

LA IDEOLOGÍA PROFÉTICA DEL *PALMERÍN DE OLIVIA*

INTRODUCCIÓN

Los libros de caballerías castellanos, al igual que sus antecesores artúricos, recurren con frecuencia a la formulación de anuncios proféticos que, en labios o en plumas de determinados personajes, o bien anticipan instancias posteriores de la acción, o bien revelan la existencia o el sentido profundo e ignorado de instancias actuales, o bien rememoran o revelan la existencia o el sentido de instancias pasadas. Esta función *estructurante*, *proléptica* o *analéptica* (Genette, 1972, 77-120), es la primera y más evidente de las desempeñadas por las profecías en los libros de caballerías, junto con otra que podríamos llamar *estilística* y definir como el tributo pagado por cada texto a una larga tradición establecida por el género, que exige la presencia de discursos oraculares más o menos oscuros, más o menos ceñidos a una retórica estereotípica hecha de símbolos, alegorías, elipsis, reticencias y perífrasis, todo lo cual es esperado por el lector en virtud de las convenciones requeridas por la especie de la novela caballeresca. Pero más allá de estas dos funciones primordiales y -diríamos- comunes a todos los ejemplares del género, la estructurante que organiza el tiempo de la historia y la estilística que permite reconocer a la obra como legítima tributaria de las convenciones de la especie novelesca en cuestión, se debe intentar establecer, y ahora no ya para todos sino para cada texto individual, si existe una tercera función, que bien podemos llamar *ideológica*, consistente en la definición de una teoría o ideología determinada acerca de la Providencia y la Historia, operante en el plano ficcional a través precisamente del sentido que adquieren en su contexto los distintos discursos proféticos y la totalidad de ellos organizada en sistema. En anteriores trabajos sobre la obra fundacional y capital de la caballeresca castellana, el *Amadís de Gaula*, y sobre su continuación, *Las sergas de Esplandián*, definimos y estudiamos detenidamente los alcances de las tres funciones proféticas mencionadas (González, 1993a, 121-141; 1993b, 78-89; 1994, 27-42; 1995b, II 535-572, I y II *passim*; 1995d, 334-337; 1996, 63-85); en este artículo nos proponemos centrarnos solamente en la tercera función, la

ideológica, en la primera obra importante que cronológicamente sigue a las dos antedichas, el *Palmerín de Olivia*. Intentaremos determinar la existencia o no de una real función ideológica detrás del sistema profético palmeriniano, precisar, en caso de que exista, sus alcances y postulados, y cotejarla con la ideología profética del *modelo* amadisiano. Para ello basaremos nuestro análisis en la consideración de los 46 textos proféticos que jalonan el *Palmerín*, agrupados según la persona o el tipo de profeta a cargo de su formulación¹.

EL CABALLERO ADRIÁN

El caballero Adrián tiene muy escasa actuación en la novela, pues aparece en el capítulo XXVII y muere en el siguiente; sin embargo, en el momento de su muerte y al tiempo que formula una profecía, revela a Palmerín que él ha sido el causante de un par de sueños proféticos anteriores:

-Fijo Palmerín, mucho me pesa de no vos poder dezir muchas cosas de vuestra fazienda. Ydvos a la corte del Emperador de Alemania e allí fallaréys lo que buscáys, que yo fue causa de vuestro cuydado.

E callóse, que no pudo más hablar, e murió luego. Todos huvieron muy gran pesar por la su muerte, que era muy buen cavallero y el su saber nunca fue para fazer mal, mas todo bien. 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 (Texto 8).

¹ Dado que no es posible por razones de espacio reproducir aquí la totalidad de los textos proféticos, identificamos ahora cada uno de ellos mediante un número de orden, del que nos serviremos en adelante en este trabajo para su referencia, seguido del *locus* correspondiente –capítulo en romanos, páginas en arábigos, líneas entre corchetes– según la edición del *Palmerín de Olivia* de Giuseppe Di Stefano (1966), adonde deberá acudir el lector para tomar un contacto completo con las profecías. Para un estudio de las profecías palmerinianas desde el punto de vista del análisis del discurso, *vid.* González, 1998, en prensa. Textos: 1: VIII 35[6-24]; 2: XII 44[3]-45[16]; 3: XVI 59[25-34]; 4: XVII 62[9]-63[19]; 5: XXII 77[33]-78[13]; 6: XXIII 80[6-12]; 7: XXIV 84[31]-85[8]; 8: XXVIII 102[1-12]; 9: XXIX 107[29-36]; 10: CLIV 156[18]-157[4]; 11: XLV 159[19-32]; 12: LVI 194[4-13]; 13: LXIV 215[4-25]; 14: LXIV 217[34-37]; 15: LXIX 238[13-16]; 16: LXXX 269[20-28]; 17: LXXXV 281[28-35]; 18: LXXXV 283[9-25]; 19: LXXXV 284[11-125]; 20: XCV 306[23-37]; 21: XCV 307[3-20]; 22: XCV 308[7-27]; 23: XCV 309[3-5]; 24: XCVIII 323[21]-324[8]; 25: CIV 342[21]-343[27]; 26: CVI 358[30]-359[1]; 27: CXIX 407[2-23]; 28: CXIX 407[23]-408[2]; 29: CXXVII 442[13-19]; 30: CXXIX 451[9-22]; 31: CXXIX 451[22-25]; 32: CXXIX 451[29-35]; 33: CXXIX 451[35]-452[14]; 34: CXXXI 457[23]-458[25]; 35: CXXXI 458[30]-459[6]; 36: CXXXI 459[18-19]; 37: CXXXI 460[1-10]; 38: CXXXIII 465[27]-467[9]; 39: CXXXIV 471[34-37]; 40: CXXXV 474[31]-475[22]; 41: CXLII 498[4-23]; 42: CLIV 537[23-32]; 43: CLIV 538[12-23]; 44: CLXX 597[6-14]; 45: CLXXII 602[33]-603[27]; 46: CLXXVI 612[18-33].

El “cuydado” de Palmerín, del que dice Adrián haber sido causa, y que debe entenderse como ‘preocupación’, ‘ansia, inquietud, miedo’, ‘recelo y temor de lo que puede sobrevenir’ (Alonso, 1986, 834ab; *Autoridades*, 1963, I 693a), en seguida se precisa en la voz del narrador: Adrián ha sido quien inspiró en Palmerín el sueño en el que una hermosa doncella -Polinarda- se declaraba enamorada de él (texto 2), y también ha provocado en el escudero del héroe, el enano Urbanil, otro sueño en el que la misma doncella le encargaba reprender de su parte a Palmerín, por las atenciones que prestaba a Laurena (texto 5). No vamos a ocuparnos aquí de las profecías oníricas, ya que pensamos dedicar a ellas un estudio especial, pero nos interesa retener el dato de un caballero sabio que no solo profetiza verbalmente, sino que es capaz de suscitar visiones proféticas oníricas en quienes él desea. El texto no nos aclara si el saber profético de Adrián deriva de una inspiración directa y especial de Dios, o de un arte mágica o mántica aprendida y ejercida habitualmente; como veremos y repetiremos, los límites entre la profecía inspirada y la adivinación por artes mágicas no suelen establecerse en forma clara en los libros de caballerías, y no es el *Palmerín* la excepción. Sin embargo, y aun no descartando la posibilidad de que Adrián sea mago, importa no olvidar que “era muy buen cavallero y el su saber nunca fue para fazer mal, mas todo bien”. La aclaración es de peso, porque la bondad de sus fines o la rectitud moral de sus cultores son los requisitos que, tanto en la ficción caballeresca cuanto en la historia castellana medieval, sirven para legitimar la magia y, en cierta medida, cristianizarla, equiparándola así en licitud al conocimiento sobrenatural por inspiración divina (Alfonso el Sabio, 1948, VII, XXIII, I 426b y III 428a; Homet, 1980, 180, 186-187, 191-192, 206). En el texto que hemos transcrito, Adrián ratifica y completa la información brindada a Palmerín mediante profecías oníricas — esto es, que existe una doncella que lo ama y a quien debe buscar —, con una profecía verbal que informa sobre el lugar donde podrá encontrar el héroe a su predestinada señora. Pero hay aún otra profecía originada en Adrián, hecha llegar tiempo atrás a Palmerín y a Florendos indirectamente, a través de una doncella mensajera (texto 3). Florendos está a punto de armar caballero a Palmerín, pero sin saber ni uno ni otro que son padre e hijo; aparece entonces una doncella que de parte de un caballero — no identificado todavía como Adrián — trae para el novel un yelmo y un escudo en cuyo campo viene pintada una mano femenina, que reconoce Palmerín como la mano de aquella enamorada que se le apareció en sueños. Se trata por tanto de una profecía pictórica, o de un objeto profético a su modo, pero al margen de este escudo que cumple a la vez las funciones de objeto o don mágico y de profecía, la doncella transmite verbalmente un anuncio de su caballero mandante. El anuncio se divide en dos partes según sus destinatarios; la primera, dirigida a Palmerín, brinda la clave para la interpretación de la imagen pintada en el escudo — “dizevos que guardéys este escudo, que en él fallaréys el secreto de vuestro coraçón” —

; la segunda, dirigida a Florendos, alienta a éste a que arme caballero a Palmerín — típico ejemplo de profecía exhortativa (González, 1998, *passim*) —, y le revela el linaje real del novel, callando, claro está — típico ejemplo de reticencia profética — el capital dato de que el padre de Palmerín es el propio Florendos.

Vemos pues que el modo profético preferido por el caballero Adrián es el *indirecto*: o bien profetiza verbalmente a través de una doncella mensajera encargada de llevar el anuncio al conocimiento de sus destinatarios (texto 4), o bien suscita sueños dentro de los cuales la encargada de proferir el anuncio es la imagen onírica de una persona distinta de él mismo, Polinarda (texto 2), o bien profetiza de manera doblemente indirecta, al suscitar un sueño dentro del cual anuncia otra vez Polinarda, pero ahora no ya al propio destinatario del anuncio, Palmerín, sino a su escudero Urbanil, encargado después de transmitirle el mensaje (texto 5). Finalmente, cuando Adrián condesciende a profetizar verbal y directamente él mismo, es para despedirse y morir, como quien accede a una acción inhabitual a modo de homenaje o concesión a la excepcionalidad e irrepetibilidad del momento. Más allá empero de esta peculiar predilección del profeta por la vía indirecta, no se desprende de sus anuncios una ideología determinada, ni una concepción de la Historia o de la Providencia que caractericen distintamente su actividad profética.

LAS TRES HADAS

¿Qué son las hadas? Cobarrubias (1943, 581a) las define como

...ninfas o mugeres encantadas, que fingen no poder morir. Y dixéronse *a fando*, porque las introduzen adivinando las cosas por venir. Y algunas veces puede aver sido que el demonio tome figura de tales personajes, para engañar a los necios y codiciosos, porque dizen asistir a los lugares donde ay tesoros y los guardan.

