

Del artificio narrativo a la digresión sermonaria

Dos singulares lances en los libros V y VI de Amadís

Julián Acebrón Ruiz. Universitat de Lleida

Preliminar

Si la Antigüedad pagana hablaba de sueños relevantes y sueños irrelevantes (sueños de varia causa y contenido que se hacían emerger de dos puertas distintas: una de cuerno, para los verídicos, y otra de marfil, para los falsos¹), la Edad Media cristiana asentó una división maniquea atendiendo al origen de las representaciones oníricas: sueños de inspiración divina, transmisores del conocimiento verdadero —a los que prefería llamar *visiones*—, y sueños por cualquier otra causa, condenados a la incertidumbre². Para explicar los sueños vanos, la filosofía natural, con Aristóteles a la cabeza, proporcionaba argumentos somáticos (determinados estados del cuerpo, tales como desórdenes humorales, enfermedades, carencias o excesos del organismo) y psicológicos (las reminiscencias, los temores y las pre-

7

¹*Odisea*, canto XIX, vv. 562-567. Las celebérrimas “*geminæ somni portæ*” que cantara posteriormente Virgilio en la *Eneida* (lib. VI, vv. 893-899), han sido objeto de numerosos estudios, de entre los que destacaremos el controvertido trabajo de Ernest Leslie Highbarger, *The Gates of Dreams. An Archaeological Examination of Vergil, Aeneid VI, 893-899*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1940. Highbarger rechaza cualquier explicación alegórica de dichas puertas en favor de una aproximación histórica, que apunta al origen oriental del motivo. Muy distinta es la postura de Anne Amory, “The Gates of Horn and Ivory”, *Yale Classical Studies*, 20 (1966), pp. 1-57, para quien “Highbarger’s book only adds confusion and erroneous notions to any consideration of the origin and meaning of Penelope’s words about the Gates of Dreams” (p. 12); Amory repara en la antítesis homérica cuerno/marfil como expresión metafórica del antagonismo Odiseo/Penélope: “in the *Odyssey* horn is associated with plainly recognizable truth and with Odysseus, while ivory is associated with deceptive truth and with Penelope” (pp. 50-51).

²Jacques Le Goff, “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, en *L’imaginaire médiéval*, Gallimard, París, 1991, pp. 265-316, esp. 272-273.

ocupaciones de la vigilia)³. Los teólogos añadieron un tercer argumento que derivaba de los anteriores y los superaría a la postre: el diablo⁴.

Las teorías que entre autores griegos y romanos habían constituido la principal justificación para la crítica reductora de los sueños, precisa Francis Xavier Newman, “seem to be among the Fathers less satisfactory ways of explaining vain dreams than was the notion of demonic agency”⁵. Y en la segunda mitad del siglo XVI, Antonio de Torquemada sostiene a propósito del diablo que, durante el sueño, “hace representar en la fantasía aquellas cosas más aparejadas a las condiciones y voluntades de los hombres para hacerles cometer pecados”⁶. De la tradición popular Francesc Eiximenis recogió el cuento del mercader que fue burlado por el diablo, que se le apareció en sueños, le descubrió el escondite de un tesoro y le propuso que con sus propias heces señalase el lugar para cuando acudiese despierto. Apremiado por la codicia, el mercader despertó con ganas de ir cuanto antes al lugar que había conocido en sueños y apropiarse del tesoro:

E reconegué-se, e trobà que tot s'era sullat dins son llit. E dix entre si mateix per escarn: –Ara havem prou diners e pecúnia! Aquest és lo tessor qui dóna lo diable, car d'altre no en pot dar. ¡Ara façam-li honors, e ell per bones gràcies sullar-nos ha tots, de cap a peus!⁷.

8

La Iglesia se había declarado siempre contraria a la oniromancia. Pero aunque tildara de pecaminosa su práctica, admitía la posibilidad (eso sí, muy remota, y tan peligrosa que no se debía tentar) de que sueños al margen de Dios anticipasen el futuro. De igual forma que se armó de razones para distinguir y justificar los sueños proféticos bíblicos, pese a sus reticencias, trató de dar una explicación racional a los sueños precognitivos transmitidos en la obra de los autores paganos. No se pueden rechazar, como si fueran imposturas, hechos consagrados por los más celebrados testimonios literarios, advertía Valerio Máximo⁸. Precisamente, este

³Vid. Aristóteles, *Psicología*, ed. de Eusebi Colomer, Laia, Barcelona, 1989 (2ª ed.).

⁴Cf. Tertuliano, *De anima*, cap. 47, 1 (ed. de J. H. Waszink, Meulenhoff, Amsterdam, 1947, p. 65), Gregorio Magno, *Dialogi*, lib. IV, cap. 48 (en *Patrologia Latina*, ed. de Jacques Paul Migne, Garnier, París, 1944-1964, tomo 77, columna 409), Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, lib. III, cap 6 (en *Reglas monásticas en España. Los tres libros de las “Sentencias”*, ed. de J. Campos e I. Roca, BAC, Madrid, 1971, pp. 417-420), o el tratado atribuido a Bernardo de Claraval, *Liber de modo bene vivendi*, cap. 68 (en *Patrologia Latina*, tomo 184, cols. 1300-1301).

⁵*Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*, Ph. D., Princeton University, New Jersey, 1962 (Ann Arbor University Microfilms, 1963), p. 98.

⁶*Jardín de flores curiosas*, ed. de Giovanni Allegra, Castalia, Madrid, 1983, tratado III, p. 329.

⁷*Lo crestià*, lib. XII, cap. 150 (Francesc Eiximenis, *Contes i faules*, ed. de Marçal Olivar, Barcino, Barcelona, 1987, reimp., p. 70).

⁸Lib. I, cap. 8. Consultamos la traducción de Fernando Martín Acera, Akal, Madrid, 1988, p. 114.

autor latino del siglo primero dio amplia difusión a casi una veintena de ensueños históricos excepcionales, acaecidos entre los romanos y los bárbaros, en el capítulo séptimo del primer libro de su anecdotario *Hechos y dichos memorables*⁹. Del prestigio de que gozaba esta compilación histórica entre los autores medievales tenemos sobrados testimonios; precisamente, el Marqués de Santillana adorna con alusiones al sobredicho capítulo su poema “El sueño”¹⁰.

Aristóteles ya había notado en su célebre tratado sobre la adivinación durante el sueño que la coincidencia de muchos ensueños con su pronóstico puede ser azarosa¹¹, que algunos no son sino el síntoma de enfermedades que aún no ha exteriorizado el organismo (fundamento de la oniroduagnosis o diagnóstico médico por los sueños)¹², y otros, por último, son causas pero no signos de nuestros actos futuros, pues ocurre que a veces soñamos lo que vamos a hacer de igual forma que pensamos e imaginamos una empresa antes de acometerla¹³.

Las razones naturalistas del Estagirita fueron la base para muchas de las revisiones de la ciencia oniromántica; *De divinatione*, de Cicerón, probablemente una de las más importantes, sin menospreciar tratados como el *De somniis*, compuesto por Boecio de Dacia en las postrimerías del siglo XIII, que siguió muy de cerca las tesis aristotélico-tomistas¹⁴. Como apuntábamos al principio, los autores cris-

⁹Sueños de Artorio, el médico de Augusto, Calpurnia, la esposa de Julio César, Publio Decio Mus y Tito Manlio Torcuato, cónsules, Tito Latinio, Marco Tulio Cicerón, Cayo Graco, Casio de Parma, secuaz de Marco Antonio, y el caballero Aterio Rufo, entre los romanos; Aníbal, Alejandro Magno, el poeta Simónides, Creso, Astiages, Dionisio de Siracusa, su madre, Amílcar, Alcibíades, y un anónimo mercader de Arcadia, entre los extranjeros.

¹⁰“Seso, si tú bien pensares / los fechos de Rufo Arterio,/ e por Máximo Valerio / con diligencia pasares,/ fallarás, si lo buscares,/ anunçiar la fantasía / lo que por derecha vía / avino en muchos lugares”, vv. 145-152; en los siguientes versos menciona los sueños de Alejandro y Amílcar. Citamos por la ed. de Manuel Durán, *Poesías completas*, I, Castalia, Madrid, 1984 (3ª ed.), pp. 180-181.

¹¹“Sembla que molts [somnis] són pures coincidències. [...] Per això també una gran quantitat de somnis no arriben a acomplir-se: la pura coincidència, efectivament, no s’esdevé sempre ni es produeix moltes vegades”, *De l’endevinació durant el son (De divinatione per somnum)*, en Aristóteles, *Psicologia*, p. 251, párrafo 463b.

¹²“Com que els començaments de totes les coses són ínfims, és clar que també ho són els començaments de les malalties i de les altres afeccions que poden produir-se en els cosos. És palès, per tant, que aquestes coses han de ser necessàriament més manifestes durant el son que durant la vigília”, *De l’endevinació durant el son*, pp. 250-251, párrafo 463a.

