

IV. 5.**“Velaron todos e fue esquiado el periglo dela noche sospechosa”**

Por todo lo visto hasta aquí se deduce fácilmente que la vigilancia es una tarea fundamental en los asuntos de armas⁷⁹. Los que han de ir a batallar débense “guardar mas de noche que de dia, ca la noche es esfuerço del manso e flaqueza del esforçado [...]. Temedvos de noche e veladvos cada uno a vezes e non callando, e non durmades quanto quisierdes”, castiga el *Libro de los cien capítulos*⁸⁰. Justamente porque estaban apercebidos y se mantuvieron en vela y armados caballeros cercanos, parientes y amigos, el abad de Sahagún y sus monjes salieron indemnes de la conspiración de un grupo de burgueses que habían acordado con los condes Beltrán y Giraldo que “avían de entrar e tomar la villa de Sant Fagum” la noche de San Miguel. La primera crónica del monasterio leonés refiere en primera persona cómo, luego de ser descubierta y abortada la conjura, “ya fecha e benida el

⁷⁹ “Velaron todos e fue esquiado el periglo dela noche sospechosa”, Julio Sexto Frontino: *Strategematon*, p. 68.

⁸⁰ *El Libro de los Cien Capítulos*, edición de Agapito Rey, Indiana University Press, Bloomington, 1960, p. 19. Tras el incidente en que la reina Arcabona trata de asesinarle a traición, el rey Lisuarte amonesta a los suyos “diciéndoles cómo todos los hombres debían siempre tener algunas armas donde durmiesen, proveyendo a los peligros que muchas veces ocurren cuando están sin más cuidado dellos”, Garci Rodríguez de Montalvo: *Las sergas de Esplandián*, cap. x, p. 19.

alva, como ya nos paresçiese que nos levantásemos de la muerte”, el abad tomó las disposiciones pertinentes para obtener justicia⁸¹. De otra conjuración que algunos nobles tramaron durante el reinado de Enrique IV para asesinar al maestre de Santiago se pudo librar éste porque, “quando en la noche muy escura todos durmian, el maestre cavalgava en un cavallo, e armado se yva a dormir al canpo, e apartavase e dexava el cavallo a uno de quien mucho fiava e durmia algun tanto, e ante que amanesçiesse bolviese a su posada”⁸².

Se entiende pues que, para responder con éxito a los requerimientos de la aventura, el héroe deba guardar vigiliias, ignorando las fatigas de la jornada y una acuciante necesidad de dormir. Tampoco es de extrañar que este género de lances aparezca imbuido de una profunda significación simbólica. Cuando el sumerio Gilgamesh, instado por Utnapishtim, trata de mantenerse despierto durante siete días y siete noches, en realidad se somete, como observa Lara Peinado, a una prueba iniciática de gran trascendencia: “no dormir durante un ciclo completo de siete noches es poder pasar a otro ciclo, en el cual el sueño —y por ello la muerte— son desconocidos”⁸³. Pero no sólo la epopeya manifiesta fascinación por esta suerte

⁸¹ *Crónicas anónimas de Sahagún*, pp. 117-119.

⁸² *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla 1454-1474 (Crónica castellana)*, p. 239.

⁸³ *Poema de Gilgamesh*, traducción de Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1992 (2 ed.), p. 159, nota 69.

de aventuras cuya acción principal consiste en velar. La literatura hagiográfica retrata a menudo a sus héroes haciendo frente a los peligros nocturnos sin más armas que su virtuosa vigilia. Como San Brandán, el irlandés protagonista de un fabuloso *iter peregrinationis* cuya meta era el Paraíso, que pudo desbaratar la artimaña con que el diablo quiso perder a uno de sus compañeros de viaje porque se mantuvo despierto y vigilante mientras todos dormían⁸⁴. O como Santa Marta, que estando en su lecho de muerte repelió la incursión de unos diablos invocando el auxilio divino:

Aveno asý que, una noche ante de aquélla que se oviese a pasar, las guardas que eran agravadas de velar adormeçiéronse; e entró un viento en la cámara do ella yazía que mató grandes siete çirios e tres lánpadas que ardían. E quando ella vio los diablos ante sý, començó rrogar a Jesu Christo, e dixo “Buen Padre, buen huésped, estos diablos son aquí por me levar, e tienen en escrito los males que yo fize, e dizen, ‘Vayamos la tomar, ca Dios la desanparó, e non ha quien la defienda.’ Señor Dios, non te aluengues de mí, mas sé en mi ayuda, e non te mienbres de los pecados que fize en my mançebía, nin de mis desconoçençias. Mucho so torvada.

⁸⁴ Benedeit: *El viaje de San Brandán*, traducción de Marie José Lemarchand, Siruela, Madrid, 1988 (4ª ed.), p. 13.

Guárdame e ayúdame” [...] E Jesu Christo veno a ella⁸⁵.

En su lucha contra las potencias tenebrosas, los santos actúan a imitación de Cristo en Getsemaní la noche de su apresamiento, que estuvo velando y orando mientras los discípulos, haciendo oídos sordos a la reiteradas amonestaciones de su maestro, caían en un sopor pecaminoso:

E uino a sos diciplos e fallo los durmiendo, e dixo assi a Pedro: ¿Non podist una hora uelar comigo? Velat e orat que no entredes en temptacion. El espiritu apareiado es, mas la carne es enferma. E fue la segunda uez e oro, diziendo: Mio Padre si non puede traspasar est uaso que nol beua yo, sea la tu uoluntat. E uino de cabo e fallo los durmiendo, ca estauan apesgados los oios dellos. E dexo los e fue a orar la tercera uez, diziendo essa misma palaura⁸⁶.

⁸⁵ *The lives of St. Mary Magdalene and St. Martha (MS Esc. H-I-13)*, edición de John Rees Smith, University of Exeter Press, Exeter, 1989, pp. 41-42. Sobre las incursiones nocturnas con que el maligno atribula a los anacoretas, *vid.* F. Refoulé: “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, *Supplement à Vie Spirituelle*, XIV (1961), pp. 470-516, esp. pp. 478-485.

⁸⁶ *Mateo* 26: 40-44. La cita procede de la versión escurialense: *El Evangelio de San Mateo según el manuscrito escurialense II.6*, edición de

Si es milicia la vida humana sobre la tierra (*Job* 7:1), y la fe y la palabra de Dios constituyen el arnés espiritual del cristiano (*Ef* 6:10-18), la vigilia es la actitud que ha de conducirle a la victoria final, ello es, a la salvación (*I Tes* 5:6-8). De ahí la necesidad de velar que los textos doctrinales pregonan con insistencia, desde la *Regula* benedictina a guías espirituales como el *Kempis* y tantas otras⁸⁷. Las vigili­as cristianas tienen su origen y su inspiración en la Noche de Pascua, cuya celebración litúrgica expresa el fundamento escatológico de la vida cristiana: la espera del Señor, la llegada del momento en que ha de tener lugar su gran acción salvadora⁸⁸. Otro rito preparatorio, esta vez formando parte de la ceremonia de investidura del caballero, exige igualmente el cumplimiento de una vigilia en tanto que el candidato se halla ante la inminencia de un trance vital: su ingreso en la orden de

Thomas Montgomery, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo VII), Madrid, 1962, p. 68. *Cfr. Marcos* 14:32-42 y *Lucas* 22:40-46.

⁸⁷ *Vid. Regla de Sant Benet*, edición glosada por Cassià M. Just, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989 (2ª ed.), caps. viii-xi y xiv; Tomás de Kempis: *Imitación de Cristo*, edición de José A. Martínez Puche, traducción de fray Luis de Granada, Edibesa, Madrid, 1995, lib. I, cap. xiii.

⁸⁸ *Cfr. Liturgia [Kleines liturgisches Lexikon]*, edición de Rupert Berger, traducción de Cristina Lucas, Piemme (Dizionario Piemme), Casale Monferrato, 1993 (2ª ed.), s.vv. "Vigilia" y "Notte di Pasqua"; Bernabé Dalmau: *Lèxic d'espiritualitat benedictina*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1987, s.v. "Pasqua".

caballería⁸⁹. Es esta prueba una representación simbólica de la disposición atenta que deberá mantener siempre el futuro caballero, y no menos prefiguración de aventuras nocturnas que sólo podrá superar sustrayéndose al sueño⁹⁰.

⁸⁹ “L’escuder deu dejunar la vigília de la festa, per honor del sant de qui és feta festa; e deu venir a l’esgleia pregar Déu la nit ans del dia que deu ésser cavaller, e deu vetlar e estar en pregueres e en contemplació e en oir paraules de Déu e de l’orde de cavalleria”, Ramon Llull: *Llibre de l’Orde de Cavalleria*, estudio introductorio, edición Marina Gustà, Edicions 62, Barcelona, 1984 (3ª ed.), cap. iv, p. 65. Cfr. Gérard de Sorval: *Initiation chevaleresque et initiation royale dans la spiritualité chrétienne*, Dervy-Livres, París, 1985, p. 39.

⁹⁰ Diríase que en esta prueba el aspirante a caballero debe demostrar su autodominio pues, como explica Zifar al ribaldo, “non es poderoso el que non ha poder en sí”, *Libro del caballero Zifar*, p. 133. “Reinar no es beneficio sin esfuerzo, advierte Diego de Valera, “e si todas las cossas queréis sojudgar, sojudgad a vos mesmo, que, como Tulio dize: “Forcior est qui se ipsum vincit, quam qui hostem superabit”, e Séneca: “Si vis habere magnum imperium, impera tibi; et idem: si vis omnia tibi subicere, subice rationi”, e Sócrates: «Stultum est autem aliis imperare, cum tibi ipsi imperare non possis»”, *Exortación a la pas*, edición de Mario Penna en *Prosistas castellanos del siglo XV*, Atlas (BAE, CXVI), Madrid, 1959, vol. I, p. 79. Al ser elegido San Ildefonso abad, cuenta el Arcipreste de Talavera en la *Vida* del santo que respondió humildemente: “Hermanos, non fuestes bien aconsejados; ca vos aviades menester gobernador para los cuerpos e para las ánimas; ca yo que non sé regir a mí, ¿cómo regiré a vosotros?”, *Vidas de San Ildefonso y San Isidoro*, edición de José Madoz y Moleres, Espasa-Calpe, Madrid, 1962, cap. viii, p. 35. La dimensión espiritual de las vigiliass se enfatiza en la figura del virtuoso caballero Galaz, “que no solia dormir mucho a menudo, ca las mas vezes estaua en tierra faziendo su oracion que Dios le dexasse hazer tales cosas, que le fuessen prouechosas

Léese en la versión aragonesa de los *Viajes* de Mandeville acerca de un “castiello ancian dont los muros son quasi todos cubiertos de eder que nos clamamos ydin e es asentado sobre vna Roqua e lo claman el Castiello de l’espriuier”, donde se encuentran un gavilán sobre una percha y una “bella dama de faeria qui lo goarda”, que reserva al visitante una maravillosa aventura:

Qui quisesse veillar aquel esperuier .vij. dias e .vij. noches, —algunos dizen .iij. dias e .iij. noches—, solo sin compannya e sin dormir ni poco ni mucho, aquella beilla dama vendria ael empues qu’el auria veillado e li daria el primer dono o deseo que eill querria desear de cosas terrianas. Et esto ha seido souuent esprouado. [...] Et todauez goarde se bien

para el cuerpo y para el anima, e a pro de la tierra”, *La demanda del sancto Grial*, p. 245. De otra parte, no es extraño que velen los caballeros antes de una batalla u otro trance peligroso; en *La Teseida* de Boccaccio, la noche previa al combate en que van a enfrentarse, Arcita y Palamón velan en los templos de Mares y Venus, respectivamente: “Así que contento el cavallero estovo con esperança de vitoria alcançar e aquella noche toda en el templo, sin d’él salir, la despendió en plegarias [...] Como la oración de Arcita oyó Mares, así la de Palamón pervino a Venus, el cual así mesmo toda aquella noche estovo continuando su devota oración, como en aquel tiempo entre los batallantes era uso”, *La Teseida. Traducción castellana del siglo XV*, edición de Victoria Campo y Marcial Rubio Álvarez, Vervuert e Iberoamericana, Frankfurt am Main y Madrid, 1996, pp. 151-152.

qui yvellara. Car si eill duerme eill es perdido que hombre non lo vera jamas⁹¹.

Una de las más señaladas proezas de Beowulf es su combate nocturno con Grendel, el monstruo que cada noche visita el palacio de Hrothgar, rey de los daneses, y devora a los guerreros que, ahítos de cerveza, se quedan dormidos en la sala de banquetes. El héroe vence al vestiglo nocherniego porque logra resistir a la tentación de dormir, cosa que no hacen sus desdichados compañeros⁹². En los *Mabinogion*, el rey Lludd tiene que enfrentarse al poderoso hombre de magia que con encantamientos hace dormir a todo el mundo y roba sus alimentos, bebida y provisiones; para librar a la isla de Bretaña de esta plaga, Lludd sigue las instrucciones de su sabio hermano Llevelys: velará en solitario los manjares de sus festines y, si quiere evitar que el gigante le sorprenda dormido, deberá sumergirse en una tina de agua fría cada vez que esté a punto de ceder al sopor. Con esta táctica Lludd puede aguardar una noche al ladrón y derrotarlo luego de un furioso combate⁹³. El *lai* bretón de Doon narra una singular

⁹¹ Juan de Mandevilla: *Libro de las maravillas del mundo*, edición de Pilar Liria Montañés, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, Zaragoza, 1979, p. 84.

⁹² *Vid. Beowulf*, traducción de Orestes Vera Pérez, Aguilar, Madrid, 1959, parte I, cantos x-xii.

⁹³ *Vid Mabinogion*, introducción, traducción y notas por Victoria Cirlot, PPU, Barcelona, 1986, pp. 179-181.

aventura nocturna: el confortable lecho que la orgullosa doncella ofrece a sus pretendientes cuando éstos se presentan en su castillo al final de la jornada, después de una extenuante carrera a caballo, es en realidad una trampa en la que muere aquel que se echa a dormir. Evitando acostarse en toda la noche en ese lecho, será Doon quien finalmente consiga desposar a la doncella esquiva⁹⁴. El Castillo del Gavilán, habitado por “vna donzella, la mas linda que se hallasse en el mundo”, plantea en la *Historia de la linda Melosina* esta otra aventura a los caballeros corajudos: si alcanzaban a permanecer allí, comenzando la vigilia de San Juan, tres días y tres noches en vela, la doncella del gavilán aparecía y “les dava vn don tal que ellos le demandavan”. Un rey de Armenia acudió atraído por la aventura del castillo, en cuya entrada un anciano le aconsejó:

—Señor, aquj podes vos guardar e velar el gavalan los tres dias determjnados. E el quarto se vos mostrara la donzella del castillo que la vos dara. Mas guardad vos de demandar su cuerpo, ca sy aquel demandays, perderes vuestra demanda. E no menos

⁹⁴ Vid. “Doon”, *Nueve lais bretones y La Sombra de Jean Renart*, pp. 120-121. Chrétien de Troyes hace mención de otro lecho maravilloso del que jamás sale vivo nadie que se acueste a dormir, hasta que se presenta Gauvain y supera la aventura; vid. *Perceval o El Cuento del Grial*, traducción de Martín de Riquer, Espasa-Calpe, Madrid, 1985 (4ª ed.), pp. 195-199.

vos debes mucho guardar de dormir ca sy vos dormjs, mal vos vendra. Por ende, dadvos guarda que hares⁹⁵.

Gonzalo Fernández de Oviedo incorpora en sus *Batallas y quinquagenas* una antigua leyenda genealógica, que pretende explicar el origen del apellido Osorio, según la cual un valeroso caballero aceptó pasar una noche entera velando en una casa hechizada:

Y así entró en la casa al tiempo asignado, queriéndose poner el sol, armado de fe cristiana y de todas las armas ofensivas y defensivas que los caballeros hombres de armas suelen ejercitar. Y hizo poner una hacha encendida en un candelero y otra en otro, a los extremos de la sala donde se esperaba el peligro, en la cumbre de la cual había un agujero obscuro y cierto desván bien alto. Y después que allí lo dejaron solo, él quedó paseándose y rezando sus devociones.

Tres o cuatro horas más tarde, precedido de gran estruendo y temblores, apareció un gigante con una maza de hierro en la mano. Y por un buen espacio de tiempo lucharon ambos

⁹⁵ *Historia de la linda Melosina*, edición de Ivy A. Corfis, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1986, pp. 186 y 188 (versión castellana de 1489).

hasta que, dándose por vencido aquel “demonio fantasma”, le reveló su historia y el secreto de un tesoro que guardaba, y luego desapareció para siempre. Desde entonces llamaron al caballero *el Osado*, “y de ahí vino a derivarse este nombre de Osorio en sus sucesores”⁹⁶.

Manteniendo una actitud de alerta constante, siempre vigilando, el caballero manifiesta su receptividad al llamado de la aventura, su disposición a internarse en el corazón mismo de las tinieblas⁹⁷. Así es una noche que el Bello Desconocido descansa sobre la hierba de un prado junto a una doncella. De repente, un ruido que llega de un bosque lejano le hace levantarse. Parece la voz de alguien que sufre grandes penalidades y necesita auxilio. La doncella se despierta entonces y, quitando importancia a los gritos que se oyen (“ço est fantome, al mien espoir”), trata de convencer al caballero para que vuelva a dormir. Pero el Desconocido no puede

⁹⁶ Maxime Chevalier: *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1983, pp. 62-64. Chevalier recoge otras dos versiones del periodo áureo, de Pedro de Gracia Dei (*Armas y blasones de los linajes de España*) y Lope de Vega (*Los porceles de Murcia*), respectivamente, y cita reelaboraciones posteriores en España, América y Portugal.

⁹⁷ “Entrar en la noche es volver a lo indeterminado, donde se mezclan pesadillas y monstruos, las ideas negras”, Jean Chevalier y Alain Gheerbrant: *Diccionario de los símbolos [Dictionnaire des symboles]*, versión castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Herder, Barcelona, 1986, s.v. “Noche”.

negarse a una posible aventura por más que esté cansado y ayuno en mitad de la noche:

Iceste vois Diu molt apiele;
 Ce sanble mestier ait d'aïe,
 Por ce reclaime Diu et prie.
 Jo vel aler por li aidier:
 Se je voi qu'ele en ait mestier,
 Haiderai li a mon pooir.
 Gentius cose est, a mon espoir⁹⁸.