Poco más o menos repite el Diccionario de Autoridades (1963, II 121a), y Corominas apunta que en los libros de caballerías era “un ser femenino sobrenatural que intervenía de varias maneras en la vida de los hombres” (1991, III 304a). Lo cierto es que el carácter sobrenatural de las hadas o bien su fingida inmortalidad, como quiere Covarrubias, son circunstancias que dependen del menor o mayor grado de racionalización y cristianización a que haya sido sometida la imagen, según la obra particular de que se trate ². Así, el hada puede desempeñar roles que van desde una

² “Comment les clercs ont-ils intégré à une vision chrétienne de l’au-delà une figure qui est à la fois bénéfique et étrangère à la religion chrétienne? Cette tentative de conciliation a pris deux formes: -La christianisation des fées: la fée conserve à ce prix son caractère surnaturel. Servante de

diosa o semidiosa pagana hasta una buena y sabia intérprete humana de los designios de Dios, esto es, desde un ser sobrenatural hasta un humano mago o profeta. En el *Palmerín de Olivia* las tres hadas de la montaña Artifaria son claramente humanas, a la vez magas o encantadoras y profetisas. Estamos en el capítulo XVII; Palmerín llega a la montaña Artifaria, donde existe una fuente custodiada por una feroz serpiente, cuyas solas aguas pueden curar de la terrible enfermedad que lo aqueja al rey Primaleón, el abuelo aún no reconocido del héroe; éste combate con la serpiente — tradicional *topos* del dios o héroe solar ordenador que se enfrenta al monstruo personificador del caos primordial, para así generar el cosmos a partir de sus despojos—, y la vence, pero queda a su vez desmayado tras el arduo combate. Es entonces cuando arriban las hadas:

Y estando Palmerín en tal cuyta, vinieron las tres fadas que vos deximos que allí solían venir en quatro tiempos del año a coger sus yervas para fazer sus encantamientos, que en aquella montaña las havía más que en otra. E queremos que sepáys que estas tres fadas eran hermanas, fijas de un cavallero señor de la ysla Carderia; y este cavallero fue el mayor sabidor que hovo en su tiempo e las fijas deprendieron d'él tanto que le passaron en saber, e todos los de aquella tierra las llamavan fadas porque yvan a ellas a saber las cosas que le fazian menester. E si alguno las enojava vengávanse ellas por sus encantamientos; e pensavan las gentes que tenían gracia de fazer bien e mal. E como en aquella montaña Artifaria havia aquella fuente tan virtuosa, venían allí, como vos dezimos, y ellas traxeron allí aquella serpiente para que la guardasse, e creció tanto e fizose tan brava y esquiva que jamás otra tal como ella fue vista. E por la gran bondad que ellas conocieron que havia en Palmerín no les pesó porque la mató, antes quando así lo vieron se dolieron d'él e dixeron:

-¡Ay Palmerín, grande es tu bondad en acabar tan gran fecho como éste e otros mayores que te están aparejados! No es razón que te dexemos morir, que gran falta farías en toda la Grecia pues d'ella has de ser señor.

E luego dixo la una d'ellas:

-Yo quiero ser la maestra de Palmerín e sanallo de sus llagas, pues no hay cosa que más menester le faga.

La otra le dixo:

-Pues, yo quiero encantalle de tal manera que de aquí adelante ningún encantamiento le pueda nuzir ni comprehender.

La otra dixo:

-Pues vosotras le fazéys tanto bien, yo le quiero fazer otro servicio del qual será

Dieu, elle demeure bienveillante. Suppôt de Satan, elle participe à ses maléfices. -La rationalisation des fées: la femme surnaturelle devient une simple mortelle qui pratique la magie noire ou blanche; la fée rationalisée se confond alors avec un autre type littéraire, celui de l'enchanteresse" (Harf-Lancener, 1984, 379). Según este autor, la asimilación hada-encantadora se remonta ya al *Lancelot* en prosa de la Vulgata (412).

muy contento: encantarle de tal manera que la primera vez que vea a su señora Polinarda la encienda en tan demasiado amor que jamás lo pueda olvidar por cuytas que por él passe.

E así como estas fadas le dixerón, así lo pusieron en obra, cada una lo que dixo. La primera traxo del agua de la fuente en una copa de oro e con el çumo de muchas yervas e fizo tal melezina que en poniéndolo en las llagas a Palmerín luego fue guarido, mas no pudo levantarse ni aballarse fasta que ellas se fueron. Y antes dixerón más:

-Pues que este cavallero a tan gran peligro se puso, razón es que lleve el agua de la fuente para guarir al Rey. Hinchámosle la redoma que lieve e luego encantemos la fuente de tal manera que persona del mundo no la pueda ver porque él solo lieve esta honrra.

E así lo fizieron las fadas que después, por mucho que fue buscada, nunca la pudieron fallar. E como ellas esto fizieron, se bañaron en la fuente e cojeron sus yervas e tornáronse para la ysla de Carderia, de adonde ellas eran señoras. Y esta ysla es el reyno de Macedonia, adonde siempre hovo grandes sabidores. Y el día que esto acaesció era primer día de mayo. (Texto 4).

Las hadas son, pues, magas — "solían venir en cuatro tiempos del año a coger sus yervas para fazer sus encantamentos" —, y humanas, hijas de un caballero "sabidor" que les enseñó su magia: se trata por tanto de un conocimiento aprendido y ejercido, según parece, más por arte que por inspiración. El texto nos brinda inclusive una jugosa definición racionalizada, de base etimológica, del término *hada*, al decirnos que así llamaban a estas tres hermanas "porque yvan a ellas a saber las cosas que le fazían menester"; *hada* es, por tanto, quien conoce y revela los *fata*, los destinos de cada uno; es una profetisa, pero profetisa oracular, a quien se consulta y que revela a pedido. Tenemos por tanto tres hadas plenamente humanas, que combinan la actividad mágica, aprendida y ejercida por arte, con una actividad profética de tipo oracular, cuyo soporte y origen no se nos dice ser ni mágico ni inspirado; importa en todo caso retener el hecho de que las hadas son tres, y que el ternario combina aquí sus valores simbólicos tradicionales de perfección, acabamiento, ciclo cumplido y necesidad, más los valores simbólicos mitológicos y cristianos de divinidad y santidad (M.M.F Capella, 1978, VII 368-369; Chevalier, 1986, 1016-1020; Cirlot, 1985, 211-212; González, 1992, II 427-469; 1995a, 52-55; 1997, 73-81; Guéron, 1986, *passim*; Hopper, 1969, 4-7, 83, 109-110; Hugo de San Víctor, 1879, 22-23; S. Isidoro, 1862, 182), a la vez que, en el episodio que comentamos, responde al esquema narrativo folklórico de la triple repetición (Olrik, 1965, 132-133). Esta triple repetición permite organizar la escena según un modelo ternario y subternario; una primera sección consiste en una alocución coral de las hadas, que contiene el elogio de Palmerín y una breve profecía prospectiva: que el héroe ha de ser señor de Grecia; una segunda sección contiene la formulación de los dones que cada una de las tres hadas, individualmente, hace al caballero; por último, la

tercera sección contiene la formulación, otra vez coral, de un don colectivo, que se identifica precisamente con el objeto buscado por Palmerín, el agua medicinal de la fuente. Pero el esquema ternario se repite a su vez en el seno de la segunda sección, ya que en ésta cada una de las tres hadas formula su don individualmente: la primera sana a Palmerín de sus heridas, la segunda lo encanta para hacerlo invulnerable a cualquier tipo de magia destructiva, y la tercera lo encanta para que se encienda de amor la primera vez que vea a Polinarda. Se trata como vemos de un compendio de motivos tradicionales — la invulnerabilidad del héroe, el amor predestinado y hecho efectivo a primera vista ³ —, pero interesa sobre todo comprobar cómo los dones de las hadas combinan magia y profecía: el primer don es, si se quiere, el menos sobrenatural de los tres, pues no se nos advierte que la curación de las llagas se opere por medios mágicos; el segundo don consiste en un encantamiento, pero a su vez entraña un anuncio profético prospectivo: ningún encantamiento futuro hará daño en Palmerín; el tercer don, por su parte, es también una combinación de encantamiento y profecía. Las profecías implícitas en los dones segundo y tercero se derivan o dependen, entonces, de actos mágicos previos: Palmerín no será encantado *porque* el hada lo ha encantado haciéndolo invulnerable, y se enamorará de Polinarda a primera vista *porque* el hada lo ha encantado para que eso ocurra. Por último, el don colectivo de la sección tercera — conceder a Palmerín que lleve el agua curativa —, también se combina con un encantamiento, ya que para evitar que la victoria del héroe pueda algún día ser emulada, las hadas encantan la fuente y la vuelven invisible. Y se cierra nuestra escena con una sugestiva mención a la época del año, “el día que esto acaesció era primer día de mayo”; el contexto primaveral acaba de perfilar la naturaleza de estas hadas, que en total consonancia con sus modelos tradicionales combinan los roles de videntes del futuro y operadoras de prodigios y encantamientos con otros que se derivan de imágenes más o menos transformadas de aquellas viejas deidades de los bosques y la vegetación, relacionadas con la fertilidad y — tal como aquí hemos visto — las aguas y las fuentes ⁴.

³ A los que debe sumarse el motivo mismo del don otorgado por un ser entre sobrenatural y mágico al recién nacido héroe, característico rol ejercido por las hadas madrinas: “De la contamination, dans la mentalité collective, des Parques latines et des bonnes dames [...], est née une scène classique de la littérature narrative médiévale qui deviendra, après le Moyen Age, le thème le plus caractéristique des contes de fées: quand un enfant vient au monde, on prépare un repas pour les fées qui viendront décider du destin du nouveau-né. Du bon déroulement de ce repas dépend la bienveillance des visiteuses” (Harf-Lancner, 1984, 27; *vid.* también 28-29, 31-34). Aquí la escena no ocurre en ocasión del nacimiento del héroe, pero sí tras un combate arquetípico con la serpiente, que bien puede considerarse como prueba iniciática y, por tanto, otorgar a la victoria de Palmerín el carácter de segundo nacimiento.