¹³“No és pas absurd certament que algunes imatges esdevingudes durant el son siguin causa dels actes propis de cada individu: així com, en efecte, quan anem a fer una cosa, quan la fem o ja l’hem feta, hi pensem moltes vegades i la fem en un somni veritable”, *De l’endevinació durant el son*, p. 251, párrafo 463a.

¹⁴“Boethius is deeply indebted to earlier philosophers (especially to Aristotle and among his contemporaries to Thomas Aquinas) [...]. If dreams do take place, there are natural causes and explanations to account for them”, escribe John F. Wippel en la introducción a su edición de tres obras del maestro de la universidad de París, Boecio de Dacia, *On the Supreme Good. On the Eternity of the World. On Dreams*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 23.

tianos completaron la argumentación racionalista sumando una nueva categoría: sueños en los que el diablo, con astutas intenciones, predice acontecimientos para engañar mejor a los que confían en él. Tertuliano acuñaba así esta modalidad de ensueños malignos: “Definimus enim a daemioniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis vana et frustratoria et trubida et ludibrosa et immunda”¹⁵. Gregorio Magno los llamó “somnia ex illusione”¹⁶. A veces, los demonios envían sueños que se cumplen, pues a fin de engañar en muchas otras cuestiones, ocasionalmente anticipan la verdad. Mas, aunque así suceda, argüía Isidoro de Sevilla, “contemnenda sunt, ne forte de illusione procedant, recolentes testimonium Scripturae dicentis: Si dixerint vobis, et ita euerit, non credatis”¹⁷. El emperador bizantino Manuel II Paleólogo, cuyas estancias en París y Londres marcaron su formación humanística, escribía a principios del siglo XV:

También el espíritu maligno y envidioso en múltiples ocasiones ha revelado muchas cosas que habrían de suceder, no sólo en sueños, sino con ciertos agüeros [...], engañándonos en primer lugar y maquinando nuestra perdición, después, con sus mentiras. No dice la verdad por conocerla previamente, ¡acabemos!, sino por imaginarla y conjeturarla. A veces engaña voluntariamente, otras porque se equivoca¹⁸.

10

Parafraseando a San Agustín (*De natura daemonum*), recuerda todavía Páez de Ribera en el *Florisando* (libro VI de Amadís) que los diablos “no pueden por cierta sciencia alcançar a saber las cosas futuras salvo por algunas coniecturas y estas no en generalidad”¹⁹. Acaso aciertan cuando “revelan algunas cosas advenideras”, pero de sus predicciones, tal como aseveraba fray Lope de Barrientos, “no se debe esperar salvo mentira; e la tal divinanza no es lícita, mas es perniciosa, e por esto es defendida”²⁰; aunque sea posible que ellos conozcan cosas por venir,

¹⁵*De anima*, cap. 47, 1, p. 65.

¹⁶*Dialogi*, lib. IV, cap. 48, en *Patrologia Latina*, tomo LXXVII, col. 409.

¹⁷*Sententiae*, libro III, cap. 6: “De tentamentis somniorum”, p. 420. Para la cita bíblica, *Mateo* 24, 23.

¹⁸Ignacio R. Alfageme, “La epístola *Peri oneiraton* de Manuel Paleólogo”, *Cuadernos de Filología Clásica*, II (1971), pp. 227-255; citamos por la traducción castellana que facilita Alfageme, p. 255.

¹⁹*Florisando* (Libro VI de Amadís), Salamanca, 1510 (British Library, Londres, C.20.e.34) cuaderno de a, fol. 3rº. Citamos modernizando la puntuación y resolviendo las abreviaturas.

²⁰*Tratado del dormir et despertar et del soñar et de las adivinanças et agüeros et profecías*, en *Vida y Obras de Fr. Lope de Barrientos*, ed. de Luis G. A. Getino, Anales Salmantinos, I, Salamanca, 1927, cap. 2, pp. 27 y 56.

insiste Páez de Ribera, “no por esso se sigue que se devan consultar con los demonios delas cosas por venir, porque esto sería especie de ydolatría”²¹. El saber de los demonios es limitado, y solamente conocen con certeza las cosas pasadas, las presentes y una porción muy pequeña de las futuras (los meteoros, las enfermedades y otros fenómenos que se rigen por leyes naturales). Sus profecías siempre se han de tener por falsas, aunque se cumplan luego, porque llaman a engaño y están basadas en la conjetura errónea, y no en el conocimiento de la verdad, facultad exclusiva en grado máximo de la omnisciencia divina²²:

Solo dios es a quien ninguna cosa le viene por acaescimiento de caso ni de fortuna: porque el todas las cosas sabe antes que vengan: y todas las tiene proueydas²³.

La incertidumbre en torno a los sueños

De todas estas consideraciones en las que juegan psicología y doctrina se colige que no es prudente confiar en los sueños, por más que puedan anticipar el futuro, porque dejan al insensato que se entrega a ellos “cegado y engañado del diablo: porque lo trata como a esclauo suyo”²⁴. Un episodio del *Libro de Alexandre* alecciona a propósito de los desastres que se siguen de dar fe a sueños sin garantía, o mejor, en los que no es evidente la inspiración divina. Antes de presentar batalla a la hueste griega, Darío arenga a sus mesnadas y rememora un ensueño que él ha tomado por anuncio de su victoria sobre Alexandre (“Un sueño yo soñava que vos quiero contar,/ por ond’ esté seguro que serán a rancar”, c. 951ab²⁵). Darío no duda que se cumplirá punto por punto el halagüeño presagio:

Alexandre el loco que me es tan esquivo,
por ferle mayor honta fazíal prender bivo,
cadena en goliella levávalo cativo,
lo que será de vero segunt que yo lo fío (c. 954).

²¹*Florisando*, cuaderno de a, fol. 3vº.

²²Vid. *El lucidario*, cap. 21: “Onde a el diablo el saber de las cosas que an de uenir”, en *Los “Lucidarios” españoles*, ed. de Richard P. Kinkade, Gredos, Madrid, 1968, pp. 127-128; también Pedro Ciruelo, *Reprouacion de las supersticiones y hechizérias*, II, cap. 8: “Del saber que tiene el diablo para reuelar a los adeuinos las cosas que estan por venir”, ed. de Alba V. Ebersole, Albatros Hispanófila, Valencia, 1978, pp. 70-72.

²³Pedro Ciruelo, *Reprouacion de las supersticiones y hechizérias*, p. 72.

²⁴Pedro Ciruelo, *Reprouacion de las supersticiones y hechizérias*, p. 66.

²⁵Ed. de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 1988, p. 309.

Pero el rey persa es quien sale finalmente derrotado, con lo que se muestra que erraba por completo al confiar en lo que soñó. El narrador no desaprovecha la oportunidad de extraer la consabida enseñanza moral: “El cuidar de los omnes todo es vanidad” (c. 987a).

También hay personas que se sirven de los sueños para mentir y engañar. En estas arterías, se diría que las mujeres tienen especial maña, habida cuenta de la cantidad de sueños fingidos que sueltan a sus maridos para negarles la verdad. Como la esposa del segador en el *Sendeban* o *Libro de los engaños*, que con un ensueño inventado elude confesar el asalto y la afrenta de que ha sido objeto por parte de unos ladrones²⁶. O la adúltera del *Esopete ystoriado*, a la que su marido ciego sorprende subida a un peral con un joven, capaz de convencer al cornudo de que todo ha sido por su bien:

Mercurio por mandado del soberano Jupiter apareciendo me entre sueños me dixo que subiesse en vn arbol llamado peral, donde jugasse el juego de Venus con vn mançebo & que assi seria rrestituyda a ti la luz de tus ojos²⁷.

12

Un ensueño fingido permite también a la Emperatriz de Grecia justificar su intimidación con Ypólito y encubrir la relación adúltera de ambos. En el *Tirante el Blanco* castellano de 1511, la ingeniosa dama refiere así cómo su difunto hijo, que se le apareció mientras dormía, le encomendó “cuidar” con todo su amor al compañero de Tirante:

E dezíame mi hijo: “Señora, pues a mí no podéys aver en aqueste miserable de mundo, tened por hijo a mi hermano Ypólito, que yo le amo tanto como a Carmesina”. E como dezía estas palabras estava echado junto conmigo, e Ypólito por obediencia estava de rodillas en medio de la cámara²⁸.

²⁶Cuento 16: “Elephantinus”, ed. de M^a Jesús Lacarra, Cátedra, Madrid, 1989, p. 126.

²⁷Ed. del incunable de Toulouse, 1488, a cargo de Victoria A. Burrus y Harriet Goldberg, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 147. Otros sueños fingidos, para engañar a un rústico, en p. 142.

²⁸Ed. de Martín de Riquer, Planeta, Barcelona, 1990, cap. 262, p. 681. De otra parte, Juan de Timoneda, en *El patrañuelo*, narra el sueño fingido de Cepión Torcato, con el que descubre a su esposa la sospecha de que ella ha sido infiel y le insinúa su arrebatado estado: “Y con este nocturno temor desperté muy desasosegado, como quien se levanta de un sueño pesado fuera de todo sentido, y por muchos días me turó un temblor de todo el cuerpo y pasión de corazón, que de mí no sabía parte”, ed. de Federico Ruiz Morcuende, Espasa-Calpe, Madrid, 1973 (4^a ed.), patraña IV, p. 45.