Ajustándose a idéntico patrón actúa Palmerín cuando experimenta la ineludible cita de la aventura nocturna. Hallándose en lo más espeso de una montaña que era del señorío del Soldán de Persia, con la infanta Zerfira y su compañía, después de montar las tiendas y de cenar todos dormían excepto Palmerín que, recostado en su tienda sin desarmarse como tenía costumbre en el campo, “las más de las noches pensaba en su fazienda” largo y tendido.

E estando así vido venir por la montaña tan gran claridad como si fuera de una hacha encendida. Él se maravilló e levantóse muy apiessa e enlazó su yelmo e tomó su espada e salió fuera de la tienda e vido una cosa muy desemejada que parecía en la

⁹⁸ Renaut de Beaujeu: *Le Bel Inconnu*, edición de G. Perrie Williams, Librairie Honoré Champion, París, 1983, vv. 650-656.

fechura cabrón, mas era tan maño como un cavallo e traía en la fruenta dos cuernos muy agudos e derechos y en medio d'ellos traía una piedra de que salía aquella claridad amanera de olicornio, mas no lo era; e llámase aquel monstruo en aquella tierra basilisco, e era tan bravo e esquivo que más no lo podía ser: tenía los dientes e uñas muy agudas, e ansí como llegó a la compañía de la Ynfanta tomó un hombre entre sus uñas e fizolo pedaços muy presto. Palmerín que lo vido fue muy espantado e dixo: —¡Ay Santa María, valedme, no consintáys qu'este diablo nos pueda empeçer mal!

E como dixo esto encubrióse bien de su escudo e sacó su espada sin fazer ruydo porque los otros no despertassen, e fuese derecho al basilisco que encarniçado en la sangre del hombre estava⁹⁹.

En el mismo espejo del Bello Desconocido, Palmerín y “todos los otros caballeros aventureros de que están colmadas las historias”¹⁰⁰ anhelaba mirarse don Quijote cuando entreoía,

⁹⁹ *Palmerín de Olivia*, cap. cxxix, p. 449. Cfr. *ibíd.*, cap. lxj, p. 208.

¹⁰⁰ Miguel de Cervantes: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, edición de Martín de Riquer, Planeta, Barcelona, 1980, I, cap. xlix, p. 533.

en mitad de la noche, una de las empresas que habrían de darle fama: la escandalosa aventura de los batanes.

V

“NON SÉ SI LA NONBRE FANTASMA O VISIÓN”.

NOTAS PARA UNA RETÓRICA DE LOS SUEÑOS

Mostrado se había el carro estellado,
e la mi conpañã, liçençia obtenida,
el dulce reposo buscavan de grado;
e yo retraýme fazia la manida,
en la qual, sobrada del sueño e vençida,
non sé si la nonbre fantasma o visión,
me fue demostrada tal revelaçión
qual nunca fue vista nin pienso fingida.

Marqués de Santillana:

Comedieta de Ponza, L.

En los textos medievales conviven dos palabras aparentemente indiferenciadas para la descripción del fenómeno onírico: *sueño* (ensueño) y *visión*. Efectivamente, se constata cierta vacilación en el uso de ambos términos, que podemos remontar hasta la *Vulgata* de San Jerónimo¹, se extiende por toda la literatura latina medieval, como advierte Herman Braet², y es común para las letras en lenguas

¹ “Et erit sicut somnium visionis nocturnae”, *Is* 29:7.

² *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, *Romanica Gandensia*, XV, Gante, 1975, p. 63.

vulgares. En realidad, esta dualidad proviene de los dos géneros de sueños adivinatorios reconocidos por la onirológica antigua, desde Artemidoro Daldiano a Sinesio de Cirene: aquellos que presentaban un mensaje claro, directo, que se comprendían en el momento mismo de la recepción, y los que por ser de contenido oscuro y enigmático requerían ser interpretados mediante la aplicación de claves simbólicas. Los primeros se consignaban en latín generalmente como *visio*, *oraculum*, y la epigrafía recoge con cierta frecuencia las fórmulas *ex visu*, *ex imperio*³. Partiendo de ejemplos extraídos de la canción de gesta francesa del siglo XII, Braet llega a la conclusión de que visión (*visio*) es la revelación verbal, y ensueño (*somnium*) es la percepción onírica exclusivamente visual, compuesta sólo por imágenes⁴. Dicha distinción, sin duda válida en la poesía épica del periodo que examina, aporta una observación nada desdeñable para la inteligencia de lo onírico en la literatura del medievo en general, como veremos, bien que algunos comentarios puedan ayudar a discernir una categoría de otra con mayor precisión en nuestro contexto.

Jacques Le Goff, en un artículo que se ha convertido en referencia imprescindible para el estudio de la cultura onírica

³ Vid. Santiago Montero Herrero: *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 197-207.

⁴ *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, p. 65.

en la tradición neolatina,⁵ recuerda una vez más que la Edad Media distingue mal entre ambos conceptos. Lamenta el medievalista francés que en este punto se carezca de un análisis semántico serio y opta por delimitar el objeto de su investigación con una fórmula simple pero que resulta sorprendentemente eficaz a su propósito: la separación entre ensueño (*songe*) y visión (*vision*) es la que existe entre la dormición y la vigilia. La *visión*, por lo tanto, sobreviene cuando se está despierto, mientras que todo lo que se aparece al durmiente es del dominio del *ensueño*, concluye Le Goff.⁶

Ciertamente, son muchas las manifestaciones sobrenaturales que se dan como percibidas estando despierto el receptor ("vidit in visu manifeste", Act 10:3), pero no son menos los

⁵ Jacques Le Goff: "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 282-288.

⁶ J. Le Goff: "Los sueños en la cultura...", p. 286, nota 24. Cfr. lo que expone Maimónides en su *Comentario a la Mishná* con respecto a la inspiración profética: *De la Guía dels perplexos i altres escrits*, traducción y edición de Eduard Feliu, Laia, Barcelona, 1986, pp. 311-312. Según Lourdes Simó, el encuentro amoroso entre un escolar o clérigo y una doncella puede producirse en uno de estos dos marcos en la lírica latina medieval: "El *somnio*, en el que el protagonista se encuentra durmiendo en el *locus amoenus* propicio cuando sobreviene la mujer. La *visio*, más cerca de la alegoría, en donde se supone que la aparición se produce sin sueño", "Razón de Amor y la lírica latina medieval", *Revista de Literatura Medieval*, IV (1992), pp. 179-212; para la cita, p. 204.

portentos que, ocurridos durante la noche mientras duerme el destinatario, son llamados *visión* y no *sueño*, como cabría esperar. En un trabajo posterior, Le Goff apunta que la oposición entre *visio* y *somnium* en la *Vulgata* corresponde en general, aunque no siempre, a la distinción antigua entre el ensueño claro y el que requiere interpretación por su carácter enigmático. De un pasaje del libro de los *Números* (12:6-8)⁷, infiere una jerarquización de los soñantes en el Antiguo Testamento, “définie par le caractère plus ou moins clair des messages oniriques divins selon la plus ou moins grande familiarité des rêveurs avec Dieu”.⁸ Moisés y, tras él, los patriarcas, serían los destinatarios de visiones en las que Yavé habla claramente, mientras los reyes y los profetas se beneficiarían de sueños más enigmáticos, oscuros en el caso de los monarcas paganos. “Iuvenes vestri visiones videbunt, et seniores vestri somnia somniabunt” (*Act* 2:17); estos versículos, entiende a su vez Benjamin Kilborne, “call attention to the important differences between dreams and visions as linguistic, perceptual, and cognitive categories. Furthermore, they remind us that in many societies dream classification has a great deal to do with social hierarchy and

⁷ “Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei: et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt”.

⁸ “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, en *L’imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 265-316; para la cita, p. 367.

status”.⁹ Ambos comentarios nos acercan aún más a las causas de una ambigüedad en las fuentes que deriva, a nuestro juicio, en la necesidad de destacar los sueños verídicos (significativos y relevantes para el individuo o la comunidad) de aquellos que no lo son. Los primeros refuerzan su credibilidad apelando a un sentido corporal objetivo —la vista— y se distancian en lo posible de la incertidumbre por causas subjetivas que rige la mayoría de las imágenes generadas por la mente durante el reposo. Gudmund Björck ha mostrado la importancia que, para todas las sociedades que de alguna forma creen en la oniromancia, tiene saber discriminar los sueños verídicos de todos los demás. “Cette distinction est pour ainsi dire indispensable pour la fonction sociale de la divination, pour en excuser les déconfitures et supprimer des interprétations trop inopportunes”.¹⁰ No cabe duda de que los matices semánticos registrados en el empleo de *sueño* y *visión* conciernen a un aspecto clave de la onirológica medieval.

En la exposición que sigue van apuntadas algunas de las razones que pueden explicar el uso, a veces diferenciado y a veces no, de los términos *sueño* y *visión* en los episodios

⁹ “On classifying dreams”, en *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, edición de Barbara Tedlock, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1992, pp. 171-193; para la cita, p. 171.

¹⁰ “De la perception du rêve chez les anciens”, *Eranos*, XLIV (1946), pp. 306-314; para la cita, p. 307.

oníricos. Un uso de cuya ambigüedad numerosos estudios siguen hoy haciéndose eco al no aplicar distinción alguna entre las dos palabras. Intentar hallar una respuesta a por qué ambas voces coinciden, conviven y se alternan, dispuestas antónimicamente o confundidas por sinonimia, en los ensueños que refieren los textos medievales, nos llevará a revisar, desde la cultura onírica, aquellos factores que inciden en la apreciación de ambos términos (consideración que, como veremos, se revela básicamente negativa para el ensueño y para el estado físico que le corresponde, la dormición) y, *last but not least*, ha de facilitarnos una mejor comprensión de los sueños que menudean en la prosa de ficción castellana del siglo XV y comienzos del XVI.

V. 1.**Las marcas de la percepción onírica fiable**

Si existe una práctica adivinatoria a favor de la cual es posible aportar testimonios de consentimiento universal —asegura A. Bouché-Leclercq—, ésta es, sin lugar a dudas, la interpretación de los sueños. "Il n'est point de peuple et, dans l'antiquité, presque point d'individus qui n'aient cru à une révélation divine par les songes. Les Hébreux même ont accepté pour leur compte la foi générale".¹¹ En Egipto, Babilonia, Canaán, Caldea, igual que en Mesopotamia, como ha revelado A. Leo Oppenheim, los sueños eran especialmente estimados entre las manifestaciones sagradas¹². Y no sólo en el antiguo Oriente Próximo, también en Occidente gozaban de prestigio: "Nella cultura greca, il sogno appare dunque come un'esperienza di grande rilievo, le cui traze si possono

¹¹ *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Ernest Leroux, París, 1879-1882 (4 vols.), tomo II, lib. II: "Divination intuitive", cap. 1, p. 278.

¹² *Cfr. Les songes et leur interpretation*, Colección Sources orientales, 2, Seuil, París, 1959, esp. las monografías de Serge Sauneron (pp. 17-61), Marcel Leibovici (pp. 63-85) y André Caquot (pp. 99-123); Leo A. Oppenheim: "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book", *Transactions of the American Philosophical Society*, XLVI, 3 (Filadelfia, septiembre de 1956), pp. 177-373.

osservare in diversi aspetti della vita sociale"¹³. Igualmente se aprecia en Roma, donde los estoicos vivificaron la actitud religiosa frente a los sueños, aceptada después incluso por los peripatéticos¹⁴.

Pero ya en la alta Edad Media, los reiterados pronunciamientos de los Padres de la Iglesia, siguiendo la letra del Antiguo Testamento, contra las creencias paganas que era preciso erradicar alentaban una actitud recelosa hacia los sueños¹⁵. Con todo, a despecho de la literatura antisupersticiosa, la oniromancia tenía una insoslayable base bíblica (baste citar aquí los sueños proféticos del faraón, de José, de Nabucodonosor, y en el Nuevo Testamento los de José y de los magos), por cuya razón y mal que pesara a muchos —descubre Eric R. Dodds— “entre todas las prácticas adivinatorias paganas, los sueños fueron la única tolerada por

¹³ Giulio Guidorizzi: "Sogno e funzioni culturali", en *Il sogno in Grecia*, edición de G. Guidorizzi, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. v-xxxviii, para la cita p. vii.

¹⁴ Vid. Eric R. Dodds: “Esquema onírico y esquema cultural”, *Los griegos y lo irracional* [*The Greeks and the Irrational*], traducción de María Araujo, Alianza, Madrid, 1989 (5ª reimp.), pp. 103-131, esp. p. 120; Jean Bayet: “La croyance romaine aux présages déterminants: aspects littéraires et chronologie”, *Hommage à J. Bidez et F. Cunont*, Bruselas, 1949, pp. 13-30.

¹⁵ Vid. Jacques Le Goff: “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Gallimard, París, 1991, pp. 265-316. Cfr. Jean-Claude Schmitt: *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, en especial los tres primeros capítulos.

la Iglesia"¹⁶. A este respecto, es muy significativo que el mismo pasaje del *Eclesiástico* que denuncia la vacuidad de los sueños y condena la oniromancia machaconamente, trayendo como argumento las fantasías ridículas de las parturientas, incluya en un versículo una salvedad: nada de creer en los sueños, a menos que los mande el Altísimo ("Nisi ab Altissimo fuerit emissa visitatio, ne dederis in illis cor teum", *Eclo* 34:6). Los campeones de la ortodoxia cristiana se vieron en la necesidad de establecer tipologías rigurosas que discriminasen el ensueño de origen divino (comunicación relevante) del resto, experiencias oníricas a las que difícilmente se concedía significación trascendente cuando no eran atribuidas a la perversa influencia del diablo. A tal fin, los autores cristianos privilegian la *visio*, entendida como ostensión divina (de orden revelador, admonitorio o premonitorio), en detrimento del *somnium*. Ya hemos apuntado antes que, en realidad, esta dualidad proviene de las dos categorías que, con algunas variantes, registran los tratados onirológicos antiguos para los sueños proféticos. El caso es que esta oposición se extiende a las lenguas vulgares¹⁷, en cuyas manifestaciones literarias

¹⁶ *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 63.

¹⁷ Más allá del dominio románico, podemos observar el mismo fenómeno en la literatura inglesa; nos referimos a la obra de Chaucer, metódicamente estudiada en este aspecto por José María Bardavio:

hallamos numerosos ejemplos de sueños que son certificados con arreglo a un código discursivo preconstruido¹⁸, en el que juega un importante papel la consolidación de la antonimia *sueño/visión*. Frente al sueño (o ensueño), los autores se muestran partidarios de la visión a la hora de certificar aquellos relatos oníricos que tienen la función de transmitir la voluntad divina. La visión pretende ser más real, cierta: "esto non entendades que es sueño, mas vissyón çierta que vos Dios quiso dar e mostrar", asegura la duquesa de Bullón a su esposo, el Caballero del Cisne¹⁹. El carácter divino de la visión (*avision*), opuesta al ensueño (*songe*), lo vemos subrayado en un prontuario oniromántico francés: "Qui songe veoir fontaine, aucune avision li vient de Dieu"²⁰. En la versión castellana del *Decamerón* impresa en Sevilla en 1496 se lee: "lo que Talano había visto durmiendo no había sido sueño,

"Modalidades de los recursos del sueño y la visión en *Los cuentos de Canterbury*", *Estudios de Filología Inglesa*, VIII, 6 (1980), pp. 31-43.

¹⁸ Vid. Jacques Joret: "Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones", *Atalaya*, 6 (1995), pp. 51-70; del mismo autor, "Cuatro sueños más en la literatura medieval española (Berceo, un «sueño» anónimo del siglo XVI, el arcipreste de Talavera, doña Leonor López de Córdoba)", *Strumenti Critici*, XI, 1 (1996), pp. 137-146.

¹⁹ *La leyenda del Caballero del Cisne* [231 primeros folios de la *Gran Conquista de Ultramar*, Bib. Nal. de Madrid, Ms. 2454], edición de María Teresa Echenique, Aceña, Barcelona, 1987, p. 208.

²⁰ Walther Suchier: "Altfranzösische Traumbücher", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, LXVII (1957), pp. 129-167, para la cita, p. 149.

mas visión; tan por entero, como él lo viera, había acontecido"²¹. Antonio de Torquemada, ya en el siglo XVI, establece esta diáfana oposición entre visión y fantasma: "Y de aquí creo yo que vino llamar a una, *visiones, que son las que realmente son vistas*; y otras, fantasmas, que son las fantaseadas o representadas por la fantasía"²².

La exposición de visiones, estructurada sobre la recurrencia de su forma verbal ("ví", "vio", "veía", por lo general en disposición anafórica²³), marca enfáticamente el carácter objetivo e inequívoco de una experiencia que se dota de credibilidad distanciándose del ensueño y de sus connotaciones negativas: "ajnda esta noyte, nom per sonhos mas pela clara visão, vi...", escribe Rui de Pina en su *Chronica de el rey Dom Afonso o quarto*²⁴. *La Disputa del alma y el cuerpo* comienza con estos versos:

²¹ Giovanni Boccaccio: *Decamerón*, edición de Marcial Olivar, introducción de Francisco J. Alcántara, y bibliografía de David Romano, Planeta, Barcelona, 1987 (2ª ed.), jornada IX, novela vii, p. 530.

²² *Jardín de flores curiosas*, edición de Giovanni Allegra, Castalia, Madrid, 1983, p. 264 (el subrayado es nuestro).

²³ Modelo indiscutible del discurso visionario es el *Apocalipsis* de San Juan. *Cfr.* el reiterado empleo en posición inicial de cláusula del vocablo *vi* al comienzo de la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre, I, pp. 104-106.

²⁴ *Apud* Diego Catalán en su edición de la *Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1977, vol. I, p. 112.