⁴ En efecto, los estudiosos del tema indican como indiscutidos antecedentes en la génesis de la figura de las hadas a las Parcas clásicas —las *Fatae* romanas de donde derivan su nombre—, profetisas y conocedoras de los destinos humanos, y a las Ninfas, Faunas y demás divinidades *sylvaticae* romanas y célticas; respectivamente, los dos antecedentes habrían originado dos arquetipos de hadas: las hadas madrinas —escrutadoras y reveladoras del destino—, y las hadas amantes —enigmáticas *femmes fatales*

Al promediar la obra, la primera de las tres hadas, la sanadora de las heridas de Palmerín, se les aparece al héroe y a sus compañeros Olorique y Urbanil cuando éstos van de camino en busca de Trineo y Tolomé, el primero de los cuales ha sido convertido en perro por la maga Malfado. El hada hace preceder su aparatosa aparición por una fuerte tormenta de lluvia y granizo, que ornamenta el efecto maravilloso con el aditamento de lo *tremendum*, y finalmente desciende desde el cielo montada en una nube; vemos aquí un resto de los orígenes sobrenaturales y mitológicos de la figura del hada, que si bien es humana en nuestra historia, recupera en esta escena algunas poses y atributos propios de un ser sobrehumano. Llegada a los caballeros, el hada profetiza a lo largo del diálogo que sostiene con Palmerín (texto 25); en una primera parte se da a conocer y anuncia, bastante oscuramente según los moldes retóricos merlinianos — aunque no tan oscuramente como sus predecesores Merlín o Urganda —, que los amigos que el héroe busca están sanos y serán por él hallados y liberados, pero que antes será él mismo librado de muerte por el mayor enemigo que tiene, quien lo ayudará también a librar de muerte a su mejor amigo. Estas perífrasis, como se verá más adelante o como puede incluso ir desde aquí mismo intuyendo el lector avisado, aluden al caballero Frisol — que sin reconocerlo salvará la vida de Palmerín de unos caballeros que lo atacarán esa misma noche (CIV 345-347) — y al rey Florendos, padre de Palmerín — por quien combatirán conjuntamente, en Juicio de Dios, éste y Frisol (CVI 356-357) —. Palmerín reconoce entonces al hada, le agradece el haberlo sanado de sus heridas tras el combate junto a la fuente Artifaria, y le pregunta “porque yo sepa quién es mi padre, que bien só cierto que vos lo sabéys”. Fiel a su intención de anunciar a medias, el hada responde, como segunda parte de su vaticinio, reticentemente: “busca e fallarás; bástete lo que te tengo dicho, no quieras más saber de mí”. Vemos pues que el primer anuncio era por iniciativa del hada, y este segundo a pedido del interesado, según el modelo oracular, pero ambos anuncios se ven unificados por la velada referencia al padre de Palmerín, Florendos ⁵.

Tres profecías más formulan las hadas, y las tres refieren hechos que habrán de verificarse en el segundo libro o continuación del *Palmerín*, el *Primaleón*. En el texto 27 también profetizan a pedido, esta vez de la reina de Tesalia, quien envía una doncella a los dominios de las hadas para que éstas le revelen si su desaparecido marido está vivo, a lo que responden las hermanas que el rey está vivo y solo habrá de ser liberado de prisión por amor de su hija Francelina; claramente, las hadas se erigen en figuras

que surgen de lo profundo del bosque para cautivar a los caballeros del camino-. En nuestro caso palmeriniano, sin embargo, vemos que los dos antecedentes se funden para originar solamente el primer tipo, el del hada madrina, ya que los tres personajes que acabamos de ver aparecen totalmente despojados de la connotación erótica propia de las hadas amantes. (Harf-Lancner, 1984, 17-18, 23, 42 y *passim*).

⁵ María Carmen Marín Pina califica a esta aparición y profecía de la primera hada como “casi mariológica y visionaria” (1988, 292).

oraculares, que reciben consultas expresas desde lejanas comarcas. En el texto 28 asistimos nuevamente a un maridaje entre magia y profecía: las hadas encierran a la niña Francelina en una torre encantada en una huerta, fuertemente defendida y que recuerda vagamente a la Torre de Apolidón y demás construcciones encantadas de la Insula Firme del *Amadís de Gaula*, a la vez que pregonan que la darán por mujer al caballero capaz de liberarla, quien habrá de ser Polendos, ya en el *Primaleón*. Pero el detalle que más nos importa en este texto es la breve frase que nos asegura que las hadas “todas las cosas por venir sabían”. Se trata de una afirmación preciosa, pues nos permite deducir que el origen de ese saber no puede ser solamente un arte mágica, ya que por definición ningún arte, limitado en cuanto humano, puede bastar para acceder a un conocimiento virtualmente ilimitado y total. Solo una especial gracia divina puede ser la causa, directa o indirecta, de ese conocimiento tan poderoso, de ese saber “todas las cosas por venir”. Las hadas acaban así dibujándose, en este texto, como más potentes en su saber que los modelos arquetípicos de los magos y sabios en estas narraciones caballerescas, el Merlín artúrico y la Urganda amadisiana, limitados ambos tanto en saber cuanto en poder, en determinadas circunstancias, y este poder inusitado de las hermanas se deriva, nos parece, de una tácita sumisión de sus artes mágicas a una instancia superior divina, según el esquema de cristianización de la imagen mítica de las hadas, operante ya en los *romans* franceses, que les permite conocer inclusive los misterios y designios últimos de la Providencia (Harf-Lancner, 1984, 60, 381-386). Finalmente, queda también a cargo de las tres hermanas la última profecía del *Palmerín*, transmitida a éste indirectamente por medio de una doncella mensajera y referida a la llegada de un grupo de nuevos caballeros que superarán las hazañas de los actuales, y que darán materia para las aventuras contenidas en el *Primaleón* (Marín Pina, 1988, 294).

EL VASALLO DE LA REINA DE TARSIS

El vasallo de la reina de Tarsis, “muy gran sabidor en las artes” (LXXX 268), es la fuente de cinco anuncios, todos ellos transmitidos en forma indirecta, sea a través de la reina, sea, por doble intermediación, a través de ésta y de otro mensajero comisionado por ella. Su primera profecía (texto 16) nos presenta al vasallo como mago, ya que la reina explica a los caballeros del infante Manarix qué debe hacer su señor para librarse de una corona encantada que ella le ha enviado. La reina ha sido una amante traicionada por el infante, y para castigarlo le ha regalado una corona, encantada por su vasallo, que le produce ardor y quemazón en las sienes —advuértase de paso la similitud con la corona y el vestido combustibles y mortíferos que Medea obsequia a la hija de Creón, y el vestido también combustible que Deyanira envía a Heracles, tal como nos lo refieren la *Medea* de Eurípides y *Las Traquinias* de Sófocles—

, y que solo podrá quitarle el más leal amador del mundo. Por cierto, ese caballero será Palmerín. Poco después, otro vaticinio del vasallo es expuesto por doble intermediación, mediante un doncel a quien envía la reina de Tarsis, a quien a su vez ha profetizado su vasallo; el vaticinio advierte al caballero Amarán que habrá de caer en el combate que tiene acordado contra Palmerín, pero lo que importa es la reacción de incredulidad y desafío del destinatario: "Amigo, dezit a la Reyna de Tarsis que tarde me embió ese consejo, que yo no creo nada en adevinanças..." (texto 18). Esta actitud temeraria hace que la segura derrota que le espera al caballero adquiera la condición de castigo por su soberbia resistencia ante las advertencias del destino; por lo demás, no es la única vez que personajes del *Palmerín* se muestran reticentes a aceptar lo vaticinado. El propio Palmerín duda, en momentos de flaqueza, de los anuncios que le tienen prometido alcanzar el amor de Polinarda (XXXI 113), pero no encontramos en él la actitud desafiante y casi impía del caballero Amarán, y además se apresura el héroe poco después, cuando Polinarda acepta su servicio de amor, a reconocer que todas las profecías habían sido ciertas y a arrepentirse de sus dudas (XXXII 119). Si llama la atención que la misma reina de Tarsis, testigo cercano del saber y de los aciertos proféticos de su vasallo, tras contarle Palmerín un sueño en que ha visto a la imagen de Polinarda que le reprochaba por su infidelidad, "díxole que no creyesse en sueños, que eran vanidades" (XCV 308); pero lo que aquí sucede es que la reina, tras hacerle beber más de la cuenta, ha seducido a Palmerín, y no desea que el inocente caballero caiga en la cuenta, ni siquiera mediante sueños reveladores, de que ha tenido tratos íntimos con ella sin advertirlo ⁶.

Los tres restantes anuncios del vasallo de la reina son dichos a través de esta misma. En el texto 20, la reina asume su rol de intermediaria casi sobrepasándolo, pues recurre en su discurso a la fortísima expresión, clásicamente profética, *yo digo*, atribuyéndose así, mediante esa primera persona y haciéndose sujeto pleno de la enunciación, el origen del vaticinio. No olvidemos que en el contexto de la lengua profética, *decir* recupera el sentido de su étimo indoeuropeo *deik*, 'hacer ser, hacer aparecer, manifestar', y que decir el profeta algo, como decir Dios algo, equivale a que ese algo exista objetiva y realmente (González, 1998). Solo quien es profeta, y no un mero intermediario, tiene derecho por tanto a asumir en primera persona, y precisamente cuando está repitiendo un anuncio profético, tan poderoso verbo; sin embargo, no

⁶ Si bien no profetisa ni maga ella misma, tanto la constante intermediación que ejerce respecto de los vaticinios de su vasallo, cuanto este rol de mujer fatal y seductora mediante artimañas, convierten a la reina de Tarsis en una imagen racionalizada del hada amante de tipo morganiano: en lugar de un ser sobrenatural que se prenda de un mortal y lo arrastra a su mundo no humano, tenemos una reina muy cercana a las esferas de la magia y la profecía que seduce con malas artes a un inocente y virtuoso caballero, haciéndolo yacer con ella mientras no es dueño de sí. Este tipo de transformación racionalizada de la figura del hada Morgana ya se encuentra, por lo demás, en los *romans* artúricos (Harf-Lancner, 1984, 426-431).

creemos que la reina intente sugerir mediante este rasgo de estilo que ella misma es la profetisa, sino más bien que, llevada tal vez del entusiasmo, se ha dejado arrastrar por las palabras oídas a su vasallo y ha acabado sobreactuando su papel de transmisora de oráculos ajenos. Por lo demás, toda duda respecto de una velada condición profética de la reina queda descartada cuando en el texto 21, y ante un pedido de Palmerín acerca de su origen y la identidad de su padre, responde ella que “lo que yo embié a dezir e agora vos dixi no lo sé por mi saber mas antes me lo dixo un cavallero qu’ es muy gran sabidor [...], e por ruegos que le fize nunca me quiso dezir sino que érades fijo del máspreciado e leal príncipe del mundo...” Explicita y honestamente reconoce por tanto la reina que no es ella el origen de lo que anuncia, y que sus conocimientos limitados se deben a la reticencia de su vasallo. Y a este vasallo se debe sin duda también el que la reina conozca con certeza, tras su ayuntamiento carnal con Palmerín, que éste le deja “tal galardón que yo seré alegre para quanto biva” (texto 23). Ese galardón es un niño engendrado en ella por el héroe, Polendos, que será a su turno un excelente caballero, tal como se narra en el *Primaleón*.