El diablo también cuenta con sueños de su invención en el repertorio de las añagazas que emplea para extraviar almas. Como en la aventura de la fuente de la virgen, relato digresivo de la *Demanda del Sancto Grial*, donde se le ocurre decir a un doncel que su madre “la reyna fizo matar a su fija tanto que nascio, por vn sueño que auia soñado que aquella fija auia de matar a su madre e a su padre”²⁹. Cuando se convence, erróneamente, de que su actual hermana no lo es sino por crianza (o sea, que no existen lazos de sangre entre él y ella), el incauto joven, arrebatado por la lascivia que el demonio alienta en él, intenta mancillar incestuosamente la virginidad de su hermana y muere en el acto por la virtud de una oración que ella pronuncia.

Si las visiones no quieren ser cuestionadas (“y de aquí creo yo –escribe Torquemada– que vino llamar a unas, visiones, que son las que realmente son vistas; y otras, fantasmas, que son las fantaseadas o representadas en la fantasía”³⁰), lo propio del ensueño es la incertidumbre. La principal diferencia que hay entre ambas formas de presciencia es, resume el padre Ciruelo, que “con la tal vision queda el hombre muy certificado que es de buena parte”, porque Dios alumbró su entendimiento en ese trance y le certifica la verdad. “Mas en los sueños de los nigrománticos e adeuinos [y aquí entran todos cuantos ensayan la adivinación del futuro por la vía onírica] no ay tal certidumbre”³¹. No sólo porque resultan a la postre engañosos en su mayor parte, o porque se prestan al fingimiento de embaucadores, sino también porque su interpretación (las más veces en clave alegórica, de dudoso crédito) corre el riesgo de ser equivocada.

Muchos de los antiguos erraron desgraciadamente en el esclarecimiento de sus sueños, asegura Barrientos, “en tanto que, según dice Platón, algunos soñaron prolongamiento de su vida y murieron luego”³². No hemos localizado la fuente platónica, pero Gregorio Magno refiere el caso de un hombre que entendió eso mismo en sueños; el crédulo sujeto sufrió un fatal desengaño a los pocos días: “cumque multas pecunias pro longioris vitae stipendiis collegisset, ita repente defunctus est, ut intactas omnes relinqueret, et ipse secum nihil ex bono opere portaret”³³. Cicerón narra la anécdota (retomada por Valerio Máximo³⁴) de Amílcar, el general de los cartagineses en el asedio a Siracusa: en sueños le fue dicho que al día siguiente cenaría en la ciudad, y lo que interpretó como el anuncio feliz de su victoria, lo fue en realidad de su derrota; cenó en Siracusa, pero no como ven-

²⁹Ed. de Adolfo Bonilla y San Martín, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, VI, Madrid, 1907, cap. 158, p. 221.

³⁰*Jardín de flores curiosas*, p. 264.

³¹*Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, p. 66.

³²*Tratado del dormir*, cap. 2, p. 30.

³³*Dialogi*, lib. IV, cap. 49 (*Patrologia Latina*, tomo LXXVII, col. 412).

³⁴*Hechos y dichos memorables*, lib. I, cap. 7.

cedor, según había presumido, sino como prisionero³⁵. Merece ser recordada aquí la primera autoridad de la ciencia onírica medieval, Macrobio, en lo tocante a interpretaciones inadecuadas. La postura del autor de los *Comentarios al Sueño de Escipión*³⁶ es, como expone Silvia Longhi, unívoca y cristalina: “i sogni sono sempre depositari di verità; ma è la nostra sapienza linguistica che può dimostrarsi inadeguata a decifrarli”³⁷. Homero (*Ilíada* II, 1-41) y Virgilio (*Eneida* III, 94-96ss.) suministran dos buenos ejemplos de confusiones en el plano lingüístico: por no atinar en la lectura de sus sueños, Agamenón condujo a los griegos a una derrota frente al ejército de Héctor, y Eneas supuso que la patria nueva de los troyanos les aguardaba en Creta y no en Italia.

Por distinta causa, el Caballero del Cisne yerra en parte su declaración del ensueño del emperador Otas de Alemania: tal como entiende, vencerán a los parientes del duque de Sansoña, enemistado con Otas, pero la paloma blanca que el emperador veía salir de la boca de su sobrino Galieno no anuncia “las altas nuevas que bolarán contra el cielo e por todo el mundo deste fecho”, antes significa la muerte del joven³⁸. Doña Alda sueña en su romance³⁹ que, yendo por el monte, un azor se refugia bajo su brial, y allí mismo es atacado y desplumado por un águila. Al día siguiente se sabe que Roldán ha muerto en Roncesvalles, y se confirma el sentido premonitorio del sueño, que contradice por completo la interpretación que una camarera suya había propuesto:

14

—Aquese sueño, señora,
bien os lo entiendo soltar:
el azor es vuestro esposo
que viene allén la mar,
el águila sodes vos,
con la cual ha de casar,
y aquel monte es la iglesia,

³⁵*De divinatione*, en *Oeuvres complètes de Cicéron. Ouvrages philosophiques*, Garnier, París, 1900, lib. I, cap. 24, pp. 35-36.

³⁶*Commentarii in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. 7, en *Macrobie (Oeuvres complètes)*, Varron (*De la langue latine*), Pomponius Méla (*Oeuvres complètes*), Garnier, París, 1850, pp. 30-31.

³⁷*Orlando Insonniato. Il sogno e la poesia cavalleresca*, Franco Angeli, Milán, 1990, p. 54.

³⁸*La leyenda del Caballero del Cisne* [231 primeros folios de la *Gran Conquista de Ultramar*, Bib. Nal. Ms. 2454], ed. de M^a Teresa Echenique, Aceña, Barcelona, 1987, p. 139.

³⁹Los varios sueños que Alda tiene en las refundiciones rimadas del *Roland*, en comentario de Ramón Menéndez Pidal, aparecen simplificados felizmente en el romance. Este ensueño —prosigue— “no fue inventado por ningún autor romancerista del siglo XV, como creía Menéndez Pelayo, sino que es producto de esa elaboración tradicional de que conocemos numerosas muestras: un largo episodio épico se reduce, mediante una prolija tradición principalmente oral, a una breve escena, de sesgo rápido y semilírico”, *Tres poetas primitivos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (3^a ed.), p. 79.

donde os han de velar⁴⁰.

Frente a la rigidez de las visiones, que tienen por objeto “transmitir la voz autoritaria de la cultura eclesiástica e imponer un modelo social de tipo vertical”⁴¹, los sueños convocan en torno a sí toda clase de críticas: se duda de su origen, de su valor premonitorio, de su significado, de su correcta interpretación. Es muy difícil saber cuándo la causa de un ensueño es divina, maligna, psicossomática o de otra índole (hay autores que enumeran causas naturales externas: los meteoros, los astros, la estación del año); tampoco es fácil averiguar si anuncia el porvenir o no, si se debe entender *ad litteram* o, por el contrario, descifrar en clave simbólica, y en qué terminos exactamente.

El intérprete corre el riesgo de no separar con ojo certero lo valioso de lo inútil en un mismo sueño, pues existe la opinión de que incluso verdaderos sueños se confunden con la trivialidad: “No hay sueño que no contiene vanidad exactamente como no hay trigo sin paja”⁴². De ahí la constante recomendación de acudir a personas de probado juicio que desentrañen la verdad de un ensueño preocupante: “es necesario juicio e consejo de gran sabio, que sepa discernir de qué parte proceden los sueños tales”⁴³. Y aun con todo, no siempre se eliminan las reticencias por parte incluso de quienes conceden un margen de crédito a los sueños. El conde Grimaltos revela que anda preocupado, “porque un triste y mal sueño / alterado me hace estar./ Aunque en sueños no fiemos,/ no sé a qué parte lo hechar”⁴⁴. Parecida actitud se expresa en boca de Artús Dalgarbe: “bien sabéis cuán grande error es dar crédito a sueño ninguno”⁴⁵. Se repite en los cuatro libros del *Amadís de*

15

⁴⁰“Romance de doña Alda”, *El romancero viejo*, ed. de Mercedes Díaz Roig, Cátedra, Madrid, 1980 (4ª ed.), pp. 223-224.

⁴¹Jacques Joset, “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, artículo inédito que he podido consultar por gentileza de su autor.

⁴²Sem Tob cita este refrán en su *maqama*; véanse sus *Proverbios morales*, ed. de Sanford Shepard, Castalia, Madrid, 1986, p. 89, nota. No obstante, y según Pedro Ciruelo, en las revelaciones que Dios envía durante el sueño “no se haze mencion de cosas vanas”, *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias*, II, cap. 6, p. 65.