Si quereedes oyr lo que uos quiero dezir,
dizre nos lo que vi, nol nos i quedo fallir.
Un sabado esient, domingo amanezient,
ui una grant vision en mio leio dormient...²⁵

En este sentido, no deja de ser sintomático que Berceo, en el *Poema de Santa Oria*, llame "visiones" a las tres revelaciones de la monja emparedada ("vido de visiones una infinidat,/ onde parez que era plena de sanctidat", 25cd), y que los "sueños" se limiten a la madre de la santa; en los *Milagros de Nuestra Señora*, cuenta de la abadesa preñada acusada de fornicio que, al despertar del trance milagroso en que había dado a luz con ayuda de la Virgen, "No lo podié creer por ninguna manera, / cuidava qe fo suenno, no cosa verdadera"²⁶. También es representativo que, en la versión catalana medieval de los *Diálogos* de Gregorio Magno, el único relato onírico denominado ensueño ("sompni") resulte ser una premonición falsa (lib. IV, cap. 50: "D'alcun a qui fo per sompni mostrat que viuria longament, e fo breument mort"), mientras que para las demás revelaciones, tenidas por

²⁵ *Antigua poesía española lírica y narrativa*, p. 135.

²⁶ Gonzalo de Berceo: *El libro de los Milagros de Nuestra Señora*, edición de Jesús Montoya Martínez, Universidad de Granada, Publicaciones del Departamento de Historia de la Lengua Española, Granada, 1986, Milagro XXI: "De cómo una abadesa fue preñada y por su convento acusada y después por la Virgen librada", p. 182, c. 538ab.

verdaderas sin asomo alguno de duda, es decir divinas, se reserve el término visión ("visió")²⁷.

Como nota Herman Braet, en la visión un emisario, que se pronuncia con claridad y precisión, "nous instruit de la volonté divine, transmet un ordre ou une exhortation"²⁸. La literatura hagiográfica, interesada en dejar a salvo de dudas la admonición divina, favorece la visión en detrimento del ensueño²⁹. A la "santa enperatrís" de Roma, la Virgen María "mostrósele en visión tan clara" que no podía caber duda alguna de su veracidad; para ratificar la milagrosa comunicación ("porque tú non cuydes que esto que ves es anteparança"), la Virgen dejó bajo su cabeza una hierba que

²⁷ Gregorio el Grande: *Diàlegs*, lib. III, cap. xxxviii (vol. I, p. 263); lib. IV, caps. xxxvii, xlvi, lii, liii (vol. II, pp. 81, 106-108, 112).

²⁸ Herman Braet: *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, Romanica Gandensia, XV, Gante, 1975, p. 67. Cfr. M. Dulaey: *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, pp. 49-45: "Rêve ou vision?".

²⁹ Entre los Padres de la Iglesia hubo incluso quien llegó a rechazar la existencia de sueños proféticos y verídicos. Gregorio de Nisa, siguiendo la argumentación aristotélica sobre los sueños, consideraba las profecías oníricas meras coincidencias; afirmaba que personajes de la Historia Sagrada como Daniel y José tuvieron visiones enviadas directamente por Dios, que no debían confundirse con sueños. El renovado interés por Aristóteles entre los intelectuales del siglo XIII genera un común escepticismo sobre el valor de los sueños. Vid. F. X. Newman: *Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*, pp. 97-98.

sanaba de la lepra. Cuando despertó sobre la peña en que se hallaba:

La santa enperatrís fue muy confortada de la visión que vio de la gloriosa. Toda su fanbre se le olvidó & sus males, e tan bien dormía & a tan sabor de sý, que le semejava que nunca en tan buen lecho dormiera nin tan a su plazer³⁰.

La visión, relacionada con la actividad de la sensibilidad despierta, expresa satisfactoriamente la naturaleza del portento, indicando su transmisión directa y el estado espiritual de su protagonista: en vela, vigilante. En esta actitud, dispuesto para recibir el mensaje divino, es descrito San Amaro en un momento capital de su *Vida*:

E él estava faziendo esta plegaria e otras cosas muchas, diziendo e alabando a la Virgen de otras muchas maneras que no se podían contar, e los otros, que estaban cansados, dando bozes e llorando. Vino la noche e començaron todos a caer cansados e traspasáronse un poco.

Mas Amaro no durmía, e vio a desora una visión en que apareció una donzella muy noble, vestida de

³⁰ *Carlos Maynes and La enperatrís de Roma. Critical Edition and Study of Two Medieval Spanish Romances*, por Anita Benaim de Lasry, Juan de la Cuesta, Newark, 1982, pp. 207-208.

unas vestiduras muy blancas así como el sol, que no avía ombre que en ella mirase, e acompañada de otras muy nobles donzellas e muy fermosas a maravilla. [...] E veyendo esto este santo ombre, e la otra compañía toda durmiendo, vino la Señora a él e díxole muy sabrosamente: “Confórtate Amaro e ten muy grand fee, e no temas de ninguna cosa, que yo te sacaré de aquí sano e salvo con toda tu compañía. E dar-te-hé entendimiento cómo salgas de aquí. E faz lo que yo te diré”. [...]

Entonces Amaro despertó ha sus compañías e confortándolos mandó que lo fiziesen así todo como le era mandado. [...] E quedó la nave en salvo. E allí contó Sant Amaro la visión que avía visto e cómo lo mandó así fazer la Señora, por lo qual dieron todos loores a Dios³¹.

³¹ “De la vida de Sant Amaro e de los peligros que passó fasta que llegó al Paraíso Terrenal”, fols. 86rº-91vº del incunable de la versión castellana de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine que se conserva en la British Library; texto editado por Carlos Alberto Vega en su estudio *Hagiografía y literatura. La Vida de San Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987, pp. 95-118; para la cita, pp. 100-101.

V. 2.

La incertidumbre en torno a los sueños

Al contrario que la *visión*, el *sueño* parece en todo punto inseguro, incluso peligroso como posible añagaza del maligno, y es relegado al ámbito de las supersticiones vanas. Es sin duda muy significativo a este respecto —y así se ha indicado— la frecuencia con que aparece la rima paronomásica *songe/mensonge* (ensueño/mentira) en la literatura francesa medieval: “Qui li a fet de voir mençonge, / Et se li a torné à songe”³². Refranes y frases proverbiales insisten en la misma idea de que los sueños son falaces: “Soñaba el ciego que vía, y soñaba lo que quería”³³. Tan es así que, a menudo, los sueños de determinados personajes (emperadores, monarcas, aristócratas, abades, obispos, ermitaños, monjes, santos) para erigirse en signo de elección, sobrenatural y terrestre, son

³² “Du chevalier à la robe vermeille”, *Fabliaux*, edición de Felicia Casas, Cátedra, Madrid, 1994, p. 170. Se lee en una clave de sueños: “Se bestes ou aigniaus en songe / Te vient, cē est bien sans mensoinge”, Walther Suchier: “Alfranzösische Traumbücher”, p. 154. Vid. Herman Braet: *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, Romanica Gandensia, Gante, 1975, pp. 56-58.

³³ Gonzalo Correas: *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, edición de Víctor Infantes, Visor Libros, Madrid, 1992, p. 465. “Soñaba yo que tenía una viña en Pasarón”, *ibíd.*, p. 466.

ratificados en tanto que visiones, es decir, revelaciones de indudable procedencia divina³⁴:

E aquella noche misma después del sacrificio, pareció Dios a Jado *en sueños* e dixo'l:

—Obispo, non as por que temer nin temas [...]

E el obispo, pues que se levantó del *sueño* llamó a consejo los judíos e contó-les esta *visión*, e mandó a todos que assí fiziessen cada unos como a él fuera dicho en el *sueño*³⁵.

La *Primera Crónica General* brinda otro oportuno ejemplo al describir el ensueño présago de Eneas la noche de su desembarco en Cartago:

E quando fue la noche, echos a dormir, e ante ques adormeciesse, començo a cuydar en su fazienda e de cueme podrie yr a Ytalia; en esto adormeciosse, e fuel dicho en *suennos* que primero casarie con la reyna Dido, e depues irie a aquel lugar o el

³⁴ Vid. Jean-Claude Schmitt: "Introducció a una història de l'imaginari medieval", en *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1986, pp. 15-33, especialmente las pp. 21-23.

³⁵ Alfonso X el Sabio: *La historia novelada de Alejandro Magno*, edición de Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, Universidad Complutense, Madrid, 1982, p. 85.

cobdiciaua. E pues que desperto, semeiol que esta *uision* fuera de Dios, e plogol mucho, e guisosse luego por yr a ueella.³⁶

Jacques Joset ha señalado cómo la fuente directa del pasaje, la *Historia romanorum* de Rodrigo Jiménez de Rada, es amplificadora para ubicar la premonición del fundador de Roma en las categorías que la racionalidad cristiana impone al ensueño profético: la glosa alfonsí se encarga de puntualizar que el origen de la voz es Dios.³⁷ En cualquier caso, lo que importa aquí es observar que la crónica castellana autoriza lo comunicado “en suenos” (un escueto “in somnis” en la fuente latina) confirmándolo como “uision”. Igual ocurre en los episodios que recogen el ensueño del emperador Constantino, con la famosa revelación del lábaro (“auinol assi una noche, que el yaziendo durmiendo en su lecho, uinol en *uision* [...]. E quando desperto ell emperador Costantino, conto aquel

³⁶ Citamos por la edición de Ramón Menéndez Pidal, *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Gredos, Madrid, 1955 (2 vols.), cap. lvii, p. 38.

³⁷ “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, *Atalaya*, VI (1995), pp. 51-70. Joset reproduce el fragmento de la *Historia romanorum*: “Et dum dormiret, audivit in somnis: «Prius Didoni coniugo sociaberis, et post in Italiam reverteris». Cuius adventum cum Dido novisset” (*Roderici Ximenii de Rada, Toletanae ecclesiae praesuli, [...] opera*, Madrid, 1793, p. 211).

suenna a todos sus amigos”³⁸), y el de don Ramiro la víspera de la batalla de Clavijo:

Et ellos faziendo sus orationes assi como dezimos, adurmiose el rey don Ramiro, et apareciol estonces en *suennos* ell apostol sant Yague et dixol [...]. El rey don Ramiro desperto luego que ell apostol se tiro delante, et fizo luego llamar los obispos et los abades et todos los altos omnes de su hueste, et dixoles aquella *uision* que uiera.³⁹

Sobre el mismo patrón es narrado el ensueño premonitorio de Carlomagno en la *Chanson de Roland*. Inicialmente, el poeta cuenta cómo una noche sueña llevar una asta de fresno en sus manos: “Carles se dort, li emperes riches; / *sunjat* qu’il eret as gregnurs porz de Sizer, / entre ses poinz teneit sa hanste fraisnine”, pero cuando Carlomagno explica al conde Naimón su experiencia onírica, comienza especificando: “Enoit m’avint une *avision d’angele*: / que entre mes puinz me depeçout ma hanste”⁴⁰. Se trata siempre de asegurar un

³⁸ *Primera Crónica General de España*, cap. cccxxv, p. 195.

³⁹ *Primera Crónica General de España*, cap. dcxxix, p. 360.

⁴⁰ *Chanson de Roland. Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, edición de Martín de Riquer, Quaderns Crema, Barcelona, 1983, pp. 114 y 124, vv. 718-720 y 836-837. Ciertamente, la “idealización de la figura del emperador y la aureola de santidad que en torno a él se fraguó, crearon un ambiente que hizo fácilmente creíble los pretendidos sueños y las no

suceso insólito pero digno de crédito que ha emanado de Dios, en verdad *visto*, no meramente *soñado*. La historia compuesta en el escritorio alfonsí es un dechado de esta tendencia a validar como *visiones* las manifestaciones sobrenaturales acaecidas durante el reposo nocturno. Hallamos casos similares en otros textos, como el *Libro de Alexandre* cuando refiere un ensueño proléptico del emperador macedonio:

Quando vio Alexandre tan noble proçesión,
 membról por aventura d'una antigua *visión*;
 [...]

fue con la gran anxía el *sueño* trasponiendo,
 yazía en gran cueita grant lazerio sufriendo.⁴¹

El narrador de la vida escurialense de María Magdalena procede de forma parecida en el primer milagro que protagoniza la Santa:

E después desto aquella dueña dormía una noche
 con su marido. E la ssanta Magdalena le apareció

menos pretendidas apariciones que se le atribuyeron junto con las milagrosas intervenciones de ángeles y santos en su favor”, Jesús Cantera Ortiz de Urbina y Margarita Cantera Montenegro: Apariciones a Carlomagno”, *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid, 1985, vol. I, pp. 395-406; para la cita p. 405.

⁴¹ *Libro de Alexandre*, edición de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 1988, cc. 1142-1151, pp. 343-344.

en *ssueños*, e díxole que, pues ella era tan rrica, que por qué dexava morir de fanbre e de sed a los santos omnes; e amenazóla, sy non lo dixiese todo a su marido, que les feziese alguna cosa. E la dueña despertó, mas non osó dezir a su marido su *visión*.⁴²

También Lope García de Salazar en el *Libro de las bienandanzas e fortunas*:

E Bruto desperto de aquel *sueño* e llamo al obispo Eleno e a todos los otros de su conpañia. Contoles aquella *vision* que la deesa Diana le dixiera, con la qual fueron muchos alegres e muchos pesantes, porque mas quisieran yr poblar a Troya donde eran naturales. Pero no osaron mas profidiar contra la voluntad de los dioses.⁴³

Sin las vacilaciones de los fragmentos hasta aquí citados, y excluido algún que otro caso como los de Mio Cid ("un sueño'l priso dulce, tan bien se adurmió;/ el ángel Gabriel a él vino en

⁴² *The lives of St. Mary Magdalene and St Martha (MS Esc. h-I-13)*, edición de John Rees Smith, University of Exeter Press, Exeter, 1989, p. 5.

⁴³ *The legendary history of Britain in Lope García de Salazar's Libro de las bienandanzas e fortunas*, edición de Harvey L. Sharrer, University of Pennsylvania Press, 1979, pp. 55-56.

sueño”⁴⁴) o el obispo Estiano (“plogo a Dios que se adormecio, et paresciol en el suenno sant Yague”⁴⁵), puede decirse que los privilegiados por una comunicación de origen divino prefieren experimentar *visiones*, no *sueños*, que se verificarán indefectiblemente una vez despierten. Así es, por ejemplo, con no pocos personajes de la mencionada crónica alfonsí: Mascelzer (“E tercer dia, ante que lidiasse con su hermano, apparesciol en uision sant Ambrosio”⁴⁶), Tajón, peregrino en Roma (“Otro dia conto ell obispo aquella uision al papa e a los cardenales”⁴⁷), el campeón que derrotará a Almanzor (“Et acabada esta uision, desperto el conde Fernand Gonçalez”⁴⁸). Igualmente el héroe protagonista del *Libro de Apolonio* (“vinol' en visión vn omne blanqueado;/ ángel podrié seyer, qua era aguisado.[...] Despertó Apolonyo, ffue en comediçión,/ entró luego en ello, cumplió la mandación./ Todo lo fue veyendo ssegunt la visión”⁴⁹), el ermitaño que acoge a Zifar (“Esta

⁴⁴ *Cantar de Mio Cid*, edición, edición de Alberto Montaner, Crítica, Barcelona, 1993, p. 126, vv. 405-406. La *Crónica General* alfonsí rectifica significativamente la narración del suceso: “Et pues que fue de noche et se adormecio, ueno a el en *uision* como en figura de angel”, cap. dccclii, p. 524.

⁴⁵ *Primera Crónica General de España*, cap. dcccvii, p. 487.

⁴⁶ *Ibid.*, cap. ccclvi, p. 204.

⁴⁷ *Ibid.*, cap. dv, p. 279.

⁴⁸ *Ibid.*, cap. dcxcviii, p. 401.

⁴⁹ *Libro de Apolonio*, edición, introducción y notas de Carmen Monedero, Castalia, Madrid, 1987, pp. 271-273, cc. 577bc y 584bcd.

noche en dormiendo vi en visión..."⁵⁰), el narrador-protagonista de la *Disputa del alma y el cuerpo* ("Si queredes oyr lo que uos quiero dezir,/ dizre nos lo que vi, nol nos i quedo fallir./ Un sabado esient, domingo amanezient, / ui una grant vision en mio leio dormient"⁵¹) y, por supuesto, santos como Oria en el poema hagiográfico de Berceo ("vido de visiones una infinidat, / onde parez que era plena de sanctidat"⁵²). El año 1436 Gerónimo de Guzmán, escribano del cabildo de Écija, redactaba el siguiente testimonio público sobre una visión que tuvo un vecino de la ciudad llamado Antón, hijo de Diego Hernández de Arjona:

El qual dicho mozo dijo e notificó a los dichos señores en como en la noche pasada un poco antes que amaneciese estando en su cama que viera visiblemente estando despierto un ombre muy hermoso a maravilla, el qual venia vestido de unas vestiduras blancas [...] Y el dicho hombre le habló e

⁵⁰ *Libro del Caballero Zifar*, edición de Joaquín González Muela, Castalia, Madrid, 1982, p. 140.

⁵¹ *Antigua poesía española lírica y narrativa*, edición de Manuel Alvar, Porrúa, México, 1985 (4ª ed.), p. 135.

⁵² *Poema de Santa Oria*, edición, introducción y notas de Isabel Uría Maqua, Castalia, Madrid, 1981, p. 99, c. 25cd.

dijo que no obiese miedo ca el era San Pablo apostol de Jesucristo nuestro redentor"⁵³.

La proliferación de visionarios en algunos momentos históricos llevó a la necesidad de fijar un pauta para examinar y verificar las experiencias que referían. Cuando Juana de Arco fue interrogada por las experiencias que había hecho públicas, los criterios principales que siguieron los jueces para estimar sus visiones se dividían en tres categorías:

- 1) Señales comprobables por otros, comprendidos los milagros.
- 2) Su carácter y comportamiento, si eran compatibles con el estar lleno del Espíritu Santo o estar guiado por espíritus buenos.
- 3) Sus reacciones emotivas a la presencia de los espíritus⁵⁴.

Estos criterios —añade Christian— se siguieron también para verificar las visiones en España: "Los videntes españoles, sus pueblos y el clero creían, como los jueces de Juana de Arco, que las señales eran esenciales"⁵⁵. En ocasiones llega a

⁵³ William A. Christian: *Apariciones en Castilla y Cataluña. (Siglos XIV y XVI)*, [*Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*], traducción de Eloy Fuente, Nerea, Madrid, 1990, p. 80.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 243.

hacerse expresa incluso cierta devaluación de la visión; por ejemplo, en el relato que la *Gran Crónica de Alfonso XI* ofrece de la premonición nocturna de contenido alegórico que experimenta la reina Fátima: “esta no fue visyon nin sueño, mas grandes señales que vos Dios os amuestra”⁵⁶. Otros textos no sólo evitan palabras marcadas con el desprestigio de las fantasías vanas del durmiente, y hablan de *apariciones* (“Le apareciera tres veces estando dormiendo de noche”⁵⁷), sino que también se cargan de indicios materiales con el fin de resaltar la naturaleza objetiva y hasta corpórea de una experiencia que se pretende realmente vivida⁵⁸. Como el

⁵⁶ *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. II, p. 357.