MUÇA BELÍN

Muça Belín es el profeta con mayor número de vaticinios en la obra -14 sobre 46; textos 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45-, y quien cubre con su presencia mágica y profética toda la segunda parte de la narración. Modelado sobre las figuras arquetípicas del Merlín artúrico y la Urganda amadisiana (Nasif, 1992, 176-179, 1993, 240), Muça Belín une a su básico rol oracular el de ser consejero del rey Abimar⁷. Este maridaje de los roles profético y consejero se plasma, en el plano del discurso y tal como estudiamos en un trabajo previo, en un tipo de profecía predominantemente exhortativa, donde el vaticinio hace las veces de justificación o argumentación en pro del consejo dado (González, 1998, *passim*). Así aconseja Muça al herido emperador *Palmerín*: “Vos, señor, esforçaos e no temáis, que presto seréis guarido” (texto 45). El conocimiento cierto del futuro o de lo oculto es el elemento que permite a Muça aconsejar sin falla, y generalmente no encuentra resistencias ni dudas en los destinatarios de sus exhortaciones, que suelen plegarse a éstas ya sea que se les aconseje (textos 30, 42, 43), se les instruya (texto 33), se les informe (textos 34, 35, 40), se les tranquilice, como en el ejemplo citado (textos 31, 35, 45). A veces, los consejos de Muça no son espontáneos sino solicitados, y vemos así al sabio profetizar a pedido, ante una pregunta o incluso ante un ruego, que motiva en él una también muy

⁷ Esta combinación de los roles de profeta y consejero real en una sola persona responde asimismo, más allá de los más inmediatos y ficcionales modelos de la novela artúrica y del *Amadís*, a la propia tradición profética veterotestamentaria; baste recordar al respecto las figuras de profetas-consejeros como Samuel, Isaías, Natán, entre otros. (Cfr. Léon-Dufour, 1967, 641; Mangelot, 1912, 718-720).

característica reticencia, un prudente revelar a medias:

E como esto le dixo Muça, [Tomán] fue muy ledo e rogóle que le dicesse quién eran aquellos cavalleros en que tanta bondad avía. Muça Belín, que era muy bueno, no lo quiso dezir cúyos fijos eran porque no recibiesen daño, mas díxole que eran cristianos de muy alto linage e que merescían toda la onrra que les fiziessen, e que fuesse cierto que no avía en todo el mundo quien con el uno d'ellos se ygualasse en fecho de armas... (texto 32).

Pero conjuntamente con las funciones de profeta y de consejero, y al igual que veíamos suceder con las tres hadas y el vasallo de la reina de Tarsis, Muça Belín desempeña funciones de mago y encantador. Profecía y magia vienen íntimamente relacionadas en anuncios como éste:

...Agora es menester que nos digáys qué faremos del ave, que muy triste viene [-dijo Palmerín-]; yo creo que morirá muy cedo.

-No morirá —dixo Muça— que yo le faré tanto bivar que biva fasta que vos faltéys d'este mundo; por esso no vos deys cuydado. (Texto 39).

Muça hará vivir al ave tanto cuanto viva Palmerín; este anuncio *yo le faré tanto bivar* solo se entiende como un acto mágico, como una operación de encantamiento que el mago Muça Belín lleva a cabo sobre el ave considerada como objeto. Pero este encantamiento operado sobre el ave no se limita a dotarla de una vida coincidente en duración con la de Palmerín, sino que, como bien señala Marín Pina, comprende incluso una virtual cesión o delegación en el ave, por parte de Muça, de su poder profético (Marín Pina, 1988, 293), tal como el sabio explica en el próximo texto 40, en el que detalla a Palmerín cómo el ave le anunciará dando tres voces las muertes de ambos, tres días antes de que ocurran, y cómo le anunciará también, mediante gestos de alegría o de tristeza, la inminencia de alguna grata noticia o bien de alguna traición. Añade además Muça en este texto que el ave “no avrá menester de comer mas bevirá, como vos dixe, tanto quanto vos bivierdes”. A todas luces todas estas nuevas virtudes del ave, desde la longevidad y la capacidad de sobrevivir sin alimento hasta el mismísimo don profético, se derivan de un acto mágico operado sobre ella por Muça Belín, cuya magia se nos habrá de presentar enseguida aún con más detalle, en ocasión del jocoso recibimiento que tributa en su castillo al rey Abimar, Palmerín y demás caballeros, convirtiendo a seis de sus hombres sucesivamente en leones y en doncellas tañedoras y cantoras (CXXXV 476-478); más adelante, veremos a Muça intervenir en un clásico *topos* de la narración artúrica o caballeresca: el combate de los magos, entablado aquí con el pérfido hermano de Olimael, a quien derrota (CLXXII 602)⁸.

⁸ Para Guido Mancini, el elemento mágico no se presenta, empero, como demasiado importante en el *Palmerín*: “El autor no da ningún crédito a la parte mágica de las cosas maravillosas que narra, aunque intenta justificarla dando a magos y hadas un bondadoso aspecto de sabios...” (1970, 74).

También en esta mezcla de profecía y magia responde Muça al modelo de Merlín, y muy especialmente en una actitud de sumisión o subordinación de su saber mágico al poder de Dios, según el esquema de la racionalización o cristianización —quizá cuadre mejor decir aquí teologización, dado que Muça Belín es musulmán— de los sustratos folklóricos. Tal es lo que se observa, por caso, en la profecía 34; La infanta Zerfira recurre a Muça en busca de una curación para su enfermedad, y éste le responde:

-Ay señora —dixo Muça—, Dios es Aquel que lo puede fazer, que sabed mi saber poco vos puede a vos aprovechar: aprovecharvos ha más la bondad de Palmerín. Vuestra enfermedad se causó por una flor que olistes e por flor avéis de ser guarida, e ésta no la puede aver sino aquel que en bondad passa a todos los del mundo. E quiero que sepáys que en esta tierra ovo una donzella fijadalgo, que era señora de un castillo muy bueno; e ésta no se quiso casar mas dióse a deprender todas las artes qu'ella pudo, e ha bien ciento e cinquenta años que murió; e en su vida crió un árbol en una huerta qu'ella tenía, qu'es tan estremado de todos los otros que todo el año tiene flores, e éstas son de tanta virtud que vos podrán a vos dar guarida. E ansimismo en aquel árbol cría un ave, la más fermosa que en el mundo puede aver otra, e no se mantiene sino de las flores de aquel árbol, e quando ella está leda echa por la boca un agua muy oliente: si vos aquélla pudiéssedes aver, del todo se os quitarían vuestros males e quedaríades tal como érades primero e aun muy más fermosa. E este castillo se llama el de los diez padrones, porqu'ella fizo al tiempo de su muerte un encantamiento que no pudiesse entrar en aquel castillo cavallero nenguno sin que primero no uviesse batalla con diez cavalleros qu'ella allí dexó encantados; e de cada padrón sale un cavallero. E fasta oy no ha ydo allí cavallero que pueda vencer a nenguno de los cavalleros. E mi saber no puede desfazer aquel encantamiento porque fue fecho antes que yo e por mano de aquella que mucho sabía, e si Palmerín no entra en el castillo yo creo que tarde vendrá quien lo pueda fazer.

Dos elementos de peso surgen de las palabras del mago: primero, que solo Dios, en comparación con cuyo poder el saber del mago poco aprovecha, es quien puede curar a la infanta; segundo, y ya sobre el final del texto, que no puede él deshacer los encantamientos del castillo de los diez padrones porque fueron hechos por una maga más poderosa. Significa esta doble confesión que Muça no solamente se reconoce

Considera por lo demás que "el elemento mágico tiene también una función en esencia decorativa. Avalados por una rápida designación de sabiduría, que hace pensar en ese incierto límite que el renacimiento establecía entre la ciencia y la magia, los magos y las magas del *Palmerín* desarrollan una acción bastante limitada, pero sin ninguna duda pintoresca. El autor no se esfuerza demasiado en inventar artificios especialmente originales, sino que busca, en los encantamientos conocidos y casi tradicionales, el agrado de una página insólita y delicadamente fantástica" (83). Por nuestra parte, y más allá del mayor o menor peso que en cantidad y calidad de invención tengan los episodios mágicos en el *Palmerín*, lo que nos interesa es destacar su existencia y operatividad en estrecha relación, casi identificación por momentos, con la profecía.

inferior a Dios en poder y saber, sino inclusive inferior a otra maga “que mucho sabía”. Los límites de Muça, empero, parecen ser de poder, no de saber; no puede obrar él mismo el desencantamiento, pero sabe cómo ha de hacerse; aquí argumenta que su impotencia se debe a que la magia en cuestión fue hecha antes de nacer él; en el siguiente texto 35 amplía y modifica esta razón, al señalar, en referencia ahora a los hechizos de Malfado, que “yo no puedo desfazer el encantamiento que una vez está fecho por mano de otro”, sin importar el tiempo, anterior o no a su nacimiento, de su realización. Su impotencia parece pues acrecentarse, y sus virtudes mágicas parecen limitarse a una facultad solamente de hacer, mas no de deshacer; inversamente, su sabiduría se ratifica en el texto 42, cuando instruye a Palmerín sobre los pasos que debe seguir para desencantar a sus compañeros, convertidos en bestias por Malfado: Muça sabe cómo desencantar, y sabe incluso por mano de quién -Palmerín-, pero no puede hacerlo él mismo. En síntesis: se reconoce inferior en poder no solo respecto de Dios sino incluso respecto de otros magos, pero deja bien en claro que en saber solo cede ante Dios, Quien únicamente puede curar a Zerfira, y Quien únicamente decide y ordena los hechos de los hombres: “-Mi señor [Palmerín], vos avéys acabado el fecho de la Infanta Zerfira. Ruégovos que no vos congoxéys por deteneros algún día en esta tierra, que sabed que no se pueden escusar ni dexar de passar por los hombres las cosas que Dios tiene ordenadas. Bevid ledo e ninguna duda tengáys que vuestros fechos han de venir al fin que desseáys...” (texto 40). Indirectamente, Muça parece confesar en estas palabras que Dios es la fuente misma de su saber y de su poder, y que su magia saca de Él su vigor y eficacia; en efecto, si Dios es quien ordena todas las cosas, entre éstas debe por fuerza contarse el poder y el saber de los magos y profetas, y si bien no se define que el conocimiento de Muça sea directamente inspirado o infuso por la divinidad, resulta evidente que se reconoce en ésta su fuente primera. Dios puede no inspirar al profeta sus verdades, pero por permisión dispone que el profeta, por medio de sus artes mágicas, alcance esas verdades; la magia, entonces, se legitima, se blanquea, se integra en un orden providente.

Es así que podemos retener como notas centrales de la actividad profética de Muça Belín: a) la imperfección o limitación de su saber y su poder; b) la subordinación de éstos a la voluntad de Dios, su fuente primera indirecta. Ambas características se encuentran ya, por lo demás, en los más importantes antecedentes peninsulares de la figura de Muça. En la *Crónica del rey don Pedro*, el sabidor moro de Granada Benahatín, intérprete profético de una anterior y alegórica profecía de Merlín sobre el monarca, condiciona su cumplimiento a la voluntad de Dios, a quien reserva la potestad incluso de torcer la verificación de sus propios designios (López de Ayala, 1991, 417-424 [cap. III del año vigésimo]). El Merlín del *Baladro* castellano, por su parte, es nombrado “profeta por gracia que le Dios quiso dar” (*El baladro del sabio Merlín*, 1957, I ii 33), conoce el futuro por voluntad divina: “E así quiso Nuestro Señor por la sanctidad de

su madre que supiese las cosas que avían de venir” (I iv 39), y él mismo habla de “la sciencia que Dios me dió” y de que “no ay cosa que estorve esta aventura sino Dios solo”, en relación con el conocimiento que alcanza de su propia muerte, en lo cual tiene saber, pero no poder: “Muchas vezes aviene que el arte aprovecha a muchos e no aprovecha al que la sabe, antes le empece. Esto vos digo por mí, que ayudé a quantos quise e agora no puedo ayudar a mí en esta aventura, ca no plaze a nuestro Señor” (I xviii 183-184). Vemos en esta confesa impotencia del sabio ante la proximidad de su muerte —muerte, por lo demás, producto de un encantamiento operado sobre él por una mujer aprendiz suya—, un claro antecedente de la declarada impotencia de Muça ante la magia de Malfado y de la maga del castillo de los diez padrones. Similares limitaciones de poder ostenta, por su parte, el otro antecedente ficcional de nuestro mago y profeta, la Urganda amadisiana, necesitada a veces del concurso de Amadís para resolver sus problemas, y expresamente confesada impotente para evitar el futuro aciago que sabe que viene: “...y Dios es testigo, si algo o todo de aquellos males por mí pudieran ser remediados, que por ningún trabajo de mi persona dexara de poner en ello mis fuerças. Mas como de aquel alto Señor permitido estuviesse, fue en mí con su gracia de lo saber, mas no de lo remediar; porque lo que por Él es ordenado, sin Él ninguno es poderoso de lo desviar” (Rodríguez de Montalvo, 1987-8, IV cxxvi 1628). La magia de Urganda acaba siendo apenas un instrumento, humano y por tanto limitado, de la voluntad divina, y ella misma, tal como apunta Pierce, se erige en mediadora entre los hombres y la Providencia de Dios (Pierce, 1976, 120). Exactamente lo mismo podría decirse de nuestro Muça Belín.

