 1985.
- CHEVALIER, J. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986.
- "La demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo". En: *Libros de caballerías. Primera parte: ciclos artúrico y carolingio*. A cargo de Adolfo Bonilla y San Martín. Madrid: B.A.E., 1907, pp. 163-338.
- DEVINE, A. "Prophecy". En: *The Catholic Encyclopaedia*. New York: The Universal Knowledge Foundation INC., 1913, XII, pp. 473-477.
- Diccionario de la Biblia*. Edición preparada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder, 1964.
- DUBY, G. "Del amor y del matrimonio". En: Id. *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Buenos Aires: Alianza, 1991, pp. 13-110.
- El Fisiólogo*. Bestiario medieval. Traducido por Mariano Ayerra Redín y Nilda Guglielmi. Introducción y notas de Nilda Guglielmi. Buenos Aires: Eudeba,

- 1971.
- VON FRANZ, M. L. "El proceso de individuación". En: JUNG, CARL G. [et al]. *El hombre y sus símbolos*. 4ª ed. Barcelona: Biblioteca Universal Contemporánea, 1984, pp. 157-228.
- GENETTE, G. "Discours du récit. Essai de méthode". En: Id. *Figures III*. Paris: Éditions Du Seuil, 1972, pp. 65-282.
- GONZÁLEZ, J. R. "La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*". *MEDIEVALIA* (México). 1994; 18: 27-42.
- "Amadís/ Galaor: los dos hermanos a la luz de las leyes épicas". *REVISTA CHILENA DE LITERATURA*. 1994; 44: 53-71.
- "Amadís en su profecía general". *LETRAS* (Buenos Aires). 1996; 34: 63-85.
- *El estilo profético en el Amadís de Gaula*. Tesis de Doctorado en Letras. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1995, 2 vols. (Inédita).
- "La ideología profética del *Palmerín de Olivia*". *LETRAS* (Buenos Aires). 1998; 37, en prensa.
- "Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*". *INCIPIT*. 1998; XVIII, en prensa.
- "La profecía general sobre Esplandián en el *Amadís de Gaula*". En: *Actas del Cuarto Congreso Argentino de Hispanistas: La Cultura Hispánica y Occidente*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata - Asociación Argentina de Hispanistas, 1995, pp. 334-337.
- "La *Vita Nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*: una doble intertextualización". *LEXIS* (Lima). 1995; XIX (2): 353-368.
- GREEN, O. H. "Amor cortesano". En: Id. *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde El Cid hasta Calderón*. Madrid: Gredos, 1969, vol. I, pp. 94-151.
- GUÉNON, R. *La Gran Tríada*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1986.
- HARF-LANCNER, LAURENCE. *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1984.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon (ed. bilingüe griego-francés). Paris: Les Belles Lettres, 1937.
- HOPPER, VINCENT FOSTER. *Medieval number symbolism. Its sources, meaning and influence on thought and expression*. New York: Cooper Square Publishers INC., 1969.
- VAN IMSCHOOT, P. "Profeta". En: *Diccionario de la Biblia*. Edición castellana preparada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder, 1964, cols. 1572-1582.
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI. *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay. Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1911.
- *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, en *Patrologiae Cursus*