⁵⁷ *La gran Conquista de Ultramar*, edición de Pascual de Gayangos, Madrid (BAE, XLIX), 1951, lib. II, cap. xcvi, p. 249. “Mas parescio en la noche sant Esidro all emperador”, *Primera Crónica General de España*, cap. cmlxxxii, p. 660; otras apariciones del Santo vienen referidas en los capítulos dcccxi y dcccxii, pp. 491 y 493 respectivamente.

⁵⁸ William A. Christian, que reproduce numerosas apariciones recogidas en documentos públicos, las divide en dos categorías. La primera, muy común en España alrededor del año 1400 hasta los primeros años del siglo XVI, es aquella en la que una o más figuras divinas se manifiestan “en carne y hueso”, por así decirlo, a sus destinatarios: “Generalmente les hablan, y en ocasiones les tocan; con frecuencia caminan a su lado, les muestran cosas y, algunas veces, les hacen entrega de objetos sagrados. Son apariciones en todo el sentido de la palabra”. La segunda categoría “abarca los signos (*signum, señal, senyal*), esto es, fenómenos que pueden ser verificados de un modo independiente por los sentidos. Pueden ser vistos por cualquiera que mire y percibidos por cualquiera que toque [...] Consistían principalmente en el llanto, la sudoración o la efusión de

agradable olor –de santidad– que, según se cuenta en otro lugar de la crónica alfonsí, inundó la estancia cuando, a media noche y mientras yacía en su lecho, “san Pedro vino en vision al Çid Ruy Diaz et le dixo quando auie a finar”; tras comunicar su mensaje y desaparecer el emisario celeste, “finco el palaçio lleno de vn olor tan sabroso, que non a coraçon en el mundo que lo podiesse asmar, et el Çid finco tan conortado et tan çierto de aquello que le dixo sant Pedro, commo si ya ouiesse passado por ello”.⁵⁹

Tras una plétora de visiones, apariciones y revelaciones que hubo entre 1449 y 1512, y coincidiendo con la reafirmación de la autoridad apostólica en lo concerniente a estos fenómenos (en 1516, el V Concilio de Letrán decretaba que fuesen reservados a partir de entonces al examen de la sede apostólica), parece que la Inquisición y los obispos españoles actuaron con rigor, hasta el punto de castigar también simples visiones laicas⁶⁰. Juan de Rabe, un humilde pastor de La Mota del Cuervo que decía habersele aparecido la Virgen por el año 1514, fue denunciado y juzgado ante la Inquisición de Cuenca, que falló lo siguiente:

sangre de las imágenes, o en visiones de santos, por parte de un grupo de personas, bajo la forma de nubes en el cielo”, *Apariciones en Castilla y Cataluña. (Siglos XIV y XVI)*, pp. 19-20.

⁵⁹ *Primera Crónica General de España*, cap. cmlii, pp. 633 y 634.

⁶⁰ *Vid. William A. Christian: Apariciones en Castilla y Cataluña. (Siglos XIV y XVI)*, p. 200.

Visto por sus reverencias la confesión del dicho Juan Rabe e todo lo que más debió ver y examinar, fallaron que le debían mandar e mandaron dar ciento azotes por las culpas que contra él resultan de su confesión, los quales le mandaron dar públicamente por las calles acostumbradas desta ciudad a voz de pregonero [...] e le mandaron que de aquí adelante no cure de andar publicando las vanidades por él confesadas por ser como son cosas de vanidad e perjudiciales a nuestra santa fe católica e a las ánimas de las personas simples e católicas que las oyen⁶¹.

⁶¹ *Ibid.*, p. 205.

V. 3.

Sueños soñados para la ficción

Hasta aquí hemos podido observar de forma sucinta diversas facetas del proceso por el que el sueño o ensueño, degradado bajo sospecha de amparar supersticiones paganas, cede terreno y cohabita con la visión, un término cuyo uso rebasa los límites del mundo diurno y de la vigilia para designar también los sueños verdaderos. Atendiendo a los factores que intervienen en la connotación negativa del soñar se entiende su marginación, en tanto que esta actividad del durmiente es considerada por la Iglesia una arriesgada concesión al lado oscuro y no controlable del individuo (campo abonado para las tentaciones del demonio). Una vez desactivado, es posible la rehabilitación literaria del elemento onírico, sometido al dictado de *finjidores de historias* que lo cultivan por mor del artificio retórico⁶². La figura etimológica subraya esta revitalización de los sueños⁶³:

⁶² *Vid.*, por ejemplo, Nieves Baranda y Víctor Infantes en el estudio preliminar a su edición *Narrativa popular de la Edad Media. Doncella Teodor. Flores y Blancaflor. París y Viana*, Akal, Madrid, 1995, p 32, sobre la incorporación de sueños en la *amplificatio* de la novelita francesa *Paris et Vienne*.

⁶³ No obstante, también estaba presente en algunas *visiones* momentáneamente dudosas. Por citar dos casos: "Cuando despertó el Cid, la cara se santigó,/ sinava la cara, a Dios se acomendó./ Mucho era pagado del sueño que soñado á", *Cantar de Mio Cid*, p. 127, vv. 410-412; "Despertó don Fernando commo con grand pavor:/ —«¡Que puede ser

...la dueña començó de soñar vn muy grand sueño e muy marauilloso...⁶⁴

Esta noche suñava un sueño maravilloso e fiero...⁶⁵

...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.⁶⁶

E la siguiente noche fasta cuatro noches soñaron entramos los mismos sueños...⁶⁷

aquesto! ¡Vala me el Criador!/ Pecado es que me quiere echar en un error;/ Cristo, yo tuyo so, guarda me tu, Señor». Estando en el sueño que soñara pensando/ oyo una grand voz que le estava llamando”, *Poema de Fernán González*, edición de Juan Victorio, Cátedra, Madrid, 1984 (2ª ed.), p. 122, c. 414a.

⁶⁴ *La leyenda del Caballero del Cisne*, p. 279.

⁶⁵ Herbert L. Baird: *Análisis lingüístico y filológico de Otas de Roma*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XXXIII), Madrid, 1976, p. 48.

⁶⁶ *Demanda del Sancto Grial*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, VI, Madrid, 1907, cap. 158, p. 221.

⁶⁷ *La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús Dalgarbe*, edición de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945 (2ª ed.), cap. lxvi, p. 129. El título del capítulo anuncia: “De un sueño que Oliveros y Artús soñaron cuatro noches a reo”.

...y entre muchas cosas que comencé a soñar, que más pesar que plazer me davan, soñava que veyá...⁶⁸

...y el contole el sueño que soñaua, y ella dixo que no era sino todo vanidades, y tornaron a dormir.⁶⁹

E me parece que aya soñado vn sueño de grand marabilla...⁷⁰

...y él quedó pensando en un sueño que aquella noche passada soñara...⁷¹

Señora, agora es suelto un sueño que esta noche soñava, que es que me pareçía que...⁷²

⁶⁸ Nicolás Núñez, *Cárcel de Amor*, en *Dos opúsculos isabelinos: La coronación de la señora Gracisla (BN Ms. 22020) y Nicolás Núñez Cárcel de Amor*, edición de Keith Whinnom, Exeter University, Exeter, 1979, p. 57.

⁶⁹ *Libro del esforçado cauallero don Tristán de Leonís*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, Sociedad de Bibliófilos Madrileños, Madrid, 1912, p. 157.

⁷⁰ *Esopete ystoriado (Toulouse 1488)*, edición de Victoria A. Burrus y Harriet Goldberg, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 3.

⁷¹ Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988, lib. II, cap. xlv, p. 681.

⁷² *Amadís de Gaula*, lib. III, cap. lxxvii, p. 1223.

Yo, padre, con el cuydado desta batalla me arrimé a este estrado y soñé este sueño, que veyá...⁷³

...sin duda es gran dolor despertar a quien gran sueño sueña.⁷⁴

...estando una noche echado en su lecho durmiendo, soñó un sueño de que él mucho se maravilló.⁷⁵

La mujer de Netrido se fizo luego preñada, de que todos fueron muy alegres. E tres días antes que pariese, Netrido soñó un sueño muy maravilloso...⁷⁶

⁷³ Ruy Páez de Ribera: *Florisando*, Salamanca, 1510, cap. ccxxiii, f. 210rº.

⁷⁴ Joanot Martorell: *Tirante el Blanco. Traducción castellana del siglo XVI*, edición de Martín de Riquer, Planeta, Barcelona, 1990, cap. clxiii, p. 498. En el original catalán se lee: "Per cert, fort dolor és al despertar qui bon somni somia", *Tirant lo Blanc i altres escrits de Joanot Martorell*, edición de Martín de Riquer, Ariel, Barcelona, 1982 (2ª ed.), p. 565.

⁷⁵ *El libro del famoso e muy esforçado cavallero Palmerín de Olivia*, edición de Giuseppe di Stefano, en el vol. I de *Studi sul Palmerín de Olivia*, Università di Pisa, Pisa, 1966 (3 vols.), p. 44.

⁷⁶ *Palmerín de Olivia*, p. 156. El romance "El enamorado y la muerte", que aparece impreso por primera vez en el *Romancerillo catalán* de Milà y Fontanals (Barcelona, 1882), mantiene vigente esta manera de enfatizar la ensoñación al comenzar así: "Un sueño soñaba anoche / soñito del alma mía, / soñaba con mis amores", *vid.* Julian Palley: "La estructura onírica

E como le vino el sueño soñava...⁷⁷

Entonces le contó el sueño que él avía soñado.⁷⁸

En definitiva —en palabras de Joset—, la evolución de los sueños en los textos medievales tiende a imprimir autonomía a la ficción onírica, a laicizarla y a transformarla en pre-texto o juego literario. Y concluye:

La cultura clerical se enfrentó con el problema de la recuperación de las manifestaciones de la irracionalidad o irrupciones del “pensamiento salvaje”, diría Le Goff, imposibles de borrar del paisaje intelectual. Para con el sueño, el Medievo cristiano adoptó la misma estrategia que utilizara para integrar otros símbolos de fuerzas naturales, salvajes e irreprimibles. Así, como no podía eliminar la figura pagana del *dragón*, el Occidente medieval inventó a los santos obispos civilizadores (tales como san Marcelo de París) que domaban a los monstruos sin aniquilarlos.⁷⁹

de «El enamorado y la muerte», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 298 (1975), pp. 190-196; para la cita, p. 192.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 324.

⁷⁹ “Sueños y visiones medievales...”, pp. 69-70.

Las ficciones del Cuatrocientos (y sus epígonos los libros de caballerías quinientistas) asumen y potencian el repertorio de posibilidades que brinda la materia onírica, aplicadas sobre todo a la estrategia narrativa. Sabedores de que los límites de sus historias no son otros que los que la coherencia del texto mantiene, los autores se mueven con libertad en un universo de prodigios y aventuras maravillosas donde los sueños son, por lo general, sencillamente eso: *sueños*, sin ambages; con ser verosímiles, no tienen por qué ser verdaderos. De ahí la presencia no conflictiva en sus relatos oníricos de los términos *sueño/ensueño*, despojados de los matizadores que el discurso onirológico medieval había hecho ineludibles para sancionar las experiencias auténticas. Un discurso que había empezado por regular la peligrosa influencia de las representaciones psíquicas involuntarias durante el descanso (nocturno o diurno) propugnando la drástica —y ascética— reducción del tiempo de exposición del durmiente.

VI
HACIA UNA TÓPICA DE LA ENSOÑACIÓN

Hay un pasaje en la *Odisea* en el que se habla de dos puertas, la de cuerno y la de marfil. Por la de marfil llegan a los hombres los sueños falsos y por la de cuerno, los sueños verdaderos o proféticos.

Jorge Luis Borges: La pesadilla”
(*Siete noches*)

La división maniquea de las representaciones oníricas atendiendo a su origen (sueños de inspiración divina a los que se prefería denominar visiones, transmisores de un conocimiento verdadero —fuese revelación, admonición o premonición—, y sueños por cualquier otra causa, generadores de ilusiones condenadas a la incertidumbre en el mejor de los casos)¹ tal y como se consolidó en el Occidente medieval, no era sino una adaptación de las celebérrimas “*geminae somni portae*” que describieran los antiguos poetas paganos². Para explicar los sueños vanos, la filosofía natural,

¹ Vid. Jacques Le Goff: “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, en *L’imaginaire médiéval*, Gallimard, París, 1991, pp. 265-316, eps. 272-273.

² *Odisea*, canto XIX, vv. 562-567. Las celebérrimas “*geminae somni portae*” que cantara posteriormente Virgilio en la Eneida (canto VI, vv. 893-899), han sido objeto de numerosos estudios, de entre los que

con los tratados onirológicos de Aristóteles a la cabeza³, proporcionaba argumentos somáticos (determinados estados del cuerpo, tales como desórdenes humorales, enfermedades, carencias o excesos de los órganos) y psicológicos (las reminiscencias, los miedos y las preocupaciones de la vigilia)⁴. Los teólogos cristianos añadieron un tercer argumento que derivaba de los anteriores y los superaría a la postre: el diablo⁵.

destacaremos el controvertido trabajo de Ernest Leslie Highbarger: *The Gates of Dreams. An Archaeological Examination of Vergil*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1940. Highbarger rechaza cualquier explicación alegórica de dichas puertas a 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 on 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.

³ Vid. Emilio Suárez de la Torre: “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *Cuadernos de Filología Clásica*, V (1973), pp. 279-311.

⁴ Vid. Aristóteles: *Psicología*, traducción de Joan Leita, edición de Eusebi Colomer, Laia, Barcelona, 1989 (2ª ed.).

⁵ Vid. Tertuliano: *De anima*, edición de J. H. Waszink, Meulenhoff, Amsterdam, 1947, cap. xlvii, 1, p. 65; Gregorio Magno: *Dialogi*, lib. IV, cap. xlviii (*Patrologia Latina*, edición de Jacques Paul Migne, Garnier, París, 1944-1964, vol LXXVII, col. 409); Isidoro de Sevilla: *Sententiae*, lib. III, cap. vi (*Reglas monásticas en España. Los tres libros de las “Sentencias”*,

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”⁶. Y en la segunda mitad del siglo XVI, Antonio de Torquemada sostiene a propósito del maligno 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”⁷. 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 dejase marcado el lugar para cuando acudiese despierto. Apremiado por la codicia, el mercader despertó ansiando ir cuanto antes al sitio que había conocido en sueños para hacerse con el rico tesoro:

edición de J. Campos e I. Roca, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, pp. 417-420); el tratado atribuido a Bernardo de Claraval: *Liber de modo bene vivendi*, cap. lxxviii (*Patrologia Latina*, vol. CLXXXIV, cols. 1300-1301).

⁶ *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.

⁷ *Jardín de flores curiosas*, edición de Giovanni Allegra, Castalia, Madrid, 1983, tratado III, p. 329.

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!⁸

La Iglesia se había declarado siempre contraria a la oniromancia. Pero aunque condenara encarecidamente por pecaminosa su práctica ateniéndose a los preceptos del *Levítico* (“Nec augurabimini nec observabitis somnia”, 19:26) y otros libros veterotestamentarios, admitía la posibilidad (eso sí, muy remota, y tan cargada de peligro que no se debía explorar) 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 presentes por doquier en la Biblia, pese a sus reticencias, trató de ofrecer 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 ilustres

⁸ *Lo crestià*, lib. XII, cap. cl (Francesc Eiximenis: *Contes i faules*, edición de Marçal Olivar, Barcino, Barcelona, 1987, reimp., p. 70). Para Martine Dulaey, la decepción de soñar hallar un tesoro o ser rico es un antiguo tópico (probablemente folklórico) sobre la fatuidad de los sueños, empleado para la refutación de la oniromancia por Platón, Orígenes, San Agustín, Gregorio de Nisa y otros autores, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1973, pp. 169-170.

testimonios literarios, defendía Valerio Máximo⁹. No en vano, en su exposición “De somniis” este autor latino del siglo I dio amplia difusión a cerca de una veintena de ensueños históricos excepcionales, acontecidos entre los romanos y como entre los bárbaros (capítulo séptimo del libro primero de su anecdotario *Factorum et dictorum memorabilium*)¹⁰. Del prestigio de que gozaba esta amena compilación histórica entre los autores medievales tenemos sobrados testimonios; precisamente, el Marqués de Santillana adorna con alusiones al sobredicho capítulo su poema “El sueño”:

—Seso, si tú bien pensares
 los fechos de Rrufo Arterio
 e por Máximo Valerio
 con diligencia pasares,
 anunçiar la fantasía

⁹ “Nostrum est inclitis litterarum monumentis consecrata perinde ac vera non refugisse”, Valerio Máximo: *Detti e fatti memorabili*, edición de Rino Faranda, TEA, Milán, 1988, lib. I, cap. viii, 7, p. 64. Cfr. Bartolomé Segura Ramos: “Los sueños en la literatura latina: a manera de introducción”, *Durius*, II, 4 (1974), pp. 299-310.

¹⁰ Sueños de Artorio, médico de Augusto, Calpurnia, esposa de Julio César, Publio Decio Mus y Tito Manlio Torcuato, cónsules, Tito Latinio, Cicerón, Cayo Graco, Casio de Parma, seguidor de Marco Antonio, y el caballero Aterio Rufo, entre los romanos; Aníbal, Alejandro Magno, el poeta Simónides, Creso, Astiages, Dionisio de Siracusa, la madre de éste, Amílcar, Alcibiades, y un anónimo mercader de Arcadia, entre los extranjeros.

lo que por derecha vía
avino en muchos lugares¹¹.