OTROS PROFETAS

Magia y profecía conviven también en la actividad de otros tres vaticinadores del *Palmerín*. En la profecía 7, un caballero a quien califica su mujer como “el más rico que hovo en toda la Romania y el más sabio”, le anuncia a ésta, moribundo, que la hija de ambos habrá de ser raptada, pero asimismo que logrará liberarla el mejor caballero del mundo, el único, por otra parte, que será capaz de abrir una arquilla por él encantada y extraer de ella una espada. El encantamiento, por tanto, opera como requisito para la verificación de la profecía, como terreno para que, vencéndolo, se manifieste como tal el mejor caballero que dará cumplimiento al anuncio.

Otra maga-profetisa es la hermana de la dueña del castillo adonde llega Palmerín en el capítulo LXIII, muerta ya al momento de conocerse sus anuncios —que ha dejado escritos y que revelan la condición regia de Palmerín— bordados en un paño en el que van envueltas las armas que la sabia señora ha destinado al héroe (texto 13). La profecía en sí no aparece relacionada con la magia, pero en las cercanías del castillo donde vivió y vaticinó la extinta mujer hay un lago encantado que se dice expresamente obra

suya (LXIII 212).

De la señora del castillo de los diez padrones ya dijimos algo al referirnos a Muça Belín y a su impotencia frente a los encantamientos de ese lugar, que se describen detalladamente en los capítulos CXXXI-CXXXIV: Palmerín derrota sucesivamente a cada uno de los caballeros que por arte de magia surgen de los diez padrones del castillo, en el primero de los cuales hay una espada clavada que nadie logra extraer. Tras lograr penetrar en el corral del castillo, el héroe recibe una llave de manos de una figura de doncella que le señala un palacio; allí se dirige él, abre su puerta con la llave, entra, y al hacerlo su amigo Trineo, que lo acompañaba bajo la forma de un perro, tal como lo había hechizado la maga Malfado, recupera su forma humana. Hay además en el palacio otros muchos encantamientos, y otras varias personas encantadas; una doncella aparece por fin, que guía al caballero hasta el árbol de las flores curativas y el ave mágica; él toma flores y ave, e inmediatamente desencanta el castillo. Pero antes de acometer esta parte final de su empresa, Palmerín y Trineo se arman con unos escudos dejados por la dueña para ellos, decorados con los emblemas, respectivamente, de Constantinopla y Alemania, sus heredades, y que adquieren por tanto el carácter de objetos proféticos; la doncella les ofrece además, siempre de parte de la dueña, un anillo a Trineo y una copa a Palmerín, que para ellos fueron destinados y que tienen, respectivamente, el poder de evitar ser convertido nuevamente en perro y de servir de óptimo recipiente para las flores que han de curar a la infanta Zerfira. Finalmente, la doncella explica a los dos compañeros que la extinta dueña del castillo determinó que todos sus encantamientos se deshicieran cuando ellos llegasen (texto 38). Como vemos, la magia requiere necesariamente de la profecía, pues el término establecido para los encantamientos supone un conocimiento profético cierto acerca de la llegada de aquellos que han de ejecutar esa operación.

Pero nos queda aún otro profeta, un último profeta, que hemos postergado para el final debido a su falsedad y al incumplimiento de sus anuncios. Se trata del malvado hermano de Olimael, quien conjuntamente con sus dos hijos trama un artero ataque al palacio de Constantinopla para matar a Palmerín, ya erigido emperador:

E mentre que este tiempo passó, siempre el viejo [hermano de Olimael] tenía cuytado de aquel fecho. E desdeque vido que era tiempo, fizo cavallero a Menadén [su hijo] e díxole todo el fecho e díxole más que supiesse qu'él quería yr con él por le guardar, e como llegassen a Costantinopla fuesse cierto que fallarían un cavallero cristiano de alta guisa que venía por matar ansimesmo a Palmerín, e ambos a dos lo farían muy bien a todo su pensar; si la ventura les ayudasse a poder salir del palacio bivos en que el Emperador estava, que de allí adelante no tenían qué temer, qu'él los defendería a todo el mundo. (Texto 44).

La profecía es veraz solo parcialmente; en efecto, los hijos del profeta hallan a un cristiano que también quiere matar a Palmerín, Nardides, sobrino de Tarisio (CLXX

598), pero no resulta cierto que “ambos a dos [Menadén y Nardides] lo farían muy bien a todo su pensar”, ya que apenas si logran herir a Palmerín, quien es al cabo curado por Muça (CLXXI 600-601), y tampoco se cumple eso de que “si la ventura les ayudasse a poder salir del palacio bivos [...], que de allí adelante no tenían qué temer”, ya que pese a salir vivos del palacio —son reducidos y capturados—, no logran salvarse, y en el capítulo CLXXII son entregados por Muça Belín al pueblo para ser quemados. Lo importante en este caso es la perfecta coincidencia entre perversión moral e incapacidad profética, lo cual nos lleva a postular como condición necesaria para el conocimiento profético cierto y eficaz una condición moral justa y recta en la persona del profeta. Al igual que sucedía con los falsos profetas bíblicos, lo que impide al hermano de Olimael conocer proféticamente sin yerro es su maldad, su desvío de la rectitud moral y la ilicitud de los fines perseguidos⁹. Este fallido profeta es también, como los anteriores, mago —sostiene un combate mágico con Muça en CLXXII 602—, pero la mala aplicación de sus artes resiente su capacidad de conocer, y determina al cabo su fracaso. A un mago bueno puede concederle Dios, graciosamente, alcanzar el conocimiento profético; el mago podrá tal vez suponer que lo alcanza mediante sus artes, pero en realidad será Dios quien se lo brinda, sirviéndose o no, a modo de causas segundas o instrumentales, de los pases y conjuros del adivino —en realidad, ya hemos visto que Muça no se llamaba a engaño a este respecto, y reconocía explícitamente a Dios como la fuente real de su saber—. Pero al mago malvado ya no se le concede esta gracia; dispondrá igualmente de sus conjuros para intentar conocer lo oculto, como el hermano de Olimael, pero al no ordenarse los fines perseguidos a la ley de Dios Éste volverá estériles los pases mágicos y no hará descender la verdad buscada sobre el pérfido nigromante, quien se llamará a engaño, creará verdad lo que no es tal y anunciará lo falso. O más aun, ni siquiera intentará el mago malvado conocer las verdades ocultas, y se abstendrá de profetizar, como sucede con Malfado, hechicera de espacios y personas, transformadora de humanos en bestias, pero nunca profetisa; inclusive dentro de su maldad, algo de discreción le queda a Malfado como para advertir que sus malas artes no le permitirán alcanzar la profecía. *La mala magia no es profética*, porque Dios no la hace tal debido a la ilicitud de sus fines; *la magia buena puede ser profética*, nunca gracias a sus propias fuerzas o a la eficacia intrínseca de su arte, sino gracias a la condescendencia con que Dios mira la licitud de sus fines y, en algunos casos, su

⁹ “...la prophétie n'exige donc pas l'état de grâce dans l'âme du prophète [...]. Toutefois, la psychologie et la finalité de la prophétie montrent que la perversité des mœurs est un obstacle à la prophétie. Car la prophétie exige la plus grande élévation de l'âme pour la contemplation des choses spirituelles, et cette élévation est empêchée par la violence des passions et l'occupation déréglée des choses extérieures” (Michel, 1936, 716). “Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces: a fructibus eorum cognoscetis eos. Numquid colligunt de spinis uvas, aut de tribulis ficus? Sic omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor malos fructus facit” (Mat. 7, 15-17).

expresa subordinación a la voluntad divina.

PROFETAS NO MAGOS

Hasta aquí entonces, magia y profecía vienen dándose la mano; la magia es profética y la profecía mágica, y en un mismo sujeto coexisten el hechicero y el vate, el encantador por arte y el develador del futuro o de lo oculto. Generalmente, el término utilizado en la obra para referirse a este mago-profeta es el de “sabio” o “sabidor”¹⁰. Pero hay además unos pocos personajes que, sin ser magos, ni encantadores, ni sabios o sabidores, profetizan a veces; se trata de personas comunes, no reconocidas ni por los otros ni por sí mismas como profetas, que eventualmente, y sin darse siquiera cuenta, profetizan, conocen y pronuncian verdades sin saberlo ni quererlo. En otros trabajos denominamos a este tipo de profecías, donde el profeta es inconsciente e involuntariamente tal, *profecías materiales*, para oponerlas a aquellas otras *formales*, que son las más frecuentes y donde el profeta tiene plena consciencia de su rol (González, 1993b, 78-89; 1994, 27-42; 1995b, II 413-477; 1995c, 25-33; 1998, *passim*). En el *Palmerín* hay cuatro profecías de esta clase (textos 6, 9, 17 y 29), que quedan ya estudiadas en otro lugar (1998); aquí las recordamos simplemente para mencionar a sus respectivos emisores, ninguno de ellos, como se verá, sabio ni mago: Tolomé (texto 6), el emperador de Alemania (texto 9), Palmerín (texto 17), y Maulerín (texto 29). Citemos solamente un texto, a modo de ejemplo. El emperador de Alemania está muy agradecido a Palmerín porque ha derrotado al temible Caballero Encantado, y lo recibe jubiloso con estas palabras:

-¡Ay cavallero, vos seáys el bienvenido! E jamás otro más que vos tanto bien fizo; para siempre seréys loado por acabar tan gran fecho. Venid comigo e seréys curado de vuestras llagas, si las tenéys, que yo vos daré el galardón que merescéys. (Texto 9).