⁴³Fr. Lope de Barrientos, *Tratado del dormir*, cap. 2, p. 27. Insiste en p. 66, dirigiéndose al monarca (Juan II, probablemente): “suplico a tu Alteza que no des fe ni lugar a las tales cosas, fasta ser fecho examen por parte de aquel que lo sepa fecer, como dicho es [...]. Ca ante de todo examen, cosa deshonesto e vergonzante es dar fe, e poner devoción en las tales cosas, si por ventura emanan de las operaciones de la fantasía”.

⁴⁴“Romance del conde Grimaltos y su hijo”, *Romancero viejo*, pp. 179-185.

⁴⁵*La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús Dalgarbe*, ed. de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945 (2ª ed.), p. 129.

*Gaula*⁴⁶ y en *Palmerín de Olivia*⁴⁷, fijada en la tónica de los relatos oníricos como recordatorio, en fin (y en consonancia con la doctrina clerical), de la imposibilidad de que la oniromancia sea una ciencia. A muchos extraviaron los sueños, y quedaron defraudados los que les dieron fe, pregona el *Eclesiástico*⁴⁸. Con Cicerón, cabe preguntarse el soñador qué rigor puede esperar de un saber (el de la interpretación de los sueños) carente de reglas seguras⁴⁹. El cantarillo tradicional responde a su manera:

Soñava yo que tenía
alegre mi corazón,
mas a la fe, madre mía,
que los sueños sueños son⁵⁰.

Sueños que son sólo sueños

La literatura asume, desarmado por el discurso de la Iglesia, el ensueño como uno más de los recursos narrativos. Convertido en dúctil materia de ficción, ofrece un marco plausible para experiencias increíbles, brinda oportunidades a la generación de sucesos que quieren sorprender al lector, abre ventanas a su fantasía, vale como excusa para el juego alegórico y mitológico. No es tanto una vía de conocimiento, capaz de salvar cualquier distancia en el tiempo y en el espacio, o de correr el velo que guarda el secreto de la actividad psíquica nocturna, sino un comodín en manos del narrador que le permite preparar sucesos, anunciarlos, encadenarlos, condensar la acción, recapitular, resolver situaciones embrolladas, diseñar la trayectoria del héroe, estimular a la lectura. En definitiva, lo onírico se trivializa al tiempo que se amplían sus posibilidades al servicio de la estrategia discursiva y de la tónica. Este proceso conoce un período de singular efervescencia en el siglo XV:

⁴⁶ Antes de interpretar el sueño de Perión, le previene uno de los tres clérigos sabios: "Señor, los sueños es cosa vana, y por tal deven ser tenidos", ed. de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988 cap. 2, p. 250.

⁴⁷ "¿Piensas que es vano lo que has visto?", preguntan a Palmerín en sueños; ed. de Giuseppe di Stefano en *Studi sul Palmerín de Olivia*, Università di Pisa, Pisa, 1966, vol. I, cap. 12, p. 44.

⁴⁸ 34, 7: "Multos enim errare fecerunt somnia, et exciderunt sperantes in illis".

⁴⁹ "Qui sit ordo aut quae concursatio somniorum? quo modo autem distingui possunt vera somnia a falsis, quum eadem et aliis aliter evadant, et iisdem non semper eodem modo?", *De divinatione*, lib. II, cap. 71, pp. 174-175.

⁵⁰ *Corpus de la antigua lírica popular hispánica*, ed. de Margit Frenk, Castalia, Madrid, 1990 (2ª ed.), n° 875, p. 395.

El Cuatrocientos es, a todas luces, el siglo de expansión de la literatura onírica. Se recuperan modalidades de las épocas anteriores infiltrándolas de espíritu prehumanista; se descubren nuevos usos del sueño [...] y se abusa de la visión alegórica nocturna⁵¹.

Los sueños llegan a las ficciones del otoño de la Edad Media despojados de sus componentes conflictivos. Objeto durante siglos de la cruzada antisupersticiosa, los sueños pueden ser sueños para la literatura una vez gastada (o por lo menos controlada) su carga heterodoxa y reducidos a la categoría de fantasía inocua. De forma parecida a como lo sagrado deviene un juego cuando una comunidad abandona un rito porque la creencia que lo animaba ha dejado de ser sentida, y ese rito se transforma en una actividad lúdica que a menudo lega a sus niños⁵², la rica cultura oniromántica que dejó en herencia el mundo precristiano es, merced al celoso afán de los autores eclesiásticos, materia de lucimiento literario para los ingenios de fines de la Edad Media y durante el siglo XVI.

El Marqués de Santillana compone varios de sus *dezires* en el molde alegórico de sueños engalanados con erudición. “E como Aligheri reça / do recuenta que durmió,/ En sueños me pareció / Ver una tal estrañeza”, escribe en la “Coronación de Mossén Jordi” (vv. 13-16)⁵³. “En mi lecho yazía / una noche a la sazón / que Bruto al sabio Catón / demandó cómo faría / en las gentes que bolvía / el suegro contra Pompeo / segund lo cuenta el Anneo / en su gentil pohesía”, comienza diciendo en “El sueño” (vv. 41-48)⁵⁴. “Al tiempo que salen al pasto o guarida / las fieras silvestres e humanidad / descansa o reposa, e la fembra ardida / libró de Oloferne la sacra çibdad,/ forçada del sueño la mi libertad,/ diálogo triste e fabla llorosa / firió mis orejas...”, leemos en la *Comedieta de Ponça* (vv. 25-31)⁵⁵. Los sueños de Íñigo López de Mendoza abren campo a sofisticados enigmas seguidos de glosas en las que el poeta hace alarde de sus cultas lecturas⁵⁶. El papel del Marqués en la historia del ensueño literario español, “consistió en reactivar el juego literario de los encadenamientos de lenguajes codificados”⁵⁷.

17

⁵¹Jacques Joset, “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”.

⁵²Vid. Xavier Fàbregas, *El fons ritual de la vida quotidiana*, Edicions 62, Barcelona, 1982, pp. 100-113: “Esoterisme i joc”.

⁵³*Poesías completas*, I, p. 157.

⁵⁴*Poesías completas*, I, p. 175. Una de las fuentes de este poema es *Lo somni*, de Bernat Metge; cf. Maxim P. A. M. Kerkhof en el estudio preliminar a su edición de las obras de Santillana, *Comedieta de Ponça. Sonetos*, Cátedra, Madrid, 1986, p. 32.

⁵⁵Ed. de Maxim P. A. M. Kerkhof, pp. 70-71.

⁵⁶Para otros relatos oníricos en la obra del Marqués de Santillana: *Poesías completas*, I, pp. 109-115, 149-156, 228-236 y II, pp. 190-195.

⁵⁷J. Joset, “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”.

Juan Rodríguez del Padrón hace que concluya su *Siervo libre de amor* con el despertar del *actor*: “desperté como de vn graue sueño a grand priesa”⁵⁸. La palinodia con tintes irónicos que cierra el *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho* se justifica por la amenaza que en sueños ha recibido el autor de un ejército de mujeres descontentas con el contenido de su obra:

E yo, muy congoxado del pensamiento tal, retráxeme algund tanto al sueño natural, e desque adormido comencé de soñar que sobre mí veía señoras más de mill [...]. Congoxado de tormento, sudando, desperté e pensé que en poder de crueles señoras me había fallado⁵⁹.

El *Esopete ystoriado* refiere el ensueño de Esopo que hizo posibles sus fábulas sabias (“me parece que aya soñado vn sueño de grand marabilla”), la premonición de la doncella cautiva (“Yo soñé esta noche que mi señor me desposaua”), los sueños con moraleja de los dos mercaderes que pretendían burlar al aldeano (“Durmamos todos & aquel que viere mas maravilloso sueño entre todos tres coma el pan”) y el ensueño fingido de la adúltera que hemos citado más arriba⁶⁰.

En la historia de *Oliveros de Castilla*, los ensueños de Helena le descubren el amor de Oliveros (“se adormeció e le paresció en sueños que veía cabe su cama una dueña muy fermosa que le decía:...” y le anuncian más tarde el apresamiento de su esposo (“Aquella noche la señora Helena soñó que veía una leona muy feroz”⁶¹); por último, varios sueños permiten saber a Artús y a Oliveros cuál será el remedio que sanará al primero de la repugnante enfermedad que le aqueja: “E la siguiente noche fasta quatro noches soñaron entramos los mismos sueños”⁶² (el remedio para Oliveros está en tomar la sangre de dos niños inocentes, hembra y varón, sin saberlo).

En los términos de un ensueño del *Auctor*, Nicolás Núñez hace que comparezcan en su *Cárcel de Amor* el difunto Leriano y Laureola, para continuar sus amo-

⁵⁸Citamos por la ed. de Antonio Prieto, Castalia, Madrid, 1986 (3ª ed.), p. 107.

⁵⁹La retractación se anuncia con este título: “El autor face fin a la presente obra e demanda perdón si en algo de lo que ha dicho ha enojado o no bien dicho”; ed. de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1987 (3ª ed.), pp. 304-306.

⁶⁰*Esopete ystoriado*, pp. 3, 8, 142 y 147.