Aristóteles ya había notado en su tratado sobre la adivinación onírica que la coincidencia de muchos ensueños con lo que pronosticaban podía ser producto de la mera casualidad, y que por ello gran parte no se realizaban, al igual que la no se produce a menudo la pura coincidencia¹². Asimismo entendía que algunos sueños no eran sino el síntoma de enfermedades cuando todavía no las había exteriorizado el cuerpo¹³; en esta convicción se fundaba la onirodiagnosis (diagnóstico médico por los sueños): “los físicos discretos juzgan en las dolencias y se guían en sus curas por algunos sueños”, escribe Lope de Barrientos¹⁴. Otros, por último, eran causas pero no signos de

¹¹ Marqués de Santillana: *Poesías completas*, edición de Manuel Durán, Castalia, Madrid, 1984 (3ª ed.), vol. I, pp. 180-181, vv. 145-152. En los versos que siguen menciona los sueños de Alejandro y Amílcar.

¹² Vid. Aristóteles: *De l'endevinació durant el son* [*De divinatione per somnum*], en *Psicologia*, p. 251, parágrafo 463b.

¹³ *Ibid.*, pp. 250-251, parágrafo 463a.

¹⁴ *Tratado del dormir et despertar et del soñar et de las adivinanzas et agüeros et profecías*, edición de Luis G. A. Getino en *Vida y Obras de Fr. Lope de Barrientos*, Anales Salmantinos, I, Salamanca, 1927, cap. ii, p. 26. Cfr. Hipócrates: *Du régime. Livre quatrième ou des songes*, edición de E. Littré en *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*, J. B. Bailliére, París, 1839-1861, vol. VI, pp. 638-663; Arnaldo de Vilanova: *De la interpretación de los sueños* [*De somniorum interpretatione*], selección y traducción de José F. Ivars, Labor, Barcelona, 1955; Luis Gil: “La diagnosis onírica en el *Corpus*

actos que se realizarían en el futuro, así como soñar lo que más adelante en el tiempo se realiza equivale a pensar e imaginar una empresa antes de acometerla¹⁵.

Los argumentos naturalistas del Estagirita fueron la base para muchas de las revisiones de la ciencia oniromántica; el tratado *De divinatione*, de Cicerón, propablemente una de las más importantes, sin menoscabo de obras como el *De somniis*, compuesto por Boecio de Dacia en las postrimerías del siglo XIII, que siguió muy de cerca las tesis aristotélico-tomistas: “Boethius is deeply indebted to earlier philosophers (specially to Aristotle and among his contemporaries to Thomas Aquinas) [...] If dreams do take place, there are natural causes and explanations to account for them”¹⁶. Como apuntábamos al principio, los autores cristianos completaron la argumentación racionalista sumando una nueva categoría: sueños en los que el demonio, con astucia y perversas intenciones, anticipa acontecimientos para extraviar mejor las

Hippocraticum”, *Actas del VI Congreso Internacional de Medicina Neohipocrática*, Madrid y Ávila, 1965, pp. 534-548. Steven R. Fischer ha señalado cómo en la baja Edad Media algunos libros de sueños participan del redescubrimiento de la onirológia aristotélica y de su defensa de la diagnosis médica por los sueños, *The Complete Medieval Dreambook*, Peter Lang, Berna, 1982, p. 7 y nota 14.

¹⁵ Aristóteles: *De l'endevinació durant el son*, p. 251, parágrafo 463a.

¹⁶ John F. Wippel en la introducción a su traducción de tres tratados de Boecio de Dacia: *On the Supreme Good. On the Eternity of the World. On Dreams*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 23.

almas de los que confían en él. Tertuliano definía así esta modalidad de ensueños malignos: “Definimus enim a daemonis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida et ludibriosa et immunda”¹⁷. Gregorio Magno los llamó “somnia ex illusione”¹⁸. A veces, los demonios envían sueños que llegan a cumplirse, pues a fin y efecto de engañar en muchas otras cuestiones, ocasionalmente pronostican sucesos ciertos. Mas, aunque así suceda, amonestaba Isidoro de Sevilla, “contemnenda sunt, ne forte de illusione procedant, recalescentes testimonium Scripturae dicentis: Si dixerint vobis, et ita evenerit, non credatis”¹⁹. El emperador bizantino Manuel II Paleólogo, cuyas estancias en París y Londres marcaron su formación humanística, explica 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

¹⁷ *De anima*, cap. xlvii, 1, p. 65.

¹⁸ *Dialogi*, lib. IV, cap. xlviii.

¹⁹ *Sententiae*, lib. III, cap. vi: “De tentamentis somniorum”, p. 420. La cita bíblica procede del *Evangelio de Mateo* 24:23.

veces engaña voluntariamente, otras porque se equivoca²⁰.

Parafraseando a Agustín de Hipona (*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”²¹. 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”²²; aunque sea posible que ellos conozcan cosas por venir, insiste Páez de Ribera, “no por esso se sigue que se devan consultar con los demonios delas cosas por venir, porque esto seria especie de ydolatria”²³. El saber de los demonios es limitado, y solamente conocen con certeza las cosas pretéritas, las presentes y una porción muy pequeña de las futuras (los meteoros, las enfermedades y otros fenómenos que se rigen por leyes

²⁰ Ignacio R. Alfageme: “La epístola *Peri oneiraton* de Manuel Paleólogo”, *Cuadernos de Filología Clásica*, II (1971), pp. 227-255; citamos por la versión castellana que edita Alfageme, p. 255.

²¹ *Florisando*, Juan de Porras, Salamanca, 1510 (British Library, Londres, C.20.e.34), fol. a3r°. Citamos modernizando la puntuación y la puntuación y resolviendo las abreviaturas.

²² *Tratado del dormir*, cap. ii, pp. 27 y 56.

²³ *Florisando*, fol. a3v°.

naturales). Sus profecías siempre se han de tener por falsas, aunque se cumplan luego, porque llaman a engaño y porque están basadas en la conjetura falible, no en el conocimiento de la verdad, facultad exclusiva en grado máximo de la omnisciencia divina²⁴:

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 proueydas²⁵.

²⁴ Vid. *El lucidario*, cap. xxi: “Onde a el diablo el saber de las cosas que an de uenir”, edición de Richard P. Kinkade en *Los “Lucidarios” españoles*, Gredos, Madrid, 1968, pp. 127-128. También Pedro Ciruelo: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, II, cap. viii: “Del saber que tiene el diablo para reuelar a los adeuinos las cosas que estan por venir”, edición de Alba V. Ebersole, Albatros Hispanófila, Valencia, 178, pp. 70-72.

²⁵ Pedro Ciruelo: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, p. 72.

VI. 1.**Sueños que llaman a engaño**

De todas estas consideraciones en las que juegan psicología y doctrina se colige que no es, cuando menos, prudente confiar en los sueños, por más que puedan revelar cosas ciertas o anticipar lo que está por venir, porque dejan al insensato que se entrega a ellos “cegado y engañado del diablo: porque lo trata como a esclavo suyo”²⁶. 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 está certificada la inspiración divina. Antes de presentar batalla a la hueste griega, Darío arenga a su ejército y rememora un ensueño que él mismo ha tomado por anuncio de su victoria sobre el rey macedonio (“Un sueño yo soñava que vos quiero contar, / por ond’ estó seguro que serán a rancar”)²⁷. 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 fio²⁸

²⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁷ *Libro de Alexandre*, edición de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 1988, cuaderna 951ab.

²⁸ *Ibid.*, cuaderna 954.

Pero el rey Persa es quien sale finalmente derrotado, con lo que se demuestra su completo yerro al dar valor profético a lo que soñó. El narrador no desperdicia la oportunidad de extraer la consabida enseñanza moral: “El cuidar de los omnes todo es vanidat”²⁹.

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: “Fame est fète por decevoir; / Mençonge fet devenir voir, / Et voir fet devenir mençonge”, sentencia con un pertinente retruécano el “*Fabliaus des Perdriz*”³⁰. Precisamente en otro *fabliau* asistimos a los embustes de una vieja alcahueta que, fingiendo haber tenido un pavoroso ensueño premonitorio, enreda a un incauto marido cornudo³¹. Como la adúltera del *Esopete ystoriado*, cuyo marido ciego sorprende subida a un peral con un joven, capaz ella de convencer al cornudo de que todo ha sido por su bien:

Mercurio por mandado del soberano Jupiter
aparesciendo me entre sueños me dixo que subiesse
en vn arbol llamado peral, donde jugasse al juego de

²⁹ *Ibid.*, cuaderna 987^a.

³⁰ *Fabliaux. Cuentos medievales franceses*, edición de Felicia de Casas, Cátedra, Madrid, 1994, p. 180.

³¹ “D’Auberée la vielle maquerelle”, *ibid.*, pp. 218-220

Venus con vn mançebo & que assi seria rrestituyda a ti la luz de tus ojos³².

En un cuento del *Sendeban* o *Libro de los engaños*, la esposa de un segador elude confesar el asalto y la afrenta de que ha sido objeto por parte de unos ladrones gracias a otro ensueño inventado³³. Un ensueño fingido permite también a la Emperatriz de Grecia justificar su intimidad con Ypólito y encubrir la relación adúltera que ambos mantienen. En el *Tirante el Blanco* castellano de 1511, la ingeniosa dama explica así cómo su difunto hijo se le apareció mientras dormía y le encomendó “cuidar” con todo su amor al compañero de Tirante:

E deziame mi hijo: “Señora, pues a mí no podéys aver en aqueste miserable mundo, tened por hijo a mi hermano Ypólito, que yo le amo tanto como a Carmesina”. E como dezia estas palabras estava

³² *Esopete ystoriado* (Toulouse, 1488), edición, estudio y notas de Victoria A. Burrus y Harriet Goldberg, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 147. Otros ensueños fingidos, para engañar a un rústico, en p. 142.

³³ *Sendeban*, edición de María Jesús Lacarra, Cátedra, Madrid, 1989, p. 126.

echado junto conmigo, e Ypólito por obediencia estava de rodillas en medio de la cámara³⁴.

Volviendo al diablo, éste también cuenta con sueños de su invención en el repertorio de las añagazas que emplea para perder las almas incautas. 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”³⁵. 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 desdichado joven es arrebatado por un furor lujurioso que el demonio alienta en él e intenta mancillar incestuosamente la virginidad de su

³⁴ Joanot Martorell: *Tirante el Blanco*, edición de Martín de Riquer, Planeta, Barcelona, 1990, cap. cclxii, p. 681. De otra parte, Juan de Timoneda narra el ensueño fingido de Cepión Torcuato, con el que hace saber a su esposa que sospecha de su fidelidad 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, *El patrañuelo*, edición de Federico Ruiz Morcuende, Espasa-Calpe, Madrid, 1973 (4ª ed.), patraña iv, p. 45.

³⁵ *Demanda del Sancto Grial*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, VI, Madrid, 1907, cap. clviii, p. 221.

hermana, pero cae muerto al instante por la virtud de una oración que ella acierta a pronunciar.

Si las visiones no quieren ser cuestionadas (“y de aquí creo yo —escribe Antonio de 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”³⁶), 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 alumbra su entendimiento en ese trance y le certifica la verdad. “Mas en los sueños de los nigromanticos e adeuinos [y aquí entran todos cuantos ensayan la adivinación del futuro por la vía onírica] no ay tal certidumbre”³⁷. No sólo porque resultan a la postre engañosos en su mayor parte, o porque se prestan al fingimiento de embaucadores al ser producto de experiencias íntimas incontrolables y de muy difícil verificación, sino también porque su interpretación (las más de las veces en clave alegórica, con un discurso oscuro y dudoso crédito) corre el riesgo de ser equivocada.

Muchos de los antiguos erraron desgraciadamente en el esclarecimiento de sus sueños, asegura Barrientos, “en tanto

³⁶ *Jardín de flores curiosas*, edición, introducción y notas de Giovanni Allegra, Castalia, Madrid, 1983, p. 264.

³⁷ *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, p. 66.

que, según dice Platón, algunos soñaron prolongamiento de su vida y murieron luego”³⁸. No hemos podido localizar 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 stipendis collegisset, ita repente defunctus est, ut intactas omnes relinqueret, et ipse secum nihil ex bono opere portaret”³⁹. Cicerón narra la anécdota (retomada por Valerio Máximo⁴⁰) del general cartaginés Amílcar durante el sitio de Siracusa: en sueños le fue comunicado 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, efectivamente, pero no como vencedor, según había presumido, sino como prisionero⁴¹. Merece ser traída aquí la autoridad por excelencia de la onirológia medieval, Macrobio, para tratar sobre las interpretaciones inadecuadas⁴². La postura del autor de los *Comentarios al Sueño de Escipión* es, como expone Silvia Longhi, unívoca y cristalina: “i sogni sono sempre

³⁸ *Tratado del dormir*, cap. ii, p. 30.

³⁹ *Dialogi*, lib. IV, cap xlix (P.L., vol. LXXVII, col. 412).

⁴⁰ *Factorum et dictorum memorabilium*, lib. I, cap. vii.

⁴¹ *De divinatione*, lib. I, cap. xxiv, *Oeuvres complètes de Cicéron. Ouvrages philosophiques*, Garnier, París, 1900, pp. 35-36.

⁴² *Commentarii in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. vii, en *Macrobe (Oeuvres complètes), Varron (De la langue latine), Pomponius Méla (Oeuvres complètes)*, Garnier, París, 1850, pp. 30-31.

depositari di verità; ma è la nostra sapienza lingüística che può dimostrarsi inadeguata a decifrarli”⁴³. Homero (*Iliada* II, 1-41) y Virgilio (*Eneida* III, 94-96ss) proporcionan dos buenos ejemplos de confusiones de orden 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 çielo e por todo el mundo deste fecho”, antes significa la muerte del joven⁴⁴. Doña Alda sueña en su trágico romance⁴⁵ que, yendo

⁴³ *Orlando insonniato. Il sogno e la poesia cavalleresca*, Franco Angeli, Milán, 1990, p. 54.

⁴⁴ *La leyenda del Caballero del Cisne* [231 primeros folios de la *Gran Conquista de Ultramar*, Bib. Nal., Ms. 2454], edición de María Teresa Echenique, Aceña, Barcelona, 1987, p. 139.

⁴⁵ Los varios sueños que Alda tiene en las refundiciones rimadas de la *Chanson de Roland* aparecen simplificados felizmente en este romance, comenta Ramón Menéndez Pidal. Este ensueño —continúa— “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,

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 feliz que una camarera suya había propuesto:

-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 la iglesia,
donde os han de velar⁴⁶.

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”⁴⁷, los sueños convocan en torno a sí toda clase de críticas: se duda de su

mediante una prolija tradición principalmente oral, a una breve escena, de sesgo rápido y semilírico”, *Tres poetas primitivos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (3ª ed.), p. 79.

⁴⁶ “Romance de doña Alda”, *El romancero viejo*, edición de Mercedes Díaz Roig, Cátedra, Madrid, 1980 (4ª ed.), pp. 223-224.

⁴⁷ Jacques Joret: “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, *Atalaya*, 6 (1995), pp. 51-70, para la cita p. 60.

origen, de su valor premonitorio, de su significado, de su correcta interpretación. Es muy difícil saber cuándo la causa de un ensueño es divina, cuándo maligna, psicossomática o de otra índole (hay autores que enumeran causas naturales externas: los meteoros, los astros, las estaciones del año); tampoco es fácil averiguar si anuncia el porvenir o no, si se debe entender *ad litteram* o, por el contrario, requiere ser descifrado en clave simbólica, y en qué términos exactamente.

El intérprete corre el riesgo de no separar con ojo certero lo valioso de lo inútil en un mismo ensueño, pues existe la opinión de que incluso verdaderos sueños se contaminan de trivialidades: “No hay sueño que no contiene vanidad exactamente como no hay trigo sin paja”, cita en su *maqama Sem Tob de Carrión*⁴⁸. De ahí la constante recomendación de acudir a personas de probado juicio, sujetos autorizados, para 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”⁴⁹. Y aun con todo, no

⁴⁸ Vid. *Proverbios morales*, edición, introducción y notas de Sanford Shepard, Castalia, Madrid, 1986, p. 89, nota al pie. Pedro Ciruelo mantiene una posición muy distinta; a su juicio, en las revelaciones que Dios envía durante el sueño “no se haze mencion de cosas vanas”, *Reproucion de las supersticiones y hechizerias*, II, cap. vi, p. 65.

⁴⁹ Lope de Barrientos: *Tratado del dormir*, cap. ii, p. 27. Insiste en lo mismo más adelante, dirigiéndose al monarca (seguramente Juan II, de quien fue confesor): “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 facer, como

siempre se eliminan las reticencias por parte incluso de quienes conceden un margen de crédito a los sueños. El conde Grimaltos confiesa en un romance que anda apesadumbrado

porque un triste y mal sueño
alterado me hace estar.
Aunque en sueños no fíamos,
no sé a qué parte lo echar,
que parecía muy cierto
que vi una águila volar...⁵⁰

Parecida actitud se expresa en boca de Artús Dalgarbe: “bien sabéis cuán grande error es dar crédito a sueño ninguno”⁵¹. Se repite por doquier (está presente, sir ir más lejos, en los

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”, p. 66. Podemos sospechar que el dominico obispo de Cuenca reservaba para sí, o cuando menos para sujetos autorizados dentro de su estamento, la capacidad de entender sobre estas cuestiones en la corte castellana. Para la trayectoria biográfica y la actividad política de Barrientos, véase el estudio de Paloma Cuenca Muñoz en su edición crítica de Lope de Barrientos: *Tractado de la divinança*, Ayuntamiento de Cuenca, Cuenca, 1994.

⁵⁰ “Romance del conde Grimaltos y su hijo”, *Romancero viejo*, p. 180

⁵¹ *La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús Dalgarbe*, edición de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945 (2ª ed.), p. 129.

cuatro libros del *Amadís de Gaula*⁵² y en *Palmerín de Olivia*⁵³), fijada en la tópica 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, resuena aquí y allá lo que pregona el *Eclesiástico* (34:7). Como Cicerón, cabe interrogarse el soñador qué certeza puede esperar de un saber (el de la predicción del porvenir por los sueños) carente de reglas seguras, pasto de charlatanes y falsificadores⁵⁴. El cantarcillo tradicional responde a su manera:

⁵² Antes de interpretar el ensueño de Perión, uno de los tres clérigos sabios le previene: “Señor, los sueños es cosa vana, y por tal deven ser tenidos”, Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988, lib. I, cap. ii, p. 250.