¿Cuál es el galardón que promete el emperador al héroe? En su conciencia e intención, seguramente alguna recompensa material u honorífica, riqueza, tierras, un título; tal lo que entiende decir, subjetivamente, el emperador; pero lo que realmente dice, lo que realmente promete, es otra cosa: su hija Polinarda, la enigmática enamorada de Palmerín, que en efecto acabará siendo su esposa. Polinarda es el galardón objetivo

¹⁰ Para Covarrubias, *magos* y *sabios* son términos casi sinónimos, ya que define el primero diciendo que “vale tanto como sabio o filósofo” (1943, 780a). Por lo demás no reclama para la sabiduría un origen específico; *sabio* es simplemente “el que tiene inteligencia de las cosas”, y saber es “saber como quiera, tener noticia de alguna cosa” (918a). Por su parte, el *Autoridades* define *sabidor* como “el instruido ó noticioso de alguna cosa” (1963, III 4b). Vale decir que el término por sí mismo no decide si el conocimiento es inspirado o alcanzado por arte.

y real que el emperador ha de dar a Palmerín, y al prometerlo, aquél ni siquiera se ha dado cuenta de la verdad que decía. En suma: ha profetizado, ha conocido y proferido una verdad objetiva y oculta, pero no ha advertido que la conocía, y ha creído decir otra cosa.

Ahora bien, si en todos los casos anteriores podíamos dudar acerca del modo y de la fuente del conocimiento profético, pues no estaba claro si éste era revelado por inspiración o alcanzado mediante artes mágicas, aquí ya no cabe la más mínima duda: quien ha profetizado no es mago, no maneja artes mánticas ni pretende conocer verdades ocultas. La gran verdad que sin querer ni advertir ha proferido sólo puede deberse a un conocimiento infuso directa y graciosamente por el Dios ficcional, quien ha dispuesto asimismo que el tal conocimiento se enmarcase en la conciencia individual del emisor detrás de una falsa referencia subjetiva. Y esto que decimos ahora sobre la profecía material del emperador alemán, puede decirse también de las otras tres profecías materiales de la obra, que no analizaremos aquí.

Dos conclusiones capitales, referidas siempre a la ideología profética de nuestra obra, nos permite pues extraer esta peculiar clase de profecía: a) que existe, como forma perfectamente definida de conocimiento profético, la inspiración divina; b) que, puesto que por una parte los profetas materiales no son nunca llamados *sabios*, y por otra parte parecen ser los únicos clara e indudablemente inspirados, el significado de *sabio* debe retenerse, tal como quiere Covarrubias, como equivalente de *mago* o *encantador*, y excluir la inspiración o infusión de ciencia divina. Esto último no necesariamente significa que los profetas *sabios* de nuestra obra no puedan, a veces o siempre —queda ya dicho que no lo sabemos—, ser inspirados; significa solamente que su condición de sabios no se deriva de una hipotética inspiración ni se relaciona con ella, sino que se vincula más bien con su manejo de las artes mágicas, con sus saberes mánticos aprendidos y ejercidos mediante técnica ¹¹.

Conclusiones

Los distintos profetas que hemos ido viendo obrar en el *Palmerín*, habituales o no, conscientes o no, ilustran en forma completa toda una gama de posibilidades, que

¹¹ Podríamos entender que los numerosos sueños proféticos del *Palmerín*, de los que nos ocuparemos en otro trabajo a propósito, suponen también una inspiración directa de Dios en la persona del soñante; sin embargo, ya hemos dicho que al menos dos de las profecías oníricas de la obra (textos 2 y 5) son suscitadas en los soñantes Palmerín y Urbanil por el caballero Adrián. Ahora bien, esta capacidad de inspirar imágenes oníricas por parte de un ser humano en otro sólo puede deberse, nos parece, a una operación mágica, si bien siempre queda latente la posibilidad, como ya explicamos, de que el omnipresente Dios ficcional se sirva de esa magia a modo de causa segunda. Pero en todo caso, y puesto que en este apartado tratamos específica y estrictamente de la inspiración divina directa, los dos sueños provocados por Adrián son la prueba de que la profecía onírica palmeriniana no necesariamente debe entenderse como conocimiento inspirado.

van desde la *inspiración pura* e indudable —los profetas materiales— hasta la *magia pura* e indudable, de fines o propósitos malos, totalmente carente de inspiración e incapaz para la profecía veraz —hermano de Olimael, Malfado—. Entre ambos extremos, la mayoría de los profetas habituales y formales —Adrián, las tres hadas, el vasallo de la reina de Tarsis, Muça Belín— combinan en proporciones difícilmente determinables inspiración y magia, gracia divina y arte mántica; magos de suyo, subordinan su magia al poder de Dios y reconocen en Éste la fuente de su saber, y si bien ninguna pauta se nos da acerca de que esa fuente divina del saber opere mediante una infusión o inspiración directa, como en el caso de los profetas materiales, podemos deducir que sí inspira y derrama su gracia indirectamente, al servirse de las artes mágicas como causas segundas o instrumentales, esto es, al convertir en eficaces y veraces unos poderes que, como los mágicos, son de por sí y por definición falaces, cuando no demoníacos, en un contexto monoteísta como el que corresponde a nuestra novela ¹².

Mediante su virtual legitimación al hacerla subsidiaria de la voluntad y de los planes divinos, nuestra obra rescata pues a la magia del dominio satánico, y al admitir su maridaje fructífero con la profecía supera la radical oposición entre magia y profecía que, desde los tiempos bíblicos y a lo largo de toda la cultura cristiana, se mostraba irreductible. Los preceptos del Antiguo Testamento son claros y rigurosos en la distinción que sientan entre los adivinos, todos ellos falaces y demoníacos, y los verdaderos profetas, inspirados de Dios (Dt. 18, 9-21). Los padres cristianos retoman esta oposición; Santo Tomás enfrenta la inspiración divina a la adivinación, y define a ésta como una usurpación ilegítima y demoníaca de la potestad de Dios de conocer los futuros contingentes (*S. Theol.*, II-II, q. 95, a. 1-4, pp. 252b-261a), e Isidoro de Sevilla achaca el origen de la “*vanitas magicarum artium*” a los ángeles del mal (*Etym.* VIII ix 3). En realidad, la oposición que siempre subyace es la establecida entre adivinación por arte o técnica —magia—, y conocimiento por inspiración divina —profecía— (Lang, 1990, 292-293; Martínez Arancón, 1975, 33-37; Neher, 1975, 43, 87-88, 99). La magia es una técnica trabajosamente humana, la profecía es un don gratuito de Dios; en la magia el mortal se eleva a Dios mediante sus artes, en la profecía Dios descende sobre el mortal con su inspiración; la iniciativa es humana en la magia, y divina en la profecía; la magia puede errar y fallar —el hermano de Olimael—, la profecía es siempre veraz y eficaz. No se trata por lo demás de una distinción específica del judeocristianismo, ya que en el mundo clásico los *auctores* diferenciaban también

¹² Como ya hemos explicado, esta legitimación de la magia mediante su subordinación a los planes divinos se inscribe en el proceso general de cristianización o teologización de los sustratos míticos y mágicos típico de la narración caballeresca. “He [the knight] will not be pursued by enchanters; more often he will have *sabios* with some magical powers -those consistant with Christianity, usually- who will be working to help him, and may determine the course of the plot” (Einsenberg, 1982, 71-72; *vid.* también Harf-Lancener, 1984, 9, 53-54, 421, 426-431 y *passim*; Le Goff, 1986, 9-24).

la adivinación *natural* —esto es, la lograda mediante sueños o vaticinios pronunciados en estado de entusiasmo o posesión divina— de la *artificial* — la interpretación técnica de signos de diversas clases, considerados significantes de realidades futuras u ocultas (Platón, *Fedro* 244 b-c-d, p. 57; *Timeo* 71 d, pp. 1163-1164; Cicerón, *De divinatione*, 14-16, 32-34, 100-102; *vid.* también Isidoro, *Etym.* VIII ix 14). La profecía propiamente dicha, por tanto, debería ser siempre y únicamente inspirada (*S.Theol.* II-II, q. 171, a. 5, pp. 464-465, q. 172, a. 1, p. 476, a. 5-6, pp. 486-488; Devine, 1913, 474; Latourelle, 1979, 33 y *passim*; Mangenot, 1912, 711; Michel, 1936, 713, 722; Neher, 77-85 y *passim*, Schökel, 49-50, 81, 84-85) ¹³.

Lo notable es que, en nuestra obra, los únicos casos donde la adivinación es *natural* sin ninguna duda, es decir, donde tenemos profecía plenamente inspirada, se dan cuando el sujeto de esa inspiración no lo advierte y vaticina sin saber ni querer. En el resto de los casos, quien predice o revela es un *sabio* o mago cuyo carácter inspirado no se nos aclara, y que de existir convive con el ejercicio de una técnica adivinatoria; vale decir que la totalidad de los profetas formales y reconocidos del *Palmerín* practican una adivinación artificial que, muy probablemente, admite combinarse con una adivinación natural, en una suerte de mixtura de magia e inspiración que se logra merced a la bondad de fines del mago y a su expresa subordinación a los designios de Dios. Ya se insinuó que esta mixtura no es original del *Palmerín*, sino propia de toda una tradición medieval europea que cristianiza la magia pagana haciéndola depender de la Providencia divina: las hadas de los relatos medievales son a menudo siervas de Dios, sus mensajeras e instrumentos de su voluntad (Lancner, 1984, *passim*); Merlín, el mago bretón por antonomasia, es a la vez un adivino por arte y un profeta inspirado, que a veces interpreta los astros y lee señales (Monmouth, 1969, III 319-320), y a veces cae en estado de posesión divina, de entusiasmo profético natural (III 341) ¹⁴; en el *Baladro*, el Merlín castellano confiesa saber todas las cosas “fechas e dichas e pensadas [...] por natura del diablo”, su padre, pero asegura que “nuestro Señor me dió seso e entendimiento que sopiese todas las cosas que avían de venir” (1957, I xiv 126).

¹³ Más acá inclusive de la Teología, el significado mismo de la voz castellana *profecía* parece requerir necesariamente el concurso de la inspiración divina: “Este nombre [de profeta] se deve dar tan solamente a aquellos que nos dizen las cosas venideras con espíritu divino y santo, por quanto lo conocen por revelación divina” (Covarrubias, 1943, 884a). “PROPHETIA. s.f. Dón sobrenatural, que consiste en un conocimiento é inteligencia de las cosas distantes ó futuras, por inspiracion Divina” (*Autoridades*, 1963, III 403).

¹⁴ Véase el siguiente pasaje de la *Vita Merlini* como inmejorable muestra de la coexistencia de ambas adivinaciones, natural o por entusiasmo, artificial o por técnica: “Raptus eram mihimet, quasi spiritus acta sciebam/ Praeteriti populi praedicebamque futura/ Tunc rerum secreta sciens, volucrumque volatus/ Stellarumque vagos motus, lapsusque natantum/ Id me vexabat naturalemque negabat/ Humanae menti districta lege quietem...” (Monmouth, 1969, III 341). Merlín aparece aquí, en un mismo acto de videncia, arrebatado por la posesión divina —inspiración natural—, y ocupado en la lectura del vuelo de las aves y los movimientos de las estrellas y los peces —adivinación artificial—.

La magia, por más diabólica que sea en su origen para la mentalidad cristiana medieval, puede ser aprovechada por Dios para revelar sus designios, y la propia Iglesia e incluso la autoridad secular —como prueban las *Partidas* del rey Sabio— admiten como lícitos y positivos los actos mágicos expresamente subordinados a la voluntad divina y orientados a un fin bueno (Homet, 1980, 180, 189, 191-192, 205-206).