⁶¹*Oliveros de Castilla* y *Artús Dalgarbe*, ed. de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945 (2ª ed.), pp. 72 y 98.

⁶²*Oliveros de Castilla* y *Artús Dalgarbe*, pp. 129-130. La fuente de los sueños simultáneos de Oliveros y Artús, señalada por María Rosa Lida (*El cuento popular y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, 1976, p. 54), es la canción de gesta francesa *Ami et Amile*, donde no hay ensueños sino una aparición angélica nocturna: “Anuit de nuit quant il fu enseré / Et je fui couchié en lit souef, / Me vint uns angres qui gieta grant clarté”; citamos por la ed. de Peter F. Dembowski, Champion, París, 1969, lai 149, vv. 2897-2899, p. 93.

rosas razones en el punto que las dejó Diego de San Pedro: “y entre muchas cosas que comencé a soñar, que más pesar que plazer me davan, soñava que vey a Leriano delante de mí...”⁶³.

El traslado del protagonista de *El conde Partinuples* al reino maravilloso de Cabezadoyre tiene lugar después de quedarse él dormido en una nave hallada por aventura. Al día siguiente, cuando Partinuples llega a su inesperado destino, exclama perplejo: “Santa María, valme si duermo o sueño, porque veo así esta tierra sola sin ninguna cosa, porque cuando el hombre duerme, sueña de estas cosas tales”; la primera noche que pasa en el castillo encantado, el conde tiene un ensueño espantoso que le alerta: “Y estando así dormiendo, soñó que le venían por parte de las espaldas una manada de pecados que lo querían lanzar en el fuego”⁶⁴.

Los sueños de Calixto, en el sexto auto de *La Celestina*, permiten al cuitado pretendiente de Melibea disfrutar de algún consuelo (que por ilusorio y fugaz esponea aún más al joven incontinente) y a Fernando de Rojas anticipar veladamente el triste final del enamorado, que de este modo refuerza su carácter trágico:

En sueños la veo tantas noches, que temo me acontezca como a Alcibíades o a Sócrates, que el uno soñó que se vey embuelto en el manto de su amiga; y otro día matáronle, y no hovo quien le alçase de la calle ni cubriesse, sino ella con su manto. El otro vía que le llamavan por nombre, y murió dende a tres días⁶⁵.

19

En el *Libro del esforçado cauallero don Tristán de Leonís* encontramos el ensueño del protagonista una noche que yace junto a la reina. Anticipa la traidora herida que le ocasionará un doncel arquero con una saeta envenenada como venganza por la muerte de su padre en un torneo de Escocia. En sueños, Tristán se ve herido de gravedad mientras participa en una cacería, y del dolor que siente grita tan fuerte que se despierta:

⁶³Ed. de Keith Whinnom, *Dos opúsculos isabelinos: La coronación de la señora Gracisla y Nicolás Núñez Cárcel de Amor*, Exeter University, Exeter, 1979, p. 57. El narrador-testigo despierta para dar fin a su relato: “falléme tan triste y tan enbeñado, que no sabía lo que de mí hiziesse, ni de lo que havía soñado qué pensasse”, p. 69.

⁶⁴*El conde Partinuples*, ed. de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (2ª ed.), pp. 21 y 22.

⁶⁵Citamos por la ed. de Juan Alcina y Humberto López Morales, Planeta, Barcelona, 1980, p. 108. Reproducimos el fragmento según las ediciones de la primitiva *Comedia*. Las ediciones de la *Tragicomedia* suprimen la referencia al sueño de Sócrates, probablemente por considerar que no era muy pertinente (aunque presagio trágico, no es un sueño de amor); *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. de Stephen Gilman y Dorothy S. Severin, Alianza, Madrid, 1979 (7ª ed.), p. 114.

Tristan soñaua que corria vn ciervo, y que le diera vn gran golpe, asi que el sintiera grand dolor, y de aquel dolor començo a dar bozes entre sueños y a dezir: ¡ay! ¡ay!; y quando la reyna lo oyo, desperto⁶⁶.

Yseo trata de quitarle importancia al ensueño que perturba el descanso de los amantes (“y el contole el sueño que soñaua, y ella dixo que no era sino todo vanidades, y tornaron a dormir”), pero su repetición a lo largo de la noche (“y Tristan començo a fazer aquel mesmo sueño, y començo a dar mayores bozes que de primero”), corrobora su realización. La premonición no resulta literal, pero es fácilmente reconocible cuando se cumple. El ciervo que en sueños le da el golpe a Tristán indica no al causante de su daño (que será un doncel, como hemos dicho), sino al contexto en que lo recibirá: una jornada venatoria. El percance de Tristán se vincula además a la desgracia de Yseo, sola e indefensa en la torre de la Donzella Sabia, a la que el rey Mares apresa y pone en custodia en el capítulo siguiente.

Lo onírico en la série de Amadís

20

El destino heroico de Amadís y de su hermano Galaor se prefigura en el ensueño que tiene Perión, su padre, en las páginas iniciales del *Amadís de Gaula* (cap. 1), momentos antes de su primer encuentro amoroso con Helisena. Otros dos sueños señalan el episodio de Beltenebros en la Peña Pobre, uno anticipando la ruptura de Oriana con Amadís (cap. 45), y el segundo la posterior reconciliación de los enamorados (cap. 51). En el libro III (cap. 77), la doncella Mabilia confía que Amadís acudirá en socorro de Oriana por un sueño que ha tenido la noche antes:

–Señora, agora esuelto un sueño que esta noche soñava, que es que me pareçía que estávamos metidas en una cámara muy cerrada, y oíamos de fuera muy gran ruido, assí que nos ponía en pavor. Y el vuestro cavallero quebrantava la puerta y preguntava a grandes bozes por vos, y yo os mostrava, que estávades echada en un estrado; y tomándoos por la mano, nos sacava a todas de allí y nos ponía una muy alta torre a maravilla, y dezía: “Vos estad en esta torre y no temáis de ninguno”;

⁶⁶Ed. de Adolfo Bonilla y San Martín, Sociedad de Bibliófilos Madrileños, Madrid, 1912, p. 157.

y a esa sazón desperté. Y por esto, señora, mi corazón es mucho esforçado, y él vos acorrerá”⁶⁷.

El “ramo que de los cuatro libros de Amadís de Gaula sale” (como reza el título del libro V de Amadís), *Las Sergas de Esplandián*, depara dos sueños consecutivos de su narrador, transcurrida algo más de la mitad de la novela (caps. 98 y 99), que interrumpen las aventuras de Esplandián tras los encuentros iniciales –y secretos– con su amada⁶⁸. En el primero (“no sé en qué forma, estando yo en mi cámara, o si en sueño fuese, o si en otra manera passasse” –p. 503⁶⁹), al *autor* se le aparece Urganda y sufre sus recriminaciones por no estar a la altura del trabajo que ha emprendido de componer la crónica de los amores de Esplandián y Leonorina, pues ni su dotes literarias ni sus conocimientos de la historia, y mucho menos su condición moral le autorizan para tratar materia tan elevada, “que en vna tan estraña cosa como ésta no pueden ni deuen hablar sino aquellos en quien sus entrañas son casi quemadas y encendidas de aquella amorosa flama” (p. 508). Se castiga su atrevimiento con la prohibición de proseguir la crónica. El narrador despierta “siendo determinado en seguir toda la obediencia de aquella gran sabidora en este caso” (p. 510), e interrumpe el relato de las aventuras de Esplandián.

A continuación, en el segundo sueño, Urganda vuelve a aparecérselo, dentro de una extraña cueva, para revocar el mandato de guardar silencio, no sin antes rectificar la versión de algunos hechos ofrecida en el *Amadís* mostrándole, según ella misma dice, “tales & tan estrañas cosas que, avnque viéndolas comprehenderlas pudieses, tus ojos nunca las vieron ni avn ver pudieran, faltando yo ser la yntercessora” (p. 516). Y así es cómo, “por ser ympossible de las dexar por escrito en

21

⁶⁷*Amadís de Gaula*, p. 1223. Para el análisis de estos ensueños, *vid.* Juan Manuel Cacho Bleuca, *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Cupsa/Universidad de Zaragoza, Madrid, 1979, pp. 65-74; su atinado comentario a propósito de la recreación literaria del sueño profético en el *Amadís de Gaula* excusará que pasemos por alto los detalles de unos episodios que apenas citamos. *Cf.* además M^a Carmen Marín Pina, *Edición y estudio del ciclo español de los Palmerines*, Tesis Doctoral (microfichas), Universidad de Zaragoza, 1988, pp. 287-303.