⁵³ “¿Piensas que es vano lo que has visto?”, preguntan a Palmerín en sueños; *Palmerín de Olivia*, edición de Giuseppe di Stefano en *Studi sul Palmerín de Olivia*, Università di Pisa, Pisa, 1966, vol. I, cap. xii, p. 44.

⁵⁴ “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. lxxi, pp. 174-175.

Soñava yo que tenía
alegre mi corazón,
mas a la fe, madre mía,
que los sueños sueños son⁵⁵.

⁵⁵ *Corpus de la antigua lírica popular hispánica*, edición de Margit Frenk, Castalia, Madrid, 1990 (2ª ed.), nº 875, p. 395.

VI. 2.**El elemento onírico en la estrategia narrativa**

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 la fantasía, vale como excusa para el juego alegórico y mitológico de pretensiones culturalistas⁵⁶. A veces 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 nocturna⁵⁷, sino un comodín en manos del narrador que le permite preparar sucesos, anunciarlos, anticiparlos, encadenarlos, condensar la acción, recapitular, resolver (en el límite de la versosimilitud, a veces) las situaciones más embrolladas, diseñar la trayectoria del héroe y de los demás personajes,

⁵⁶ “De la *Chanson de Roland* à la *Divine Comédie* en passant par le *Roman de la Rose*, le songe, on le sait déjà bien, a servi de stratégie discursive, *topos* littéraire s’il en fut, pour déjouer l’opacité du réel et lui conférer l’aspect d’une altérité magique où décrypter plus efficacement sa substance”, Jean-Marcel Paquette: “Masque, songe et métaphore: le cas de la *Chanson de Roland*”, *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Les Presses de l’Université de Montréal, J. Vrin, Montreal y Paris, 1988, pp.233-242; para la cita, p. 233.

⁵⁷ Vid. Alain Verjat: “Poderes del sueño”, *Barcarola. Revista de creación literaria*, 20 (mayo de 1986), pp. 135-143.

intrigar al lector, captarle y estimularle a proseguir la lectura. En definitiva, lo onírico se trivializa al tiempo que se amplían sus posibilidades al servicio de la estrategia narrativa y de la tópica. Este proceso conoce un periodo de singular efervescencia en el siglo XV:

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 nocturna⁵⁸.

Los sueños llegan a las ficciones del otoño de la Edad Media desasiéndose de componentes conflictivos. Objeto durante siglos de la cruzada antisupersticiosa, los sueños pueden ser sueños para la literatura una vez desactivada (o, por lo menos, controlada) su carga heterodoxa y reducidos a la categoría de fantasía inocua⁵⁹. 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 tener vigencia, y ese rito se transforma en una actividad lúdica que

⁵⁸ Jacques Joret: "Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones", p. 57.

⁵⁹ Vid. Teresa Gómez Trueba: *El sueño literario en España. Consolidación y desarrollo del género*, Cátedra, Madrid, 1999.

a menudo pervive solamente entre la población infantil⁶⁰, la rica cultura onírica (de manera especial su vertiente mántica) que dejó en herencia en mundo precristiano es, merced al celoso afán de los autores eclesiásticos, materia de lucimiento literario para los ingenios de los siglos XV y XVI. Podemos comprobarlo citando unos pocos ejemplos escogidos.

El Marqués de Santillana compone algunos de sus *dezires* con el molde alegórico de sueños engalanados eruditamente. “E como Aligheri reça / do recuenta que durmió, / en sueños me paresció / ver una tal estrañeza”, escribe en la “Coronación de Mossén Jordi”⁶¹. “En mi lecho yazía / una noche a la sazón / que Bruto al sabio Catón / demandó cómo faría / en las gentes que bolví / el suego contra Pompeo / segund lo cuenta el Anneo / en su gentil pohesia”, comienza diciendo en “El sueño”⁶². “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

⁶⁰ Vid. Xavier Fàbregas: *El fons ritual de la vida quotidiana*, Edicions 62, Barcelona, 1982, pp. 100-113 (“Esoterisme i joc”).

⁶¹ *Poesías completas*, vol. I, p. 157, vv. 13-16.

⁶² *Ibid.*, vol. I, p. 175, vv. 41-48. Una de las fuentes de este poema es *Lo somni*, de Bernat Metge (vid. Maxim P. A. M. Kerkhof en el estudio preliminar a su edición de varias obras del Marqués: *Comedieta de Ponça. Sonetos*, Cátedra, Madrid, 1986, p. 32).

orejas”, leemos en la *Comedieta de Ponça*⁶³. Los sueños poéticos de Íñigo López de Mendoza abren campo a sofisticados enigmas seguidos de glosas en las que el autor hace alarde de sus cultas lecturas⁶⁴. El papel del Marqués en la historia del ensueño literario español, “consistió en reactivar el juego literario de los encadenamientos de lenguajes codificados”, concluye Joret⁶⁵.

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”⁶⁶. La palinodia con tintes irónicos que cierra el libro del *Arcipreste de Talavera* (“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”) 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

⁶³ *Ibid.*, pp. 72-73, vv. 25-31.

⁶⁴ Para otros relatos oníricos en la obra del Marqués de Santillana, *vid. Poesías completas*, vol. I, pp. 109-115, 149-156, 228-236 y vol. II, pp. 190-195.

⁶⁵ “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, p. 66.

⁶⁶ *Siervo libre de amor*, edición, introducción y notas de Antonio Prieto, Castalia, Madrid, 1986 (3ª ed.), p. 107.

mill [...]. Congoxado de tormento, sudando, desperté e pensé que en poder de crueles señoras me había fallado⁶⁷.

El *Esopete ystoriado* refiere el ensueño de Esopo que hizo posible sus fábulas sabias (“me paresçe que aya soñado vn sueño de grand marabilla”)⁶⁸, la premonición de de la doncella cuativa (“soñé esta noche que mi señor me desposaua”)⁶⁹, 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”)⁷⁰ y el ensueño fingido de la adúltera citado más arriba⁷¹.

En *La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús Dalgarbe*, los ensueños que experimenta 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: ¡Oh Helena! Oliveros de Castilla está ferido de muerte e su mal no espera remedio si tú, que lo causaste, no ge lo

⁶⁷ Alfonso Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1987 (3ª ed.), pp. 304-306.

⁶⁸ *Esopete ystoriado* (Toulouse 1488), p. 3.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁷¹ *Ibid.*, p. 147.

das”)⁷² y le anuncian más tarde en forma alegórica el apresamiento de su esposo (“Aquella noche la señora Helena soñó que veía una leona muy feroz...”)⁷³; hacia el final de la historia, varios sueños permiten conocer a Artús y a Oliveros que existe un remedio que puede sanar al primero de la repugnante enfermedad que le aqueja (deberá tomar la sangre de dos niños inocentes, hembra y varón, sin saberlo):

E la siguiente noche fasta cuatro noches soñaron entramos los mismos sueños. E ninguna cosa decía el uno al otro. [...] E venida la quinta noche, departiendo los dos hermanos, Oliveros descubrió su sueño a Artus e Artus le dixo: “Hermano, estas cuatro noches pasadas he soñado que una persona me decía que vos teniades poder para darme salud⁷⁴.

Las circunstancias que caracterizan este episodio son muy significativas. Los sueños que juntos experimentan Oliveros y

⁷² *La historia de los nobles caballeros Oliveros de Csatilla y Artús Galgarbe*, p. 72.

⁷³ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 129. 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 los sueños se describen bajo la forma de una aparición angélica nocturna: “Anuit de nuit quant il fu enseré / Et je fui couchiez en lit souef, / Me vint un angres qui gieta grant clarté”, edición de Peter F. Dembowski, Champion, París, 1969, *lai* 149, vv. 2897-2899, p. 93.

Artús vienen precedidos de insistentes invocaciones a Santa María, y no es baladí que se repitan las experiencias de los amigos a lo largo de cinco noches: la reiteración de una experiencia onírica genera un clímax de ansiedad (muy a menudo incluso de terror)⁷⁵ y, por otra parte, el cinco es un número mariano por excelencia.⁷⁶ Tampoco es banal que en el

⁷⁵ Vid. R. G. A. Van Lieshout: A Dream on a *Kairos* of History. An Analysis of Herodotus *Hist.* VII, 12-19; 47”, *Mnemosyne*, XXIII (1970), pp. 225-249, esp. p. 236 y nota. En la casuística de sueños reiterados predominan el dos (vg. los dos sueños del faraón, *Gén.* 41:1-7) y el tres (*I Sam* 3:10). Si el ensueño que precisa confirmación o aclaración es el doble, el que sentencia y dicta imperativamente es el que se produce hasta tres veces. No obstante, existen numeros casos de sueños largamente repetidos: así el rey Cedrán, que “vido en sueños una visión siete vegadas” (*Calila e Dimna*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra, Castalia, Madrid, 1985, p. 280) o Palmerín, que soñó hasta diez noches la misma doncella (*Palmerín de Olivia*, cap. xii, p. 44). Entre los miembros de la tribu Azande, el antropólogo E. E. Evans-Pritchard observó que éstos acudían a consultar oráculos cuando habían tenido sueños reiterados, *Brujería, magia y superstición entre los azande* [*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*], traducción de Antonio Desmonts, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 148.

⁷⁶ Cfr. la introducción de Juan Manuel Cacho Blecua a su edición de Gonzalo de Berceo: *Milagros de Nuestra Señora*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 25. La reiteración de un ensueño es un factor que tradicionalmente se entiende como certificador de su mensaje. Vid. José Antonio Martín García: “Análisis de los sueños en la obra de Jenofonte”, *Analecta Malacitana*, VII, 1 (1984), pp. 3-18, esp. p. 4.

último y definitivo ensueño —“como fuese ya cerca del día”—⁷⁷ quien se les aparezca sea “una dueña de grande auctoridad” fácilmente identificable⁷⁸. En cuanto al remedio para la enfermedad de Artús, Plinio y otras fuentes difundieron la idea de que la lepra podía curarse con sangre inocente⁷⁹. Celso habla de algunas personas que sanaron de la epilepsia

⁷⁷ Desde la Antigüedad, la tradición oniromántica establece que suelen ser proféticos los sueños recibidos al alba. “Namque sub aurora, iam dormitante lucerna. / somnia quo cerni tempore vera solent”, Ovidio: *Heroidas*, XIX, vv. 195-196; “quel sueño verdadero se podrá conocer en esta manera: que comúnmente viene cerca de la mañana, después de celebrada la digestión, cuando los vapores della están ya delgados e sotiles en tal manera que no empachan tanto a las potencias de facer sus operaciones”, Lope de Barrientos: *Tratado del dormir*, cap. ii, p. 57. La literatura confirma esta creencia en multitud de sueños.

⁷⁸ Esta clase de sueños que dan a conocer el remedio o la medicina que curará determinada enfermedad tienen una larga tradición literaria. Aparece, por ejemplo, en el *Fermoso cuento de una santa enperatrís que ovo en Roma & de su castidat*, a cuya protagonista se le presenta la Virgen en sueños para enseñarle una “santa yerba a que yo daré tal virtud & tal graçia, que a todos los gafos a quienes la dieres a beber en el nonbre de la madre del rey de gloria, que luego serán guaridos & sanos”, *Carlos Maynes and La enperatrís de Roma. Critical Edition and Study of Two Medieval Spanish Romances*, por Anita Benaim de Lasry, Juan de la Cuesta, Newark (Delaware), 1982, p. 206. Para un acercamiento antropológico a esta clase de ensueños mágico-medicinales, véase Jackson Steward Lincoln: *The Dream in Primitive Cultures*, Johnson Reprint Corporation, Nueva York y Londres, 1970, esp. p. 68 y ss.

⁷⁹ Richard Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 109.

bebiendo sangre de gladiador degollado⁸⁰, y Diego de Valera recuerda que al emperador Constantino, cuando quedó “gafo”, le dijeron que sólo sanaría bañándose en sangre infantil⁸¹.

En los términos de un ensueño del Auctor, Nicolás Núñez hace que comaprezcan en su *Cárcel de Amor* el difunto Leriano y Laureola, a fin de que prosigan sus amorosas razones en el punto en 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...”⁸²

El traslado del protagonista de *El conde Partinuples* al reino maravilloso de Cabezadoyre tiene lugar después de quedarse dormido en una nave hallada por aventura. Al día siguiente, cuando Partinuples arriba 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

⁸⁰ *De medicina*, lib. III, cap. xxiii.

⁸¹ *Doctrinal de príncipes*, Atlas, Madrid, 1959, (Biblioteca de Autores Españoles, CXVI), pp. 184-185.

⁸² *Dos opúsculos isabelinos: La coronación de la señora Gracisla y Nicolás Núñez Cárcel de Amor*, edición de Keith Whinnom, 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 había soñado qué pensasse”, p. 69.

hombre duerme, sueña de estas cosas tales”⁸³. 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”⁸⁴.

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 espolea 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 Alcibiades o a Sócrates, que el uno soñó que se veyá embuelto en el manto de su amiga; y otro día matáronle, y no ovo 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 días⁸⁵.

⁸³ *El conde Partinuples*, edición de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (2ª ed.), p. 21.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁵ Citamos por la edición 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 ensueño de Sócrates, talvez por considerar que

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:

Tristan soñaua que corria vn cieruo, 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, despertó⁸⁶.

Yseo trata de restarle importancia al ensueño que ha turbado 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 cumplimiento.

no era muy pertinente (aunque presagio trágico, no es un ensueño de amor); *cfr. La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, edición de Stephen Gilman y Dorothy S. Severin, Alianza, Madrid, 1979 (7^a ed.), p. 114.

⁸⁶ *Tristán de Leonís*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, Sociedad de Bibliófilos Madrileños, Madrid, 1912, p. 157.

La premonición no resulta literal, pero es fácilmente reconocible cuando se realiza. 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 pone en prisión en el capítulo siguiente.

VI. 3.**Dos sueños retóricos en *Las Sergas de Esplandián***

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* (capítulo i), momentos antes de su primer encuentro amoroso con Helisena. Otros dos sueños señalan el episodio de Beltenebros en la Peña Pobre, el primero anticipando la ruptura de Oriana con Amadís (cap. xlv), y el segundo la posterior reconciliación de los enamorados (cap. xlvi). En el libro III (cap. lxxvii), 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 parecía 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 muya alta torre a maravilla, y dezía: “Vos estad en esta torre y no temáis de ninguno”; y a

esa sazón desperté. Y por esto, señora, mi corazón es mucho esforçado, y él vos acorrerá⁸⁷.

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 historia (caps. xcviij y xcix), que interrumpen las aventuras de Esplandián tras los encuentros iniciales (y, por supuesto, secretos) con su amada⁸⁸. En el primero (“no sé en qué forma, estando yo en

⁸⁷ *Amadís de Gaula*, p. 1223. Para el análisis de estos sueños, véase Juan Manuel Cacho Blecua: *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Cupsa y Universidad de Zaragoza, Madrid, 1979, pp. 65-74; Eloy R. González: “Función de las profecías en el *Amadís de Gaula*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXI (1982), pp. 282-291; Javier Roberto González: “La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*”, *Medievalia*, 18 (diciembre 1994), pp. 27-42, y del mismo “La *Vita Nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*: una posible intertextualización”, *Lexis*, XIX, 2 (1995), pp. 353-368. Los comentarios que estos trabajos ofrecen a propósito de la recreación literaria de los sueños proféticos en el *Amadís* excusarán que pasemos por alto los detalles de unos episodios que apenas citamos.

⁸⁸ Este episodio ha motivado el interés de unos cuantos estudiosos, como 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* [*The Half-way House of Fiction. Don Quixote and Arturian Romance*], traducción de María Jesús Fernández, Taurus, Madrid, 1991,

mi cámara, o si en sueño fuese, o si en otra manera pasase, fui trasportado, sin que en mí casi alguna parte de sentido quedase”)⁸⁹, al narrador se le aparece la sabia Urganda y sufre sus recriminaciones por no estar a la altura del trabajo que ha emprendido, consistente en componer la crónica de los amores de Esplandián y Leonorina, pues ni sus dotes literarias ni sus conocimientos de la historia, y mucho menos su condición moral, le autorizan para tratar materia tan elevada, “que en una tan extraña cosa como ésta no pueden ni deben hablar sino aquellos en quien sus entrañas son casi quemadas y encendidas de aquella amorosa flama”⁹⁰. Es castigado su atrevimiento con la prohibición de proseguir la crónica. El narrador despierta “siendo determinado en seguir

pp. 100-105; Mónica Nasif: “Aproximación al tema de la magia en varios libros de caballerías castellanos con referencia a posibles antecedentes literarios”, *Amadís de Gaula. Estudios sobre narrativa caballerescas castellana en la primera mitad del siglo XVI*, Reichenberger, Kassel, 1992, pp. 135-187, esp. pp. 152-153. Recientemente, Emilio José Sales Dasí ha revelado la deuda 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*”, *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, edición de Juan Paredes, Universidad de Granada, Granada, 1995, vol. IV, pp. 273-278.

⁸⁹ Garci Rodríguez de Montalvo: *Las Sergas de Esplandián*, edición de Pascual de Gayangos en *Libros de caballerías*, I, Atlas (BAE, XL), Madrid, 1963 (2ª ed.), p. 495.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 496-497.

toda la obediencia de aquella gran sabidora en este caso”⁹¹, e interrumpe la relación de las aventuras del hijo de Amadís.

A continuación, en el segundo ensueño, Urganda vuelve a presentarse, 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 afirma, “tales y tan extrañas cosas que, aunque viéndolas comprenderlas pudieses, tus ojos nunca las vieron ni ver pudieran faltando yo de ser la intercesora”⁹². Y así es cómo, “por ser imposibles de las dejar por escrito”⁹³, 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)⁹⁴ que da pie a una reflexión didáctico-moral en la que se 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

⁹¹ *Ibid.*, p. 497.

⁹² *Ibid.*, p. 498.

⁹³ *Ibid.*, p. 498.