En síntesis, el conocimiento de lo futuro o de lo oculto puede, en el *Palmerín*, alcanzarse por inspiración —profetas materiales— o por arte —profetas formales—, pero para que la adivinación por arte mágica resulte veraz y eficaz el mago debe subordinarse al poder de Dios y perseguir un fin bueno. Esta subordinación y reconocimiento explícitos por parte del mago nos permiten deducir —ya que no probar textualmente— la existencia en la obra de una suerte de *inspiración indirecta*, por la cual Dios no infunde ya directamente los conocimientos en las mentes de los hombres, sino los pone al alcance de unas técnicas mágicas que, de suyo, no son medios idóneos para conocer las verdades ocultas y futuras. No se trata por lo demás de una solución novedosa del *Palmerín*, ya que en el arquetípico *Amadís de Gaula* también Urganda es una maga legitimada por la gracia divina, según postula el propio Amadís:

-Buenos señores, comoquiera que a los encantadores y sabidores destas tales artes sea defendido de les dar ninguna fe, las cosas desta dueña passadas y vistas por nosotros en esperiencia nos deven poner en verdadera esperança de las venideras, no por tanto que sobre todo no quede el poder a aquel Señor que lo sabe y puede todo, del cual puede ser permitido que antes por esta Urganda sea reparado y manifesto lo que tanto a duro por otras vías podríamos saber, assí como fasta aquí se ha mostrado en otras muchas cosas. (Rodríguez de Montalvo, 1987-8, IV cxxx 1764).

Quizá no inspire directamente Dios a Urganda, pero sin duda es Él quien le permite conocer, quien hace eficaz una magia intrínsecamente vana. Este tipo de —digamos— *colaboración* de Dios con las artes mánticas de los adivinos, más allá incluso de la ficción caballeresca, no ha sido inadvertida por la propia Teología católica. Oigamos a un teólogo como André Neher:

En primer lugar, no existe una relación *mágica* entre Dios y el profeta. Dios no se siente obligado por el *nabí*. Las técnicas de la magia material no le afectan en lo más mínimo. [...] La Biblia [no obstante] sabe perfectamente que Dios, que lo puede todo, puede también dejarse provocar por esas prácticas mágicas; por eso nos cuenta que Dios consintió en ceder de este modo a las prácticas adivinatorias de Balaam [Núm. 23, 4-16]. (Neher, 1975, 88).

Así, la inspiración de Dios puede iluminar el entendimiento y las acciones del mago, como puede también hacerlo con cualquiera que intente conocer por sus medios humanos:

El autor humano puede recibir sus conocimientos directamente de Dios, por revelación previa; y esta revelación puede llegar por diversos caminos: visión, imaginación, percepción intelectual. El autor humano puede alcanzar sus conocimientos por sus propias fuerzas: por experiencia, estudios, consulta de fuentes, etc. En este caso el autor inspirado realiza un juicio interior sobre la verdad de tales conocimientos: 'así es' —explícito o implícito—, y este juicio sucede iluminado por Dios 'bajo la luz de la verdad divina'; esta iluminación es parte integrante del proceso inspirado. Por la luz divina los juicios son divinos: no tanto el enunciado como tal, su materia, cuanto el juicio de verdad, que es la forma del enunciado" (Schökel, 1969, 165).

Así también, tal como este párrafo nos instruye, obra el Dios ficcional palmeriniano: o bien inspira directamente los conocimientos en los profetas —profecías materiales—, o bien ilumina los juicios veritativos de los magos que, mediante sus técnicas y propios esfuerzos hechos eficaces por gracia divina, intentan conocer las cosas ocultas. Pero sea de uno u otro modo, inspire directa o indirectamente, infunda conocimientos o haga eficaz un arte mántica, lo innegable es que el Dios palmeriniano es la fuente de todo conocimiento profético y el único ordenador de las cosas humanas, tal como es reconocido y confesado por los propios profetas, como hemos visto ¹⁵. Ya al inspirar en forma directa, ya al revelar valiéndose de una legitimada arte mágica, el Dios del *Palmerín* demuestra intervenir en la Historia, interesarse por ella y guiar a los actores de ella mediante anuncios que anticipan o develan parte de sus hechos, todo lo cual nos habla de la existencia de una verdadera *Providencia divina* ¹⁶. Aquello de lo

¹⁵ Y no solo por los profetas, sino por toda suerte de personajes que constantemente proclaman a Dios como hacedor de un destino revelador de un plan. Palmerín suele fundar su valentía en una suerte de fatalismo teológico que lo exime de temer o preocuparse por el resultado de sus lances: "—Una vez tengo de morir —dixo Palmerín— y esto será quando Dios lo tiene ordenado; por esto las bestias bravas no me pueden espantar" (XV 55); "—Mi muerte no se puede escusar quando Dios lo tuviere por bien; por esto no es de temer nada" (XXVIII 104). También achaca Palmerín a Dios el mérito de sus hazañas, considerándose apenas un instrumento ("—Dios lo ha fecho todo —dixo Palmerín—, que no consiente que los malos turen en el mundo...", XXI 75), y al cabo lo confiesa ordenador de todas las cosas, que resultan así inevitables ("—Mi buen señor —dixo Palmerín—, todas las cosas vienen por Dios", XX 70; "...no se pueden escusar las cosas que Dios tiene ordenadas", CIV 347). Estas mismas ideas son dichas además por el propio narrador ("E como las cosas que han de acaescer están ordenadas de Dios, no se pueden escusar que no se fagan", VI 26), o puestas en boca de otros personajes, como el caballero Adrián ("—No vos pese [mi muerte] —dixo él [Adrián]—, que las cosas que Dios tiene ordenadas no se pueden escusar", XXVIII 101), o incluso no cristianos como el Soldán de Persia ("—¡O Señor Dios [...]! Tú abajas las sobervias e encaminas las cosas que por Ti están ordenadas maravillosamente", CXLIII 500; "—Dexávos d'esso —dixo el Soldán— que las cosas qu'están ordenadas del Alto Señor no se pueden escusar", CXLIII 502), o el Soldán de Babilonia ("—Ningún poder de los Reyes e Príncipes es nada sino sólo el de Aquel que es Señor de ellos: Éste es el que faze e desfaze, Éste es el que da poder para vencer o ser vencido", CLIX 557).

que se trata ahora, por tanto, es determinar la naturaleza y los alcances de esta Providencia, en relación siempre con su modo de manifestarse en las profecías. Para ello, deberemos aducir aquí algunas conclusiones obtenidas en nuestro trabajo sobre el discurso profético en el *Palmerin* (1998).

Al estudiar las profecías palmerinianas desde el punto de vista del discurso, establecimos cuatro tipos o clases de textos proféticos: *narrativos*, *exhortativos*, *descriptivos*, *narrativo-descriptivos*; sin descender a los detalles, digamos que la profecía narrativa relata hechos futuros o pasados ignorados de cumplimiento puntual, la profecía exhortativa aconseja, pide u ordena ejecutar acciones sobre la base de un argumento en el cual consiste el anuncio profético —así Adrián a Palmerín, cuando le exhorta a ir a Alemania porque allí ha de encontrar a Polinarda—, la profecía descriptiva anuncia no ya hechos de cumplimiento puntual sino estados durativos o acciones iterativas —tal caballero será el más leal amador, y es hijo de rey, etc.—, y la profecía narrativo-descriptiva combina anuncios de hechos puntuales y de acciones durativas o iterativas —tal personaje es hijo de rey, y salvará a su padre de la muerte—. Ahora bien, la segunda de estas clases, la exhortativa, llama la atención en el *Palmerin* por su inusual frecuencia, sobre todo en relación con las profecías amadisianas, predominantemente narrativas. En cuanto acto de habla y atendiendo a su dimensión ilocutiva, la profecía narrativa *informa* sobre algo que ha sucedido, sucede o sucederá, en tanto la exhortativa *ordena*, *ruega*, *solicita*, *aconseja* aceptar, secundar, hacerse cargo de lo que sucede o va a suceder. La primera es informante, la segunda es interpelante; la una anuncia hechos que *se cumplirán* en relación con el destinatario, la otra exhorta al destinatario para que él mismo se haga cargo como agente de esos hechos. Una Providencia que habla a través de profecías narrativas se limita a anunciar; una Providencia que habla a través de profecías exhortativas *dialoga*; una Providencia considera al destinatario de la profecía como objeto de algo que le sucederá, la otra Providencia considera al destinatario de la profecía como sujeto de acciones que él mismo deberá ejecutar para dar cumplimiento al Plan divino.

Podemos por tanto ir ya definiendo a la Providencia del *Palmerin*, tal como se

¹⁶ Esta Providencia no solo es reconocida explícitamente por los personajes que confiesan la intervención divina en la Historia, tal como demuestran las citas de la nota precedente, sino puesta de manifiesto además por la celebración de varios Juicios de Dios, verdadero *topos* caballeresco consistente en el acuerdo de un combate como medio para determinar la justicia o injusticia de los combatientes, en la certeza de que es Dios quien otorga la victoria y que solo bendice con ésta a quien tiene la razón (XXVII 96-101, XXXVI-XLIII 129-153, LXXXV 280-284). Y extremando aún más el argumento, puede decirse que la base ideológica de estas narraciones es precisamente la confianza en la existencia de un Plan de Dios, que se encarna o concreta mediante el complejo entramado de batallas, lances y aventuras que constituyen la materia del relato; así, Mancini no vacila en afirmar que halla en el *Palmerin* un “marcado providencialismo” (1970, 57, 60, 68; *cfr.* Marín Pina, 1988, 365).

muestra a través del tan crecido número de profecías exhortativas de la obra, como *interpelante y dialogante*. Este carácter de la Providencia palmeriniana se condice también, nos parece, con la igualmente crecida cantidad de profecías indirectas de la obra; al servirse la Providencia de la intermediación no ya del profeta solamente, sino también de uno o dos mensajeros que alargan la cadena hasta llegar al destinatario — recordemos los anuncios del vasallo de la reina de Tarsis —, de hecho involucra en el conocimiento de su Plan a una mayor cantidad de agentes humanos, y a todos ellos, en distintos grados, compromete en la tarea de plasmar fácticamente los designios divinos. Pero conjuntamente con la clase de discurso profético, hay que considerar su estilo, y aquí también se diferencia el *Palmerin* del arquetípico *Amadís*: en tanto las profecías palmerinianas usan de un estilo más bien llano, y sobre todo *claro*, fácilmente interpretable, despojado de oscuros enigmas, metáforas o alegorías que puedan entorpecer la comprensión del anuncio, las amadisianas hacen gala de la *obscuritas* merliniana, y revelan ocultando, mediante alusiones veladas y referencias metafóricas, perifrásticas o alegóricas. De esta divergencia estilística se deriva también una divergencia ideológica. La profecía amadisiana, por ser oscura, no pretende ser entendida plenamente, y en consecuencia no pretende ser aprovechada prácticamente; el Dios del *Amadís* revela sus planes no tanto para que éstos sean conocidos y aprovechados, sino para manifestarse como providente y poderoso. Por el contrario, la profecía palmeriniana, por ser clara, pretende ser comprendida y aprovechada, y el Dios ficcional habla en ella para revelar sus planes concretos y para que el conocimiento de éstos resulte de utilidad a los hombres. Como se ve, el estilo elegido por cada obra se condice perfectamente con el tipo de discurso profético correspondiente: la profecía exhortativa del *Palmerin* debe ser clara, porque las órdenes o los consejos requieren ser entendidos para poder ser ejecutados; la profecía narrativa del *Amadís* puede darse el lujo de la oscuridad, porque como acto de habla no se propone mover a la acción sino solamente a la intelección, y ésta puede ser imperfecta en sus detalles si alcanza el conocimiento básico de que Dios es providente y poderoso y tiene un plan.