- Completus*. Series Latina Prior accurante J.P. Migne. Parisiis: Garnier, 1862, vol. 83, cols. 179-199.
- KÖNIG, E. "Prophecy [Hebrew]". En: HASTINGS, JAMES (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 2º ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1930, X, pp. 384-393.
- LANG, A.; TAYLOR, A.E. "Dreams and sleep". En: HASTINGS, JAMES (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 2º ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1930, V, pp. 28-33.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1967.
- LESÈTRE, H. "Songe". En: VIGOUROUX, F. (ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1912, V/2, cols. 1832-1834.
- LEWIS, C.S. *La alegoría del amor. Estudio sobre la tradición medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- El libro del famoso e muy esforçado cavallero Palmerín de Olivia*. Texto crítico a cura di Giuseppe Di Stefano. Pisa: Università di Pisa, 1966.
- A.T. MACROBII. *Commentarii in Somnium Scipionis*. Edidit Iacobus Willis. Editio stereotypa editionis secundae. Stutgardiae et Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1994.
- MANCINI, G. "Introducción al *Palmerín de Olivia*". En: Id. *Dos estudios de literatura española*. Barcelona: Planeta, 1970, pp. 7-202.
- MANGENOT, E. "Prophétie", en VIGOUROUX, F. (ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1912, V/1, cols. 728-734.
- MARÍN PINA, M. C. "El ciclo español de los Palmerines". VOZ Y LETRA. 1996; VII (2): 3-27.
- *Edición y estudio del ciclo español de los Palmerines*. Tesis doctoral. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1988. (Microfichas).
- "La ideología del poder y el espíritu de cruzada en la narrativa caballeresca del reinado fernandino". En: *Fernando II de Aragón el Rey Católico*. Institución Fernando el Católico (CSIC) - Diputación de Zaragoza, 1996, pp. 87-105.
- MICHEL, A. "Prophétie". En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, XIII/1, cols. 708-737.
- "Songe". En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, XIV/2, col. 2366.
- MONMOUTH, G. DE. *Historia Regum Britanniae*. En: FARAL, E. *La Légende Arthuriennne*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1969, vol. III, pp. 63-303.
- NASIF, M. "Aproximación al tema de la magia en varios libros de caballerías castellanos, con referencia a posibles antecedentes literarios". En: ORDUNA, L. E.F. de, [et al]. *Amadís de Gaula. Estudios sobre narrativa caballeresca castellana en la primera mitad del siglo XVI*. Kassel: Reichenberger, 1992, pp. 135-187.
- NAZAK, D. G. *A critical edition of Las Sergas de Esplandián*. Ph.D. Evanston, Northwestern University, 1976. (Ann Arbor, University Microfilms International,

1991, 2 vols.)

- OTTO, W. F. *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. (Versión castellana: *Las Musas. El origen divino del canto y del mito*. Buenos Aires: Eudeba, 1981).
- PARKER, A. A. *La filosofía del amor en la literatura española 1480-1680*. Madrid: Cátedra, 1986.
- PLATON. *Phèdre*. En: *Oeuvres Complètes*. Texte établi et traduit par Léon Robin (ed. bilingüe griego-francés). Paris: Les Belles Lettres, 1944, IV/3.
- Poema de Fernán González*. Edición, prólogo y notas de Alonso Zamora Vicente. Madrid: Espasa Calpe, 1946.
- Poema de Mio Cid*. Edición, introducción y notas de Ramón Menéndez Pidal. 15ª ed. Madrid: Espasa Calpe, 1980.
- The Portuguese Book of Joseph of Arimathea*. Paleographical edition with introduction, linguistic study, notes, plates, and glossary by Henry Hare Carter. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua. Madrid: Cátedra, 1987-1988, 2 vols.
- SALES DASÍ, E. J. "Las *Sergas de Esplandián* y las continuaciones del *Amadís (Florisandos y Rogeles)*". VOZ Y LETRA. 1996; VII (1): 131-156.
- SOUVAY, CH. L. "Dreams". En: *The Catholic Encyclopaedia*. New York: The Universal Knowledge Foundation INC., 1913, V, pp. 154-156.
- STEGAGNO PICCHIO, L. "Fortuna iberica di un topos letterario: la corte di Costantinopoli dal *Cligès* al *Palmerin de Olivia*". En: AA.VV. *Studi sul Palmerin de Olivia III. Saggi e ricerche*. Pisa: Università di Pisa, 1966, pp. 99-136.
- SUÁREZ PALLASÁ, A. "Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*". STYLOS. 1997; 6: 27-77.
- "La importancia de la impresión de Roma de 1519 para el establecimiento del texto del *Amadís de Gaula*". INCIPIT. 1995; XV: 65-114.
- "Simbolismo de un relieve sepulcral de Ravenna en una iglesia de Buenos Aires". UNIVERSITAS (Buenos Aires). 1982; 63: 23-30.
- SUÉTONE. *Vies des douze Césars*. Texte établi et traduit par Henri Ailloud (ed. bilingüe latín-francés). Paris: Les Belles Lettres, 1931-1932, 3 vols.
- TACTE. *Annales*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer (ed. bilingüe latín-francés). Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938, 3 vols.
- TODOROV, T. "Las categorías del relato literario". En: AA.VV. *Análisis estructural del relato*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982, pp. 155-192.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicós presidida por Francisco barbado Viejo O.P. (ed. bilingüe latín-castellano). Madrid: B.A.C., 1955.