⁹⁴ María R. Lida ha visto aquí un precedente del Quijote: “Dos huellas del *Esplandián* en el *Quijote* y el *Persiles*”, p. 157.

empresas colectivas”⁹⁵. El libro se presenta como espejo de una caballería renovada, al servicio de la guerra santa y bajo el dictado de los monarcas cristianos⁹⁶. Rodríguez de Montalvo, vencido aquí por “la tentación de vivir su propia hazaña literaria”⁹⁷, pone en boca de Urganda su entusiasmo por la cruzada contra el moro, causa a su juicio grata a Dios y justa a la que debe dar prioridad la política de los monarcas:

Y si a mí dado me fuese lugar para los ver y servir, demás de les decir algunas cosas que no saben, aconsejarles-hía que en ninguna manera cansasen ni dejasen esta santa guerra que contra los infieles tienen comenzada; pues que con ella sus vasallos serían contentos de los servir con las personas y haciendas, y el más alto Señor de les ayudar y favorecer, como hasta aquí lo ha hecho, y en el cabo hacerles poseedores de aquella grande gloria que para los semejantes tiene guardada⁹⁸.

⁹⁵ “*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.

⁹⁶ Sobre Montalvo y la nueva cruzada, véase James D. Fogelquist: *El Amadís y el género de la Historia Fingida*, Porrúa, Madrid, 1982, pp. 171-187.

⁹⁷ Emilio J. Sales Dasí: “Visión literaria y sueño nacional en *Las Sergas de Esplandián*” p. 288.

⁹⁸ Garci Rodríguez de Montalvo: *Las Sergas de Esplandián*, p. 500.

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 tiene que dejar memoria, pues sobrepasa la capacidad de sus débiles aptitudes literarias:

Siendo ya mi ánimo y mi pluma cansados, y el juicio en gran flaqueza puesto, considerando el poco fruto que su trabajo alcanzar puede en esta simple y mal ordenada obra, por ellos emendada, temiendo que el yerro mayor no fuese de le poner fin...⁹⁹

Desolado ante las dudas que le asaltan, el narrador opta finalmente por retomar el hilo de la historia, “olvidando el cansancio, desechando la pereza”¹⁰⁰, cuando en sueños Urganda le ordena detener su pluma para que no sea tergiversada más la verdad de los hechos:

⁹⁹ *Ibid.*, p. 495.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 495.

Y tú, siendo tu juicio simple, como ya dije, tan contrario de la discreción y sabiduría, no temiendo la gran vergüenza que de los sabios discretos, burlando, profazando dello, se te podría seguir, cerraste los ojos del entendimiento, y como si en algún lago con desesperación te lanzases, que muy mejor partido para ti fuera, te ocupaste en querer que por ti quedase en memoria aquello que ni sabes ni sientes en qué consiste su mal y bien¹⁰¹.

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 en voz alta para el narrador el libro “de aquel gran sabio maestro Elisabat, que escribió todos los grandes hechos del emperador Esplandián, tan por entero como aquel que a los más dellos presente fue”¹⁰².

La curiosa anécdota del veto a seguir escribiendo la historia y su posterior levantamiento es, como decíamos, una variación sobre el tópico de la falsa modestia. Con harta frecuencia los autores declaran en el exordio que sólo se atreven a coger la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 495.

¹⁰² *Ibid.*, p. 501.

pluma porque un amigo, un protector o un superior se lo ha sugerido, pedido u ordenado. Curtius cita al respecto pasajes extraídos de la obra de Cicerón, Virgilio, Plinio el Joven y otros, e insiste en la fortuna de este lugar común durante toda la Edad Media¹⁰³. Incluso hay quienes, como Dante en la *Vita Nuova*, deciden no seguir escribiendo y concluyen su obra persuadidos por una experiencia onírica infable:

Apresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedeta infino a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei¹⁰⁴.

El narrador de las *Sergas* se retrata en la *captatio benevolentiae* como un simple plumífero, un autor de menguado genio que culmina la historia gracias a la intervención, entre airada y bondadosa, de la sabia Urganda. Él no es sino un escribiente de las memorables gestas de Esplandián, un humilde amanuense al servicio de una voz

¹⁰³ Ernst Robert Curtius: *Literatura europea y Edad Media Latina* [*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*], traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989 (5ª reimp.), p. 130.

¹⁰⁴ *La Vida Nueva*, edición de Julio Martínez Mesanza, Siruela, Madrid, 1985, p. 118.

ungida de autoridad que le dicta y le libera de responsabilidades:

Y esto hago, por te quitar del trabajo que pasarías en lo componer de tu albedrío, y aun porque no me fio de ti, ni estoy segura que tu juicio bastase para tan grandes cosas contar. Y porque esto está en la letra griega, para ti es excusado leerla, pues que no la entenderías, leértelo en la tuya esta mi sobrina Julianda, que aquí viene¹⁰⁵.

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 la crónica caballeresca en un momento de interés que deja en suspenso al lector, acuciado por averiguar qué derrotero seguirá la historia. Al mismo tiempo, el carácter onírico de la anécdota 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 construido. Cervantes tomará buena nota del modelo, y explotará magistralmente esta estrategia narrativa de corte e interferencia en la célebre aventura de don Quijote con el vizcaíno (*Quijote*, I, viii-ix).

¹⁰⁵ Garci Rodríguez de Montalvo: *Las Sergas de Esplandián*, p. 501.

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 determinante, Luis Gil distingue cuatro categorías. Primera, en sueños se recibe la orden o la prohibición de escribir o de dedicarse a algún tipo de actividad literaria; segunda, el ensueño contiene consejos sobre la redacción de una obra, sugiere el tema parcialmente o en su totalidad; tercera, la percepción onírica transmite una revelación trascendental que capacita carismáticamente a su receptor para la poesía; cuarta, un ensueño alegórico decide el rumbo de una vida o avisa sobre el futuro de la producción de un escritor¹⁰⁶. Aunque contaminados por la segunda categoría, ambos ensueños del narrador de las *Sergas* responden mayoritariamente a la primera: Urganda se le aparece mientras duerme con el mandato de dejar la pluma, cosa que él cumple hasta que, pasado un tiempo, vuelve la maga a sus sueños para ordenarle que concluya el libro que había comenzado. Por una serie de mandatos oníricos Sócrates se dedicó a componer versos, Elio Arístides redactó sus experiencias incubatorias en el templo de Asclepio, a Proclo se

¹⁰⁶ Luis Gil: *Los antiguos y la "inspiración" poética*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 117-118. Persio ironizó a propósito del ensueño de Ennio y de otros famosos sueños de iniciación poética experimentados por Hesíodo y Calímaco; *vid. Sátiras*, edición bilingüe de Rosario Cortés, Cátedra, Madrid, 1988, "Prologus", p. 100, nota al verso segundo.

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 olvido¹⁰⁷. El profeta Jeremías recibió a través de una voz oracular el encargo divino de poner por escrito todas sus revelaciones (*Jer* 30:1). A Gautier de Coinci el diablo intentó en sueños disuadirle de que escribiera *Les miracles de Notre-Dame*¹⁰⁸, Raoul Glaber contaba en su *Historia* (V, i) que un hombre de venerables cabellos canos se le apareció una noche mientras dormía y le ordenó acabar las inscripciones de unos mártires que había abandonado a causa de unos dolores¹⁰⁹, y al cronista Muntaner, hallándose durmiendo en una alquería de su propiedad, se le presentó en sueños un anciano vestido de blanco para exhortarle con estas palabras:

—Muntaner, lleva sus e pensa de fer un llibre de les grans meravelles que has vistes que Déus ha fetes en les guerres on tu és estat, com a Déu plau que per tu sia manifestat. E vull que sàpies que per quatre coses senyaladament t'ha Déus allongada

¹⁰⁷ Vid. Luis Gil: *Los antiguos y la "inspiración" poética*, pp. 118-119.

¹⁰⁸ Vid. Marie-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*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1986, pp. 101-126, para la cita, p. 118.

¹⁰⁹ Vid. Georges Duby: *El Año Mil [L'An Mil]*, traducción de Irene Agoff, Gedisa, México, 1989, pp. 100-101.

vida e t'ha aportat en bon estament e t'aportarà a bona fin. [...] La terça raó és que a Déu plau que tu recontes aquestes aventures e meravelles con altre no és viu qui ho pogués així ab veritat dir. [...] E així, per aquesta raon, lleva, e comença ton llibre e ta historia.¹¹⁰

Como hemos advertido antes, los ensueños urdidos por Montalvo participan igualmente de la segunda categoría descrita por Luis Gil, en tanto que Urganda proporciona materia narrativa al autor de las *Sergas* para que continúe su trabajo ciñéndose a la verdad de la historia. Le guía por las estancias de la prodigiosa cueva y le da a conocer la versión autorizada de las hazañas de Esplandián, tal como salió del puño y letra de Elisabat: “quiero ahora [...] que veas por este libro aquello que adelante sucede, y de aquí lo lloves en memoria, para que, poniéndolo por escrito, sea divulgado por las gentes”¹¹¹. Homero, Píndaro y otros autores antiguos se habrían beneficiado de semejante inspiración¹¹². También Basilio de Seleucia contaba que por el tiempo en 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; de Caedmon, siglos más tarde,

¹¹⁰ Ramon Muntaner: *Crònica*, edición de Marina Gustà, prólogo de Joan Fuster, Edicions 62, Barcelona, 1990 (3ª ed.), vol. I, p. 22.

¹¹¹ Garci Rodríguez de Montalvo: *Las Sergas de Esplandián*, p. 501.

¹¹² Vid. L. Gil: *Los antiguos y la “inspiración” poética*, pp. 119-122.

asegura Beda el Venerable en su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* que una noche, durmiendo, una visión onírica le movió a cantar el infinito poder del Creador¹¹³. Esta clase de revelaciones, comunes entre los hagiógrafos, tiene sus ventajas: como advierte Pierre 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”¹¹⁴. En el prólogo al *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, su autor se retrata temeroso y dubitativo cavilando a qué mujer excelente conviene dedicar la obra, y tan ensimismado se halla que entra en un estado soñoliento que le deparará un mensaje cuasi oracular:

Una voz a mis oreias se presentó, bien asý como increpándome, diziendo:

“¡O enpeçible agua de Lete! ¿Cómo tienes así los sentidos de aqueste turbados? ¿Dubdas tú quién sea conosciendo la muy esclareçida rreyna de Castilla, a quien la corona de virtudes mayormente que a otra de las mugeres es devida?; a ésta presenta tu obra, ya sabes ende que ganarás. Sy en algo tú falleçiste, por su discriçión será corregido o benignamente

¹¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁴ *En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Émile Nourry, Paris, 1930, p. 43.

tollerado, e, si algo de bien escreuiste, por su fauor será autorizado”.

E yo, asý, con tal boz, como soñoliento desperté del pensamiento por quien era ocupado, quitando de mis oios el velo que asý dubdar me hazía¹¹⁵

El motivo del ensueño inspirador, como se ve, es fecundo, y en sus diferentes variantes ha visto extenderse su progenie hasta la letras contemporáneas.¹¹⁶ Gabriel García Márquez, en la justificación prologal de *Doce cuentos peregrinos*, recupera de la memoria un viejo ensueño concienciador que fue el origen y la idea rectora del libro, finalizado dos décadas más tarde:

Soñé que asistía a mi propio entierro, caminando entre un grupo de amigos vestidos de luto solemne, pero con un ánimo de fiesta. Todos parecíamos dichosos de estar juntos. [...] Al final de la cermonia, cuando empezaron a irse, yo intenté acompañarlos, pero uno de ellos me hizo ver con una severidad

¹¹⁵ Diego de Valera: *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, edición, estudio y notas de M^a Ángeles Suz Ruiz, El Archipiélago, Madrid, 1983, p. 49.

¹¹⁶ Vid. Jorge Luis Borges: “El sueño de Coleridge”, *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1979 (2^a ed.), pp. 21-23. Asimismo, Horace Walpole y Mary W. Shelley fueron movidos a escribir, por sendos sueños que tuvieron, *El castillo de Otranto* y *Frankenstein o el moderno Prometeo*, repectivamente.

terminante que para mí se había acabado la fiesta. “Eres el único que no puede irse”, me dijo. Sólo entonces comprendí que morir es no estar nunca más con los amigos.

No sé por qué, aquel sueño ejemplar lo interpreté como una toma de conciencia de mi identidad, y pensé que era un buen punto de partida para escribir sobre las cosas extrañas que les suceden a los latinoamericanos en Europa. Fue un hallazgo alentador, pues había terminado poco antes *El Otoño del Patriarca*, que fue mi trabajo más arduo y azaroso, y no encontraba por dónde seguir.¹¹⁷

Si, tratándose de hagiógrafos y autores antiguos, lo típico es “pura y simplemente la admonición, la vivencia realmente tenida y su sincero relato”¹¹⁸, Montalvo mide distancias para manipular a su antojo y no sin ironía el tópico literario del ensueño inspirador¹¹⁹. La crónica de Esplandián se sitúa en el

¹¹⁷ Gabriel García Márquez: *Doce cuentos peregrinos*, Mondadori, Madrid, 1992, pp. 12-13.

¹¹⁸ L. Gil: *Los antiguos y la “inspiración” poética*, p. 119.

¹¹⁹ Lejos de interpretarlo en actitud irónica, Edwin Williamsom 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 estratagema de Montalvo para ocultar un fallo de la imaginación”, *El Quijote y los libros de caballerías*, p. 103.

extremo opuesto de quien, como Dión Casio, confiere a los sueños la virtud de comunicarle con el mundo sobrenatural y de certificarle los hechos que analiza. Para este 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, como asegura Fernando Gascó, “a la sacralización del oficio y a la justificación del mismo por experiencias de carácter religioso”¹²⁰. Nada parece 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 mismo 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 natura, que más por nombre de patrañas que de crónicas con mucha razón deven ser tenidas y llamadas”¹²¹. Y éste es un factor nada despreciable en la

¹²⁰ Fernando Gascó: “Caso Dión y los sueños”, *Habis*, XVI (1985), pp. 301-305; para la cita, p. 302.

¹²¹ G. Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, “Prólogo”, p. 223. Sobre el concepto de historia fingida en la obra de Montalvo, contamos con el

fortuna de un género que inaugura su protagonista Amadís. Efectivamente, el indiscutible éxito editorial de los libros de caballerías en la España del siglo XVI, y allende incluso de sus dominios, prueba de la aceptación y del favor que disfruta el género, ha de relacionarse con su presentación pseudohistórica. Y en este sentido cabe entender el esfuerzo de Montalvo por remozar un viejo tópico de sus modelos historiográficos¹²².

estudio de J. D. Fogelquist: *El Amadís y el género de la Historia Fingida*, esp. pp. 9-85.

¹²² En el siglo XVI, nota 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 en la cumbre de su destino histórico”, *ibíd.*, p. 208.

VI. 4.**El ensueño présago de la princesa de Cantaria:****Páez de Ribera o el uso espurio de un motivo heroico**

Desentendiéndose en gran medida de las posibilidades que para el diseño narrativo ofrece la experiencia onírica en los libros de caballerías, Ruy Páez de Ribera relata en el *Florisando* (libro VI de Amadís, capítulo ccxxiii) 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 cinco caballeros más con “los mas espantables jayanes que jamas se vieron, y en las fuerças los mas fuertes y en el arte de cavalleria los mas mañosos en la forma y manera de pelear”¹²³ (Saliandro, Gualtero, Adriano, Satyrón, Longibel, Naçarón y Crebón), en el que ha de ser “el mas fuerte y mas peligroso trance que jamas passo por cavalleros”¹²⁴, la princesa tiene un ensueño que la lleva a sospechar sea el presagio de la muerte de su esposo. Se lo comunica a un piadoso ermitaño luego:

Yo, padre, con el cuydado desta batalla me arrime a este estrado y soñe este sueño, que vey a Florisando armado y puesto de rodillas ante esta

¹²³ Ruy Páez de Ribera: *Florisando*, fol. 209r°.

¹²⁴ *Ibid.*, fol. 210r°.

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 desatinamente saltaua por aquella gran ventana y como yo de alli le veyá saltar empeçaua a dar muy grandes gritos, a los quales me desperte muy espantada¹²⁵.

El autor del *Florisando* retoma el motivo épico del anuncio de la muerte del héroe en sueños, aunque aquí para refutarlo finalmente como un mensaje inocuo pues, a pesar de los temores y pesares de la princesa, Florisando sale ileso y aun victorioso de la batalla. Por lo general, el motivo heroico de la premonición trágica presenta una circunstancia previa de riesgo excepcional que amenaza la integridad del héroe (la aventura: casi siempre un combate inminente), el vaticinio que advierte de su muerte (el ensueño présago de su mujer o de alguien próximo a él, o en su lugar un oráculo o cualquier otro prodigio natural: partos monstruosos, lluvia de sangre, cataclismos), la publicación del presagio o, sencillamente, su comunicación a una persona allegada, su rechazo por parte del interesado si llega a conocerlo, el cual niega crédito a la premonición aportando casos de pronósticos fallidos y

¹²⁵ Ibid., fol. 210r°.

argumentos contra la oniromancia u otra arte mántica y, por último, el fatal desenlace que ve cumplirse el presagio. Sucedió así en el caso de Julio César con sendos sueños suyo y de su esposa Calpurnia¹²⁶, o en el de Leandro (ensueño de Hero, su amada secreta)¹²⁷. También en la *Historia troyana polimétrica* se conoce por un ensueño anticipador de Andrómaca el final desgraciado de Héctor, pero éste se desentende del funesto vaticinio y acude a cumplir su destino¹²⁸. Como antes la epopeya antigua y románica, la épica moderna recurre asiduamente al motivo; no es excepción el ciclo orlandiano¹²⁹, que entre sus continuadores castellanos del siglo XVI cuenta con Luis Barahona de Soto.

¹²⁶ Suetonio: *Vida de los doce césares*, lib. I, cap. lxxxi, parágrafo 3.

¹²⁷ Ovidio: *Heroidas*, XIX, vv. 193-209. Cfr. la imitación de Juan Rodríguez del Padrón: *Bursario*, edición de Pilar Saquero Suárez y Tomás González Rolán, Universidad Complutense, Madrid, 1984, p. 198.

¹²⁸ “Andrómaca [...] fuese para el rey Prïamo 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”, Ramón Menéndez Pidal: *Tres poetas primitivos*, pp. 143-144.

¹²⁹ El canto XLIII, octavas 155-156, del poema de Ariosto narra el ensueño présago de la honorable 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 goccie rosse, a guisa di tempesta...”, *Orlando Furioso*, edición 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.