⁶⁸Se han interesado por este episodio Félix G. Olmedo, *El Amadís y el Quijote*, Editora Nacional, Madrid, 1947, pp. 25-27; María Rosa Lida, “Dos huellas del *Esplandián* en el *Quijote* y el *Persiles*”, *Romance Philology*, IX (1955), pp. 156-162, esp. 157-158; Edwin B. Place, “Montalvo’s Outrageous Recantation”, *Hispanic Review* XXXVII (1969), pp. 192-198; Edwin Williamson, *El Quijote y los libros de caballerías*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 100-105 (1^a ed. en inglés, con el título *The Half-way House of Fiction. Don Quixote and Arthurian Romance*, Clarendon Press, Oxford, 1986). Recientemente, Emilio J. Sales Dasí ha revelado la deuda del trabajo de Montalvo con la traducción castellana del *De casibus illustrium* de Boccaccio y el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena: “Visión literaria y sueño nacional en *Las Sergas de Esplandián*”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*, ed. de Juan Paredes, Universidad de Granada, 1995, vol. IV, pp. 273-288.

⁶⁹Citamos por la edición de Dennis George Nazak, *A Critical Edition of Las Sergas de Esplandián*, Ph. D., Northwestern University, Evanston, Illinois, 1976 (Ann Arbor University Microfilms, 1980), indicando entre paréntesis la página.

memoria” (p. 518), el narrador omite los detalles de su inesperada y admirable aventura subterránea.

La experiencia onírica establece un puente entre distintos niveles (pasado/*ficción*/Urganda y presente/*realidad*/narrador)⁷⁰ que da pie a una reflexión didáctico-moral que propone al hijo de Amadís como modelo del espíritu de cruzada que encarnan los Reyes Católicos. Al comenzar la Edad Moderna, apunta Samuel Gili Gaya, “el caballero errante de las aventuras solitarias tiene que sumarse, en la novela y en la vida, al bloque católico y cesáreo de las grandes empresas colectivas”⁷¹. El libro se presenta como espejo de una caballería renovada, al servicio de la guerra santa y bajo el dictado de los monarcas cristianos⁷². Rodríguez de Montalvo, vencido aquí por “la tentación de vivir su propia hazaña literaria”⁷³, pone en boca de Urganda su entusiasmo por la cruzada contra el moro, causa justa y grata a Dios a la que debe dar prioridad la política de los Reyes Católicos:

E si a mí dado me fuesse lugar para los ver & servir, demás de les dezir algunas cosas que no saben, aconsejarles ya que en ninguna manera cansassen, ni dexasen esta sancta guerra que contra los infieles començada tienen. Pues que con ella sus vassallos serían contentos de los servir con las personas & fazendas, y el más alto Señor de les ayudar & fauorecer, como hasta aquí lo ha fecho, y en el cabo les fazer poseedores de aquella gran gloria que para los semejantes guardada tiene (p. 527).

22

Ambos sueños configuran el marco de una digresión sobre la política castellana, toda vez que son adorno retórico para una formulación del tópico de la falsa modestia, por el que se aspira a captar, con la benevolencia del público, su interés renovado hacia la lectura de los episodios que restan. El narrador da comienzo al capítulo que contiene el primer ensueño confesando que se siente abrumado por la magnitud de los sucesos de los que quiere dejar memoria, pues sobrepasa la capacidad de sus débiles aptitudes literarias: “Syendo ya mi ánimo y mi péndola cansados, y el juyzio en gran flaqueza puesto, considerando el poco fruto que su trabajo alcançar puede en esta simple & malordenada obra por ellos emendada, temiendo que el yerro mayor no fuesse de le poner fin”(p. 502). Per-

⁷⁰M. R. Lida ha visto aquí un precedente del *Quijote*, “Dos huellas del *Esplandián* en el *Quijote* y el *Persiles*”, p. 157.

⁷¹“*Las Sergas de Esplandián* como crítica de la caballería bretona”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XXIII (1947), pp. 103-111, para la cita p. 107.

⁷²Sobre Montalvo y la nueva cruzada, cf. James Donald Fogelquist, *El Amadís y el género de la Historia Fingida*, Porrúa, Madrid, 1982, pp. 171-187.

⁷³Emilio J. Sales Dasí, “*Visión literaria y sueño nacional en Las Sergas de Esplandián*”, p. 288.

dido en un mar de dudas, el narrador opta finalmente por retomar el hilo de la historia, “oluidando el cansancio, desechando la pereza” (p. 502), cuando en sueños Urganda le ordena callar para que no tergiverse más la verdad de los hechos:

E tú, siendo tu juyzio simple, como ya dixes, tan contrario de la discreción & sabiduría, no temiendo la gran vergüença que de los sabios discretos burlando y profaçando dello se te podría seguir [...], te ocupaste en querer que por tí quedase en memoria aquello que ni sabes ni sientes, en que su mal ni bien consiste (pp. 507-508).

Para que los lectores del libro vuelvan a tener noticia de las hazañas de Esplandián, es necesario que en el segundo ensueño Urganda anule la prohibición, sin descuidar facilitarle antes información de primera mano sobre la historia del caballero de Leonorina, para lo cual dispone que una doncella suya lea al narrador el libro de “aquel gran sabio, el maestro Helisabad, que escriuió todos los grandes fechos del emperador Esplandián tan por entero como aquel que a los mas dellos presente fue” (p. 530).

La anécdota del veto a seguir escribiendo la historia y su posterior levantamiento es, como decíamos, una variación sobre el tópico de la modestia. Con harta frecuencia los autores declaran que sólo se atreven a coger la pluma porque un amigo, protector o superior se lo ha sugerido, pedido o mandado. Curtius cita al respecto pasajes extraídos de Cicerón, Virgilio, Plinio el Joven y otros, e insiste en la fortuna de este lugar común durante toda la Edad Media⁷⁴. El narrador de las *Sergas* se retrata en la *captatio benevolentiae* como un escritor de menegado genio que culmina la historia gracias a Urganda. Él no es sino un escribiente de las memorables gestas de Esplandián, el amanuense de una sabia que le descarga de responsabilidades:

Y esto fago yo por te quitar del trabajo que passarías en lo componer de tu aluedrío, & avn porque no me fío de ti, ni estoy segura que tu juyzio bastasse para tan grandes cosas contar. E porque esto está en la letra griega, para ti es escusado leerla, pues que la no entenderías, leértelo ha en la tuya esta mi sobrina, Julianda (p. 530).

El acierto de Rodríguez de Montalvo consiste en disponer esta fórmula, propia de la tónica del exordio, *in medias res*; así se justifica la interrupción del hilo de

⁷⁴Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989 (5ª reimp.), p. 130.

la historia en un momento de interés que deja en suspenso al lector, acuciado por saber qué derrotero sigue la obra. Al mismo tiempo, el carácter onírico del suceso hace posible una intersección de planos que lleva al narrador a cambiar impresiones con sus personajes y enriquece el universo de la ficción, ahora más complejo, mejor trabado. Cervantes tomará buena nota del modelo, y sacará el mejor partido a esta estrategia narrativa de corte e interferencia en la famosa aventura de don Quijote con el vizcaíno (*Quijote* I, caps. 8 y 9).

Con este episodio, las *Sergas* se inscriben en la tradición de las obras inspiradas en sueños. En los casos en que una vocación literaria o la composición de una obra en concreto se presenta vinculada a una experiencia onírica, Luis Gil distingue cuatro categorías. Primera, del ensueño se recibe la orden o la prohibición de escribir o de dedicarse a algún tipo de actividad literaria; segunda, el ensueño da consejos sobre la redacción de una obra, sugiere el tema parcialmente o en su totalidad; tercera, en la visión onírica se obtiene una revelación trascendental que capacita carismáticamente a su receptor para la poesía; cuarta, un ensueño alegórico decide el rumbo de una vida o avisa del futuro de la producción de un escritor⁷⁵. Los ensueños del narrador de las *Sergas* responden claramente al primer tipo: Urganda se le aparece mientras duerme con el mandato de dejar la pluma, hasta que, pasado un tiempo, vuelve a sus sueños para ordenarle que concluya la obra que había iniciado. Por una serie de mandatos oníricos, Sócrates se dedicó a versificar, Elio Arístides redactó sus experiencias incubatorias en el templo de Asclepio, a Proclo se le prohibió hacer comentarios a los cantos órficos, y el tío abuelo de Plinio el Joven compuso una historia de la guerra de Germania para preservar la fama de Druso del olvido⁷⁶; Raoul Glaber cuenta en su *Historia* (V, 1) que un hombre de venerables cabellos blancos se le apareció durmiendo una noche y le ordenó acabar las inscripciones de unos mártires que había dejado a causa de unos dolores⁷⁷, y a Gautier de Coinci el diablo intentó en sueños disuadirle de que escribiera *Les miracles de Notre-Dame*⁷⁸. El modelo, como se ve, es fecundo.

Los ensueños urdidos por Montalvo participan igualmente de la segunda categoría descrita por Gil, en tanto que Urganda proporciona materia narrativa al autor de las *Sergas* para que continúe su trabajo ajustándose a la verdad de la historia. Le guía por las estancias de la prodigiosa cueva, y le da a conocer la versión autorizada de los hechos de Esplandián, tal como salió de la pluma de Elisabeth: “quiero agora [...], que veas por este libro aquello que adelante sucede, & de

⁷⁵Los antiguos y la “inspiración” poética, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 117-118.