No debemos empero extremar la oposición. Tanto la Providencia del *Palmerin* cuanto la del *Amadís* son, cada una a su modo, dialogantes, pero la primera dialoga con *todos*, porque todos pueden comprender las profecías claras, y la segunda dialoga con *pocos*, porque solo los buenos entendedores pueden descifrar los mensajes oscuros y crípticos¹⁷. Ambas Providencias quieren, también a su modo, brindar una ayuda útil a los hombres, pero la palmeriniana lo quiere *primariamente*, y la amadisiana solo *secundariamente*; la una profetiza para comunicar la existencia de *este* Plan divino

¹⁷ También se advierte la selectividad de los destinatarios y receptores de las profecías amadisianas en el hecho de que ocurren algunos vaticinios epistolares y privados —ausentes del *Palmerin*—, y no ocurren por el contrario esas cadenas de intermediarios propias de las profecías indirectas palmerinianas, que a más y más involucran en el conocimiento de los planes providentes.

concreto cuyo conocimiento sirva y guíe a los hombres, la otra profetiza para comunicar que existe *un* Plan divino del cual solo hay que conocer la existencia y no los detalles concretos; por eso, las profecías palmerinianas tienen una *finalidad práctica*: guiar a los hombres en sus acciones, en tanto las amadisianas tienen una *finalidad teórica*: manifestar a los hombres la ciencia y el poder de Dios. A esta diferencia de finalidades puede deberse el hecho de que en el *Palmerín* no existan, como sí existen en el *Amadís*, las profecías generales, que diseñan la vida entera de los héroes centrales — Amadís, Galaor, Esplandián— y cuya verificación fáctica cubre larguísima trechos de historia, gracias a lo cual la profecía se convierte en un virtual resumen o plan narrativo de la novela toda. La Providencia amadisiana es más *orgánica*, revela una historia completa en su desarrollo total, cuyo significado concreto y en detalle quizá no se llegue a comprender, pero que basta para hacer conocer la existencia de un Dios que sabe y puede; la Providencia palmeriniana, en cambio, es *fragmentaria*, no revela una historia completa y total sino sectores de esa historia, solamente los aspectos de ella que puedan servir de guía a los hombres y brindarles una ayuda inmediata, concreta, práctica.

Concluyendo, y respondiendo por fin al planteo de la introducción, entendemos que sí existe en el *Palmerín de Olivia* una función ideológica de los discursos proféticos, que esa ideología responde a la descripción que acabamos de realizar, y que se diferencia en buena medida de la ideología del discurso profético del *Amadís de Gaula*, cuyo modelo ha seguido, en lo que al tratamiento de la profecía se refiere al menos, de un modo selectivo y para nada servil.

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ
*Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
Universidad Católica Argentina,*

BIBLIOGRAFÍA

ALFONSO EL SABIO. 1848. *Código de las Siete Partidas*, en *Códigos españoles concordados y anotados*. Madrid, Imprenta de La Publicidad.

ALONSO, MARTÍN. 1986. *Diccionario Medieval Español*. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses hasta el siglo XV. Salamanca, Universidad Pontificia, 2 vols.

El baladro del sabio Merlín. 1957. Según el texto de la edición de Burgos de 1498. Edición y notas de Pedro Bohigas. Barcelona, Selecciones Bibliófilas, 3 vols.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. 1982. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Sexta editio. Matriti, B.A.C.

M.M.F.CAPELLA. 1978. *De Nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*. Edidit Adolfus Dick, Addenda et corrigenda iterum adiecit Jean Préaux. Stutgardiae in Aedibus B. G. Teubneri.

CICÉRON. S.D. *De la divination. Du destin. Académiques*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn. Paris, Garnier.

CIRLOT, JUAN EDUARDO. 1985. *Diccionario de símbolos*. 6ª ed. Barcelona, Labor.

COROMINAS, JOAN - PASCUAL, JOSÉ A. 1991. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 3ª reimp. Madrid, Gredos, 6 vols.

COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. 1943. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Edición preparada por Martín de Riquer. Barcelona, S.A. Horta.

CHEVALIER, JEAN. 1986. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder.

DEVINE, ARTHUR. 1913. "Prophecy", en *The Catholic Encyclopaedia*. New York, The Universal Knowledge Foundation INC., vol. 12, pp. 473-477.

EISENBERG, DANIEL. 1982. *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age*. Newark, Juan de la Cuesta.

GENETTE, GÉRARD. 1972. "Discours du récit. Essai de méthode", en su *Figures III*. Paris, Du Seuil, pp. 65-282.

González, Javier Roberto. 1992. *La función literaria de los numerales en el Amadís de Gaula*. Tesis de Licenciatura en Letras. Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", 2 vols.

—. 1993a. "Profecías extratextuales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*", *Incipit*, XIII, 121-141.

—. 1993b. "Profecías materiales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*", en *Studia Hispanica Medievalia III*. Actas de las Cuartas Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 78-89.

—. 1994. "La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*", *Medievalia*, 18, 27-42.

—. 1995a. "La función literaria de los numerales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*", *Hispanistica*, Indian Journal of Spanish and Latin American Studies, III, 1-2, 52-55.

—. 1995b. *El estilo profético en el Amadís de Gaula*. Tesis de Doctorado en Letras. Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", 2 vols.

—. 1995c. "El *instinctus propheticus* en la historiografía latina", *Stylos*, IV, 25-33.

—. 1995d. "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, pp. 334-337.

- . 1996. "Amadís en su profecía general", *Letras*, 34, 63-85.
- . 1997. "La espada rota o dividida: su función en el *Amadís de Gaula*", *Estudios Filológicos*, 32, 73-81.
- . 1998. "Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*", *Incipit*, XVIII, en prensa.
- GUÉNON, RENÉ. 1986. *La Gran Triada*. Barcelona, Ediciones Obelisco.
- HARF-LANCNER, LAURENCE. 1984. *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*. Paris, Honoré Champion Éditeur.
- HOMET, RAQUEL. 1980. "Cultores de prácticas mágicas en Castilla medieval", *Cuadernos de Historia de España*, LXIII-LXIV, 178-217.
- HOPPER, VINCENT FOSTER. 1969. *Medieval Number Symbolism*. New York, Cooper Square Publishers INC.
- HUGO DE S. VICTOR. 1879. *Exegetica*, en *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina Prior Accurante J. P. Migne. Paris, Garnier, vol. 175, cols. 22-23.
- ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPUS. 1911. *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay. Oxonii E Typographeo Clarendoniano.
- . 1862. *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, en *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina Prior Accurante J. P. Migne. Paris, Garnier, vol. 83, cols. 179-199.
- LANG, BERNARD. 1990. "Profecía", en Eicher, Peter (dir.) *Diccionario de conceptos teológicos*. Barcelona, Herder, vol. 2, pp. 292-301.
- LATOURELLE, RENÉ. 1979. *Teología de la Revelación*. 4º ed. Salamanca, Sígueme.
- LE GOFF, JACQUES. 1986. "Lo maravilloso en el Occidente Medieval", en su *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. 2º ed. Barcelona, Gedisa, pp. 9-24.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER. 1967. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona, Herder.
- El libro del famoso e muy esforçado cavallero Palmerín de Olivia*. 1966. Texto crítico a cura di Giuseppe Di Stefano. Pisa, Università.
- LÓPEZ DE AYALA, PERO. 1991. *Crónicas*. Edición, prólogo y notas de José Luis Martín. Barcelona, Planeta.
- MANCINI, GUIDO. 1970. "Introducción al *Palmerín de Olivia*", en su *Dos estudios de literatura española*. Barcelona, Planeta, pp. 7-202.
- MANGENOT, E. 1912. "Prophète", en Vigouroux, F. (ed.) *Dictionnaire de la Bible*. Paris, Letouzey et Ané, tome 5, partie 1, cols. 705-727.
- MARÍN PINA, MARÍA CARMEN. 1988. *Edición y estudio del ciclo español de los Palmerines*. Tesis doctoral. Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- MARTÍNEZ ARANCÓN, ANA. 1975. *La profecía*. Madrid, Editora Nacional.
- MICHEL, A. 1936. "Prophétie", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris, Letouzey et

Ané, tome 13, partie 1, cols. 708-737.

MONMOUTH, GEOFFROY DE. 1969. *Vita Merlini*, en Faral, Edmond. *La Légende Arthurienne*. Paris, Honoré Champion, tome III, pp. 306-352.

NASIF, MÓNICA. 1992. "Aproximación al tema de la magia en varios libros de caballerías castellanos, con referencia a posibles antecedentes literarios", en Orduna, Lilia E. F. de (et al.) *Amadís de Gaula. Estudios sobre narrativa caballeresca castellana en la primera mitad del siglo XVI*. Kassel, Reichenberger, pp. 135-187.

—. 1993. "Elementos extraordinarios: algunas observaciones en torno a *Amadís de Gaula*, *Las Sergas de Esplandián* y *Palmerín de Olivia*. Posibles conexiones con la materia bretona: *Lanzarote del Lago* y *La historia de Merlin*", en *Studia Hispanica Medievalia III*, Actas de las Cuartas Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 237-241.

NAZAK, DENNIS GEORGE. 1976. *A critical edition of Las Sergas de Esplandián*. Dissertation. Evanston, Illinois (Facsimile: Ann Arbor, UMI Dissertation Information Service, 1991, 2 vols).

NEHER, ANDRÉ. 1975. *La esencia del profetismo*. Salamanca, Sígueme.

OLRIK, AXEL. 1965. "Epic Laws of Folk Narrative", en Dundes, Alan. *The Study of Folklore*. ENGLEWOOD CLIFFS N.J., Prentice Hall INC., pp. 129-141.

PIERCE, FRANK. 1976. *Amadís de Gaula*. Boston, Twayne Publishers.

PLATÓN. 1977. *Fedro o De la Belleza*. Traducción del griego por María Araujo, prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. 8° ed. Buenos Aires, Aguilar.

—. 1969. *Timeo o De la Naturaleza*. Traducción del griego, preámbulo y notas por Francisco de P. Samaranch. En su *Obras Completas*. Introducción por José Antonio Míguez. 2° ed. Madrid, Aguilar, pp. 1105-1179.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1963. *Diccionario de Autoridades*. Edición facsímil. Madrid, Gredos, 3 vols.

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. 1987-8. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua. Madrid, Cátedra, 2 vols.

SCHÖKEL, LUIS ALONSO. 1969. *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Barcelona, Herder.

S. TOMÁS DE AQUINO. 1955. *Suma Teológica. Texto latino de la edición crítica Leonina*. Madrid, B.A.C., volX.