⁷⁶L. Gil, *Los antiguos y la “inspiración” poética*, pp. 118-119.

⁷⁷Georges Duby, *El Año Mil*, Gedisa, México, 1989, pp. 100-101.

⁷⁸Marie-Christine Pouchelle, “Quan el meravellós no era imaginari: en el segle XIII, *Les Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci”, en *El món imaginari i el món meravellós a l’Edat Mitjana*, AA.VV., Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1986, pp. 101-126, esp. p. 118.

aquí lo lleues en la memoria, para que poniéndolo por escrito, sea diuulgado por las gentes” (p. 530). Homero, Píndaro y otros autores antiguos se habrían beneficiado de semejante inspiración⁷⁹. También Basilio de Seleucia refería que por el tiempo que elaboraba la vida de Santa Tecla ella le visitaba en sueños, examinaba su obra con señales de aprobación y le urgía a terminarla cuanto antes; y de Caedmon, siglos más tarde, revela Beda en su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* que una noche, durmiendo, una visión onírica le inspiró que cantara el poder infinito del Creador⁸⁰. Esta clase de revelaciones, comunes entre los hagiógrafos, tiene sus ventajas; como advierte P. Saintyves, “lorsqu’un culte manquait de témoignages anciens, il finissait toujours par surgir quelque pieux chroniqueur qui inventait un rêve ou une vision pour le justifier”⁸¹.

Si, tratándose de los autores antiguos, lo típico es “pura y simplemente la admonición, la vivencia realmente tenida y su sincero relato”⁸², Montalvo mide distancias para manipular a su antojo y no sin ironía el tópico literario⁸³. La crónica de Esplandián se sitúa en los antípodas de la producción historiográfica de quien, como Dión Casio, confiere a los sueños la virtud de comunicarle con el mundo sobrenatural y de certificarle los hechos que analiza⁸⁴. Para aquel autor del siglo III, al que una serie de experiencias oníricas orientaron, estimularon e inspiraron para componer su monumental historia de Roma, el establecimiento de vínculos tan estrechos entre su actividad literaria y los sueños equivalía, en palabras de Fernando Gascó, “a la *sacralización* del oficio y a la justificación del mismo por experiencias de carácter religioso”⁸⁵. Nada más lejos del pensamiento de Montalvo, cronista en el limen de la edad moderna de sucesos ficticios y remotos. En su obra, emparentada con la “historia verdadera” o de “convenible crédito” y con lo que él llama “historia de afición”, en que lo verdadero se elabora con elementos imaginados, el regidor de Medina del Campo sintetiza multitud de elementos temáticos, retóricos y estilísticos, que se derivan de ambos subgéneros como de las ficciones caballerescas, para sumarse a “los que compusieron historias fengidas en que se hallan las cosas admirables fuera de la orden de

25

⁷⁹L. Gil, *Los antiguos y la “inspiración” poética*, pp. 119-122.

⁸⁰L. Gil, *Los antiguos y la “inspiración” poética*, p. 120. La hagiografía de Basilio se titula *De vita ac miraculis d. Theclae*, y el poema de Caedmon *Paraphrasis poetica Geneseos ac praecipuarum sacrae paginae historiarum*.

⁸¹*En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Librairie critique Émile Nourry, París, 1930, p. 43.

⁸²*Los antiguos y la “inspiración” poética*, p. 119.

⁸³Lejos de interpretarlo en actitud irónica, Edwin Williamson ve aquí a Montalvo sumido en la contradicción entre fantasía e historicidad. En consecuencia, se inclina a “considerar los famosos capítulos 98 y 99 no como prueba de madurez literaria, sino como una estrategia de Montalvo para ocultar un fallo de la imaginación” (*El Quijote y los libros de caballerías*, p. 103).

⁸⁴Fernando Gascó, “Casio Dión y los sueños”, *Habis*, n° 16 (1985), pp. 301-305.

⁸⁵“Casio Dión y los sueños”, p. 302.

natura, que más por nombre de patrañas que de crónicas con mucha razón deven ser tenidas y llamadas”⁸⁶. Y éste es un factor nada desdeñable en la fortuna del género que inaugura su protagonista. Efectivamente, el indiscutible éxito editorial de los libros de caballerías en la España del siglo XVI, prueba de la aceptación y el favor que disfrutaba el género, está relacionado con su presentación pseudohistórica. Y en este sentido cabe entender el esfuerzo de Montalvo por remozar un viejo tópico de sus modelos historiográficos⁸⁷.

Con muy distinta voluntad, Páez de Ribera relata en el *Florisando* (libro VI de Amadís, cap. 223), un único ensueño, que representa la premonición trágica de la princesa de Cantaria, esposa de Florisando. La noche previa al combate que ha de enfrentar al emperador Esplandián, Florisando y otros cinco caballeros con siete jayanes (Saliandro, Gualtero, Adriano, Satyrón, Longibel, Naçarón y Crebón, “los más espantables jayanes que jamás se vieron, y en las fuerças los más fuertes y en el arte de cavallería los más mañosos en la forma y manera de pelear” –fol. 209rº) en el que ha de ser “el más fuerte y más peligroso trance que jamas passó por cavalleros” (fol. 210rº), la princesa tiene un sueño que sospecha sea el presagio de la muerte de Florisando. Lo refiere a un ermitaño con estas palabras:

Yo, padre, con el cuydado desta batalla me arrimé a este estrado y soñé este sueño, que vey a Florisando armado y puesto de rodillas ante esta ymagen de Nuestra Señora y que la ymagen con muy grande yra daua a Florisando con aquella mançana de oro, que en la mano tiene, en la cabeça. Y del gran golpe quedaua él todo vañado en viua sangre, y muy espantado Florisando, huyendo de su grande yra desatinadamente saltaua por aquella gran ventana y como yo de allí le vey saltar empeçaua a dar muy grandes gritos, a los quales me desperté muy espantada (fol. 210rº).

El autor del *Florisando* retoma el motivo del anuncio de la muerte del héroe en sueños, aunque aquí para contradecirlo finalmente, pues, a pesar de los temores de la princesa, Florisando sale ileso y vencedor del combate. Por lo general, el *topos* heroico de la premonición trágica presenta una circunstancia previa de riesgo excepcional que amenaza la integridad del héroe (la aventura: casi siempre

⁸⁶G. Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, “Prólogo”, p. 223. Sobre el concepto de “historia fingida” en la obra de Montalvo, contamos con el estudio de J. D. Fogelquist, *El Amadís y el género de la Historia Fingida*, esp. pp. 9-85.

⁸⁷En el siglo XVI, nota J. D. Fogelquist, “la historia fingida refleja, al igual que las crónicas verdaderas de fines del siglo XV y del XVI, los ideales y aspiraciones de los españoles en el momento en que España reconoce que se sitúa a la cumbre de su destino histórico”, *El Amadís y el género de la Historia Fingida*, p. 208.

un combate inminente), el vaticinio que advierte de su muerte (el ensueño présago de su mujer o de un allegado, y en otros casos un oráculo o cualquier prodigio natural: partos monstruosos, lluvia de sangre, cataclismos), su publicación y su rechazo –si llega a conocerlo– por parte del afectado, que niega crédito al ensueño aportando ejemplos de pronósticos fallidos y argumentos contra la oniromancia, y el fatal cumplimiento del presagio. Así sucedía en el caso de Julio César (sueños suyo y de su esposa Calpurnia)⁸⁸, y en el de Leandro (ensueño de Hero, su amada secreta)⁸⁹. También en la *Historia troyana polimétrica* se conoce por un ensueño anticipador de Andrómaca el fin desgraciado de Héctor, pero éste hace oídos sordos al vaticinio y cumple su destino⁹⁰. El ciclo orlandiano y la épica moderna conocen sobradamente el motivo⁹¹, que cuenta, entre sus cultivadores castellanos del siglo XVI, a Luis Barahona de Soto: *Las lágrimas de Angélica* narran el ensueño de la princesa Flera, presagiador de la muerte de Libocleo, caballero que se burla de las advertencias recibidas por su enamorada durmiendo⁹². Son evidentes las posibilidades del motivo, que permite insertar un ensueño profético aun rechazando la oniromancia, de modo que el autor se pone a salvo de la reprimenda antisupersticiosa y a la vez aumenta la expectación del lector por saber si el presagio se cumple o no.

El ensueño de la princesa de Cantaria sigue, en principio, la pauta de este modelo premonitorio heroico, como señalábamos. La proximidad de un serio peligro para Florisando explica el ensueño présago de su esposa, que ella misma interpreta como aviso de la tragedia. Lo transmite confidencialmente a un religioso (el ermitaño que crió a Florisando y le acompaña en sus aventuras), que le quita importancia “por la consolar y quitar de aquella sospecha” (fol. 210r^o), y que en la consiguiente refutación de la mántica de los sueños repite prolijamente los términos de las diatribas antisupersticiosas al uso, con idéntica conclusión:

⁸⁸Suetonio, *Vida de los doce Césares*, lib. I, cap. 81, 3 (ed. de Mariano Bassols de Climent, Alma Mater, Barcelona, 1964-1970, vol. I, p. 64).

⁸⁹Ovidio, *Heroidas*, XIX, vv. 193-204, y la imitación castellana de Juan Rodríguez del Padrón, *Bursario*, ed. de Pilar Saquero Suárez y Tomás González Rolán, Universidad Complutense, Madrid, 1984, p. 198.

⁹⁰Andrómaca [...] fuese para el rey Priamo e contóle todo el fecho de la visión que viera, e de commo non plazia a los dios que don Hector fuese a la batalla, e el non la queria creer nin lo queria dexar por ellos”, R. Menéndez Pidal, *Tres poetas primitivos*, pp. 143-144.

⁹¹El canto XLIII, octavas 155-156, del poema de Ludovico Ariosto narra el ensueño présago de la honrosa muerte de Brandimarte: “La notte che precesse a questo giorno./ Fiodiligi sognò che quella vesta / che, per mandarne Brandimarte adorno./ avea trapunta e di sua man contesta./ vedea per mezzo sparsa e d’ogn’intorno / di gocchie rosse, a guisa di tempesta...”, *Orlando Furioso*, ed. de Cesare Segre, Mondadori, Milán, 1990 (5ª ed.), pp. 1138-1139. Silvia Longhi interpreta el pasaje aplicando las claves de sueños del Pseudo-Daniel, *Orlando Insonniato*, pp. 79-80.

⁹²Canto XII, octava 67 (ed. de José Lara Garrido, Cátedra, Madrid, 1981, p. 546).

E ansí deuen tener todos los católicos y fieles cristianos: que si alguno deliberadamente creyere en los sueños es abominable pecado mortal y va contra el primero mandamiento de Dios Nuestro Señor (fol. 210r^o).

La premonición no se realiza, y se confirma lo que el ermitaño había dicho, en su detallada exposición, sobre el ensueño que “se causa quando vno tiene mucha solicitud y pensamiento acerca de vna cosa velando, la qual después se sueña dormiendo” (fol. 210r^o). Ya mostraba en el capítulo noveno el convencimiento de que los sueños son reminiscencias, vanas fantasías que proceden de las preocupaciones de la vigilia⁹³. De hecho, a la princesa se le aparece en sueños la misma imagen (una estatua) de la Virgen María ante la que velaba rezando por Florisando cuando se quedó dormida:

Del gran quebrantamiento del corazón con aquel cuydado temeroso assí, sin se desnudar, dio consigo en vn estrado de pechos con muchas lágrimas rezando ante vna ymagen de Nuestra Señora, se adormeció y estouo en aquel reposado sueño por espacio de vna hora (fol. 210r^o).

28

Se trata, antes que de una auténtica hagiografía onírica, de una alucinación hipnagógica (o sea, una visión producida en el momento del adormecimiento que sobreviene a una emoción intensa); ello es, una imagen difusa del estado de duerme-vela que la fantasía de la princesa reelabora de acuerdo con los pensamientos que ocupan su mente en ese momento⁹⁴. Es lógico, pues, que el libro conceda escaso margen de duda a este ensueño supuestamente premonitorio, que

⁹³“Nunca oyré que alguno es muerto que no tema que soys vos; pensando en estas cosas, quando durmiere no será en mi mano ensoñar que os veo enbuelto en aquel grande ruydo de las armas passando por los grandes peligros de las batallas, que escapáys herido, que estáys para morir, que estáys en prisiones, que os tratan trayción, que os hazen fuerça. Ansí que nin velando estaré sin cuidado, nin durmiendo fallaré reposo”, *Florisando*, cuaderno de b, fol. 7 v^o.

⁹⁴Con la elaboración secundaria por parte del soñador quedan configuradas las imágenes en la forma que posteriormente narra. Cf. A. Taffin, “Comment on rêvait dans les temples d’Esculape”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, IV, 3 (1960), pp. 325-367, bajo el epígrafe “Les images du demi-sommeil”, pp. 346-350. Sobre la elaboración secundaria de los sueños, cf. S. Freud, *La interpretación de los sueños*, Alianza, Madrid, 1992 (21^a reimp.), vol. I, p. 210 y siguientes. E. R. Dodds sugiere que en cada sociedad los sueños se ajustan a un modelo cultural prefijado (*cultural pattern*); matizando la tesis inicial de que se ensueña según dicho modelo (*Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1989, reimp., cap. 4, pp. 103-131: “Esquema onírico y esquema cultural”), el prestigioso helenista afirma posteriormente que conforme a ese modelo se recuerda lo soñado, (*Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 63). En

sirve más bien como excusa para una nueva –y fastidiosa– muestra del didacticismo que inspira a su autor.

Páez de Ribera, que en las páginas preliminares del libro condena las profecías y los encantamientos de sus predecesores en el ciclo caballeresco (“e así conviene confessar que no es verdad poder ser encantado algún hombre”, cuaderno de a, fol. 5v^o), no deja escapar la oportunidad de enmendar la plana al tópico. Su estilo sermonario se aviene muy bien con las razones del clérigo que niega ante la princesa de Cantaria la adivinación por los sueños. El esfuerzo de Páez por acendrar la orientación moral de los libros de caballerías pasa por revisar y condenar todos los elementos que puedan contradecir el dictado católico ortodoxo⁹⁵. No deja sitio para profecías, encantamientos, aventuras prodigiosas ni maravillas, sino para los milagros de Dios, cuando los haya; ermitaños y clérigos dados a la monserga sustituyen a sabios y magos, que son enviados al infierno como acólitos de Lucifer; los amores de los caballeros resultan, más que castos, virginales, y no se promueve otra actividad guerrera que la santa cruzada. En el prólogo es bastante explícito:

E como viesse el error de aquellos libros de Amadís y Esplandián, y el gran daño que por lo mal escrito dello se seguía en los rústicos y torpes coraçones, y viesse la posibilidad de las cosas y casos en este libro relatados, y la deuoción de algunos autos. [...] Determiné de me poner a todo el trabajo que de aquí se me pudiesse seguir y por el bien que del scriptura se pudiera causar generalmente a muchas personas, conformándome con aquella autoridad del Apóstol en el capítulo XV que dize: Todas las cosas que scriptas son son para nuestra doctrina scriptas⁹⁶ (cuaderno de a, fol. 2r^o).

29

El celo que pone este autor en corregir las *desviaciones* de los libros de Amadís (“porque las tales cosas son supersticiosas, al primero mandamiento repugnantes”, cuaderno de a, fol. 4v^o) revela las suspicacias y, hasta cierto punto, la ignorancia con que se acerca a un género que intenta dirigir por el camino del

efecto, no podemos examinar los sueños directamente, advierte Jorge Luis Borges: “Podemos hablar de la memoria de los sueños. Y posiblemente la memoria de los sueños no se corresponda directamente con los sueños” (“La pesadilla”, en *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 36).

⁹⁵Maxime Chevalier, “Le roman de chevalerie morigéné. Le *Florisando*”, *Bulletin Hispanique*, LX (octubre-diciembre 1958), pp. 441-449.

⁹⁶Se refiere a San Pablo, *Romanos* 15, 4: “Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt”.

discurso doctrinal⁹⁷, sin conseguirlo, porque el mundo de aquellos caballeros legendarios queda del lado de allá, en el horizonte de los mitos⁹⁸. De ahí la laxitud –escribe Segundo Serrano Poncela– con que la Inquisición procedió con respecto a un corpus novelesco que como cizaña cubrió la sensibilidad literaria de entonces. Hubo solicitudes de humanistas seculares y clérigos para que la censura inquisitorial prohibiese la impresión de *felixmartes*, *esplandianes*, *palmerines* y otros, mas ésta no vetó nunca su publicación. “La Iglesia temió siempre más como adversario a la razón racionante que al pensamiento mítico, contemplando con cierta condescendencia los impulsos irracionales”⁹⁹.

⁹⁷“Páez de Ribera entend faire œuvre didactique. Il ne lui suffit pas, comme à Montalvo, de proposer un héros exemplaire: il faut encore que les coutumes chevaleresques soient condamnées, en ce qu’elles ont de blâmable, par les ministres de l’Église”, M. Chevalier, “Le roman de chevalerie morigéné. *Le Florisando*”, p. 444.

⁹⁸“*Le Florisando* n’ha pas eu un grand succès et personne ne semble avoir suivi la direction indiquée par Páez de Ribera”, remarca Chevalier (“Le roman de chevalerie morigéné. *Le Florisando*”, p. 449). El público, insiste M^a Carmen Marín Pina, “pasó recibo a su ensayo reformista y el texto se imprimió sólo en otra ocasión, en 1526” (“La mujer y los libros de caballerías. Notas para el estudio de la recepción del género caballeresco entre el público femenino”, *Revista de Literatura Medieval*, III (1991), pp. 129-148, p. 140).

⁹⁹“El mito, la caballería andante y las novelas populares”, *Papeles de Son Armadans*, XVIII, n^o 53 (agosto, 1960), pp. 121-156, para la cita, pp. 127-128.