En *Las lágrimas de Angélica* ofrece en octavas el ensueño de la princesa Flera, presagador de la muerte de Libocleo, caballero que hace burla de las graves advertencias que ha recibido su enamorada durmiendo¹³⁰. Son evidentes las posibilidades del motivo, que permite insertar un mensaje profético aun rechazando la práctica de la oniromancia, de modo que el autor se pone a salvo de creencias supersticiosas y a la vez aumenta la expectación del lector por saber si el pronóstico se cumple o no.

Como señalábamos, el ensueño de la princesa de Cantaria sigue, en principio, la pauta de este modelo premonitorio heroico. La proximidad de un peligro que acecha a Florisando explica el presagio onírico de su esposa, interpretado por ella misma como aviso de una tragedia. Lo transmite confidencialmente a un hombre de religión (el ermitaño: fue él quien crió a Florisando y es también su acompañante en las aventuras) que le quita importancia “por la consolar y quitar de aquella sospecha”¹³¹ y que en la consiguiente refutación de la adivinación a través de los sueños repite prolijamente los términos de las diatribas antisupersticiosas que la Iglesia machaconamente ha divulgado, con idéntica conclusión:

¹³⁰ *Las lágrimas de Angélica*, edición de José Lara Garrido, Cátedra, Madrid, 1981, canto XII, octava 67, p. 546.

¹³¹ Páez de Ribera: *Florisando*, fol. 210rº.

E ansi 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 Señor¹³².

A esta misma preocupación por instruir y exhortar a “todos los católicos y fieles cristianos” para preservarlos de supersticiones idolátricas y de supervivencias paganas malignas responden ciertos sermones de los Padres de la Iglesia, como el *De correctione rusticorum* de San Martín de Braga. “Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli?”, se pregunta el obispo de Braga¹³³. Pedro Ciruelo insistirá sobre estos argumentos en su *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, que justamente comienza como concluía el sermón del ermitaño tutor de Florisando, declarando

la grande eccelencia y dignidad del primero de los diez mandamientos de dios: para mostrar quan grandes pecados son los de las supersticiones que van contra este mandamiento¹³⁴.

¹³² *Ibid.*, fol. 210r°.

¹³³ Martín de Braga: *Sermón contra las supersticiones rurales*, texto revisado y traducción de Rosario Jové Cloles, El Albir, Barcelona, 1981, p.42.

¹³⁴ Pedro Ciruelo: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, introducción y edición de Alva V. Ebersole, Albatros Hispanófila, Valencia,

En cualquier caso, la premonición de la princesa de Cantaria no se hace realidad, y queda confirmado al cabo lo que el ermitaño había dicho en su detallada exposición sobre esta clase de ensueño: “se causa quando vno tiene mucha solicitud y pensamiento acerca de vna cosa velando, la qual despues se sueña dormiendo”¹³⁵. Ya se hacía eco el capítulo noveno del convencimiento de que los sueños son reminiscencias, vanas fantasías que proceden de las preocupaciones de la vigilia¹³⁶. De hecho, a la princesa se le había aparecido durmiendo la misma imagen (una estatua) de la Virgen María ante la que velaba y rezaba por Florisando cuando se quedó traspuesta:

Del gran quebrantamiento del coraçon con aquel cuydado temeroso assi, sin se desnudar, dio consigo en vn estrado de pechos con muchas lagrimas rezando ante vna ymagen de Nuestra Señora, se

1978, p. 29. Páez de Ribera se expresa con las mismas palabras al inicio de su libro: “las tales cosas son supersticiosas, al primero mandamiento repugnantes”, *Florisando*, fol. a 2r°.

¹³⁵ Páez de Ribera: *Florisando*, fol. 210r°.

¹³⁶ “Nunca oyre que alguno es muerto que no tema que soys vos; pensando en estas cosas, quando durmiere no sera en mi mano ensoñar que os veo enbuelto en aquel grande ruydo de las armas passando por los grandes peligros de las batallas, que escapays herido, que estays para morir, que estays en prisiones, que os tractan traycion, que os hazen fuerça. Ansi que nin velando estare sin cuidado, nin durmiendo fallare reposo”, *ibid.*, fol. b7v°.

adormecio y estouo en aquel reposado sueño por espacio de vna hora¹³⁷.

Se trata, antes que de una auténtica hagiofania onírica, de una alucinación hipnagógica (una visión producida en el momento del adormecimiento que sobreviene a una emoción intensa); significa ello que la fantasía de la princesa reelaboró una imagen difusa del estado de duermevela de acuerdo con los pensamientos que ocupaban su mente en ese momento¹³⁸.

¹³⁷ *Ibid.*, fol. 210r°.

¹³⁸ Con la elaboración secundaria por parte del soñador, quedan configuradas las imágenes soñadas en la forma en que posteriormente se narra la experiencia. Vid. A. Taffin: "Comment on rêvait dans les temples d'Esculape", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, IV, 3 (1960), pp. 325-367, esp. el epígrafe "Les images du demi-sommeil", pp. 346-350. Sobre la elaboración secundaria de los sueños, *cfr.* Sigmund Freud: *La interpretación de los sueños [Die Traumdeutung]*, traducción de Luis López-Ballesteros, Alianza, Madrid, 1992 ("1ª reimp."), vol. I, p. 210 ss. E. R. Dodds sugería que en cada sociedad los sueños se ajustan a un modelo cultural prefijado ("cultural pattern"): *Los griegos y lo irracional [The Greeks and the Irrational]*, traducción de María Araujo, Alianza, Madrid, 1989 (reimp.), cap. iv, pp. 103-131. Matizando la tesis inicial de que se sueña según dicho modelo, el helenista expuso posteriormente que conforme a ese ese esquema cultural se *recuerda* lo soñado: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 63. En efecto, no podemos examinar el fenómeno onírico directamente; como 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.

Como sea, el libro concede escasa fiabilidad a este ensueño supuestamente premonitorio, sirviéndose de él más bien como excusa para una más —y fastidiosa— muestra del didactismo morigerado que inspira a su autor.

Páez de Ribera, que en las páginas preliminares de su historia condena las profecías y los encantamientos de sus predecesores en el ciclo caballeresco (“e assi conviene confessar que no es verdad poder ser encantado algun hombre”)¹³⁹, no deja escapar la oportunidad de enmendar la plana al tópico. Su estilo sermonario se aviene muy bien con las razones del clérigo que deniega ante la princesa de Cantaria crédito alguno a la adivinación por los sueños. El esfuerzo del autor del *Florisando* por acendrar la orientación moral de los libros de caballerías pasa por revisar y condenar todos aquellos elementos que puedan ser susceptibles de entrar en contradicción con el dictado católico ortodoxo¹⁴⁰. No deja sitio para profecías, encantamientos, aventuras prodigiosas ni maravillas nunca antes vistas, sino para los milagros obrados por gracia divina, cuando los haya; ermitaños y clérigos dados a la monserga sustituyen a sabios y encantadores, que son enviados al infierno como acólitos de Lucifer. Los amores de los caballeros son resultan, más que castos, virginales, y no se promueve otra actividad

¹³⁹ *Florisando*, fol. a5v°.

¹⁴⁰ Maxime Chevalier: “Le roman de chevalerie morigéné. Le *Florisando*”, *Bulletin Hispanique*, LX (octubre-diciembre 1958), pp. 441-449.

caballescica que la santa cruzada. El prólogo del autor es lo suficiente explícito:

E como viesse el error de aquellos libros de Amadis y Esplandian, y el gran daño que por lo mal escrito dello se seguia en los rusticos y torpes coraçones, y viesse la posibilidad de las cosas y casos en este libro relatados, y la deuocion de algunos autos [...] Determine de me poner a todo el trabajo que de aquí se me podiesse seguir y por el bien que del scriptura se pudiera causar generalmente a muchas personas, conformandome con aquella autoridad del Apostol en el capitulo xv que dize: Todas las cosas que scriptas son son para nuestra doctrina scriptas¹⁴¹.

El celo que pone este autor en corregir “el error” de los cinco libros precedentes de Amadís pone de manifiesto las suspicacias mojigatas, la disposición reductora y hasta la ignorancia con que se acerca a un género que pretende conducir por el estrecho sendero de la virtud, es decir, de un discurso didáctico-moral acorde con la doctrina cristiana:

Páez de Ribera entend faire oeuvre didactique. Il ne lui suffit pas, comme à Montalvo, de proposer un héros exemplaire: il faut encore que les coutumes

¹⁴¹ *Florisando*, fol. a2r^o. La cita apostólica es de San Pablo: Epístola a los Romanos 15:4.

chevaleresques soient condamnées, en ce qu'elles ont de blâmable, par les ministres de l'Église¹⁴².

El proyecto conoció escasa fortuna, porque el público “pasó recibo a un ensayo reformista y el texto se imprimió sólo en otra ocasión, en 1526”¹⁴³. Ciertamente, el verdadero universo de “los fechos antiguos que los cavalleros en armas passaron”¹⁴⁴ queda del lado de allá, en el horizonte legendario donde se alumbran los mitos. De ahí la laxitud —escribe Segundo Serrano Poncela— con que la Inquisición procedió con respecto a una producción novelesca que con el favor del público lector cubrió la sensibilidad literaria del siglo XVI. A pesar de las solicitudes por parte de humanistas seculares y clérigos para que la censura no permitiese la impresión de *amadises*, *palmerines* y demás libros de caballerías, ésta no prohibió nunca su publicación y vio cómo proliferaban las ediciones a lo largo de la centuria. “La Iglesia temió siempre más como adversario a la razón raciocinante que

¹⁴² M. Chevalier: “Le roman de chevalerie morigéné: *Le Florisando*”, p. 444.

¹⁴³ María Carmen Marín Pina: “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; para la cita, p. 140. Esto mismo había constatado M. Chevalier: “*Le Florisando* n’a pas eu un grand succès et personne ne semble avoir suivi la direction indiquée par Páez de Ribera”, “Le roman de chevalerie morigéné: *Le Florisando*”, p. 449.

¹⁴⁴ Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, lib. I, cap. v, p. 290.

al pensamiento mítico, contemplando con cierta condescendencia los impulsos irracionales”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Segundo Serrano Poncela: “El mito, la caballería andante y las novelas populares”, *Papeles de Son Armadans*, XVIII, 53 (agosto 1960), pp. 121-156, para la cita, pp. 127-128.

VI. 5.**El universo onírico de *Palmerín de Olivia***

E siendo d'esta edad que vos dezimos, estando una noche echado en su lecho durmiendo, soñó un sueño de que él mucho se maravilló. pareçiale que andava por una floresta caçando e cabe una fuente que en ella estava vido una donzella muy fermosa a maravilla...¹⁴⁶.

Lo onírico tiene en *Palmerín de Olivia* notable presencia, desacostumbrada con respecto a los libros de caballerías que le preceden, e igualmente inusitada en la tradición de las tres grandes materias distinguidas por Jean Bodel hacia 1200 en unos versos que los historiadores de la literatura medieval han convertido en lugar común: Bretaña (la narrativa artúrica), Francia (épica tradicional francesa) y Roma (leyendas de la antigüedad greco-latina)¹⁴⁷. Hay que reparar en la producción hagiográfica para hallar relatos que otorguen tanta relevancia a las experiencias oníricas de sus protagonistas, y ya hemos observado cómo éstas se

¹⁴⁶ *Palmerín de Olivia*, edición de Giuseppe di Stefano en *Studi sul Palmerín de Olivia*, Pisa, Università di Pisa, 1966, vol. I, cap. xii, p. 44.

¹⁴⁷ “Ne sont que trois matieres a nul home antandant:/ De France et de Bretagne et de Rome la Grant”, *La chanson des Saxons*, vv. 6-7 (*apud* Carlos García Gual: *Primeras novelas europeas*, Istmo, Madrid, 1974, p. 65).

consideran de muy peculiar manera cuando el discurso clerical busca santificar una biografía. Probablemente, el *Libro del Caballero Zifar*, tan vecino a la hagiografía al tener entre sus fuentes primeras la vida de San Eustaquio (antes Plácido, caballero romano)¹⁴⁸, ofrece en los albores del siglo XIV lo que Joset considera “un primer ejemplo castellano de un principio estructurante de las novelas de aventuras: el encadenamiento de sueños”¹⁴⁹. El ensueño del ermitaño que acoge a Zifar y el que más tarde tiene el protagonista siendo rey de Mentón rigen los actos del Cavallero de Dios en momentos trascendentales de su peripecia¹⁵⁰. El primero de los sueños revela al ermitaño que el caballero debe luchar para descercar

¹⁴⁸ Vid. Charles Philip Wagner: “The Sources of *El Cavallero Zifar*”, *Revue Hispanique*, X, 33-34 (1903), pp. 5-104, esp. pp. 13-30. Tesis corroborada posteriormente por Alexander Haggerty Krappe en un artículo titulado “La leggenda di S. Eustachio”, *Nuovi Studi Medievali*, III (1926-1927), pp. 223-258.

¹⁴⁹ Jacques Joset: “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, p. 61.

¹⁵⁰ En la hagiografía de Santa Isabel de Portugal también interviene en un momento muy importante de su vida un ermitaño, al que en sueños se le comunica un mensaje admonitorio que transmite luego a Isabel; pasado un año, es la reina santa quien experimenta un segundo ensueño oracular que confirma el primero y le hace saber que ha cumplido con el requerimiento. Vid. Ángela Muñoz Fernández: *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 188, pp. 63-64.

el reino de Mentón, y casarse luego con la hija del rey para ser coronado al fin:

El hermitaño estando dormido, vínole en visión que veía el cavallero su huésped en una torre mucho alta con una corona de oro e una pértiga de oro en la mano; e en esto estando, despertó e maravillóse mucho qué podría ser esto, e levantóse e fuese a fazer su oraçión e pidió merçed a nuestro señor Dios que le quesiese demostrar qué quería aquello sinificar. E después que fizo su oraçión, fuese echar a dormir. E estando dormiendo, vino una bos del çielo e dixo: “Levántate e di al tu huésped que tienpo es de andar; ca çierto sea que ha a desçercar aquel rey e a casar con su fija e á de aver el regño después de sus días”¹⁵¹.

El segundo ensueño se relaciona estructuralmente con el primero, tiene carácter programático y la capacidad de desbloquear la acción en un punto comprometido. Siendo rey de Mentón, Zifar vuelve a necesitar el auxilio de Dios para resolver la difícil situación en que se encuentra: ha muerto la reina y puede perder el trono si se descubre que accedió a él cometiendo bigamia, pues su primera esposa, Grima, de la

¹⁵¹ *Libro del Caballero Zifar*, edición de Joaquín González Muela, Castalia, Madrid, 1982, pp. 139-140.

que se había separado accidentalmente, ha aparecido. En sueños oye una voz que le comunica las instrucciones divinas:

...e adormóse luego. E escontra la mañana oyó una voz que dezía así: “Levántate e enbía por toda la gente de tu tierra e muéstrales en cómo con esta muger fueste casado con ella, que non con la reina, e ovieras en ella aquellos dos fijos, e de que tú e la reina mantovistes castidat fasta que Dios ordenó de ella lo que tovo por bien; e que quieran resçebir aquella tu muger por reina e a Garfín e a Roboán por tus fijos; e sey çierto que los resçibrán muy de grado”¹⁵².

El primer ensueño llevó a Zifar al trono de Mentón, y gracias al segundo conserva la dignidad regia y reúne a su familia. “Por ser este sueño una guía para que se cumpla un destino real y familiar, refuerza la armazón ideológica del modelo de sociedad –modelo conformista en todos sus puntos– que promueve el autor del *Libro del Caballero Zifar*”¹⁵³. Los restantes sueños del libro sirven a su didactismo. Uno en el *enxemplo* del joven rey Tabor, para reafirmar que Dios es el valedor de la legitimidad monárquica¹⁵⁴, y otro inspirado por

¹⁵² *Libro del Caballero Zifar*, p. 226.

¹⁵³ J. Joset: “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, p. 63.

¹⁵⁴ “El rey estando una noche en su cama parando mientes en estas cosas que le dezían e que veía él por señales çiertas, pensó en su cortaçon

el diablo a Roboán siendo emperador de las Yslas Dotadas¹⁵⁵, desencadena su expulsión al delatar su codicia:

Señora —dixo el enperador—, yo soñava agora que iva en aquel vuestro cavallo que vos quería demandar e alcançava mucho aína un grant venado en pos que iva, e que él dava una grant assconada; e el alano dexólo e veníese el venado contra mí, e rebolvía el cavallo e salía de él en manera que me non fazía mal, pero que entrava en una grant agua e pasava a nado el cavallo conmigo e con miedo del agua desperté espantado. E la enperatrís ovo muy grant pesar en su coraçón porque nonbró el cavallo¹⁵⁶.

que para fincar él rey e señor, que él con Dios e con el su poder que avía a poner las manos contra aquellos que le querían desheredar [...] E adormióse, e en dormiéndose vio cómo en sueños un moço pequeño que se le puso delante e le dezía: «Levántate e cunple el pensamiento que pensaste para ser rey e señor, ca yo seré contigo con la mi gente», *Libro del Caballero Zifar*, p. 245.

¹⁵⁵ “Mas el diablo, que non finca de engañar al ome en quanto puede, e le sacar de carrera por le fazer perder el bien e la honra en que está, e de le fazer perder el alma, que es la mayor pérdida que el ome puede fazer, faziendo cubdiçiar vanidad e nada, e mostrándole en figura de onra e de plazer, non quiso que cunpliese allí el año el enperador; ca si lo cunpliera non perdiera el inperio así como lo perdió. E contesçióle de esta guisa”, *Libro del Caballero Zifar*, p. 389.

¹⁵⁶ *Libro del Caballero Zifar*, pp. 400-401.

Mayor protagonismo tienen los sueños en el *Palmerín de Olivia*, tanto que puede decirse que articulan la espina dorsal del libro y, si no es lo mismo, la vida del caballero. Empezando por el que experimenta Griana durante la gestación de Palmerín, y cerrando la cuenta con Polinarda, la obra presenta un conjunto de diez sueños que son parte fundamental de su estructura, sin que pueda hablarse de una explotación desmedida de los recursos oníricos¹⁵⁷. Todos ellos atañen a Palmerín, programan e hilvanan sus aventuras dotándolas de un sentido que va más allá del inmediato cumplimiento de las obligaciones caballerescas para sublimarse en la realización de un destino redentor. El niño abandonado en los montes de Olivia a las pocas horas de su alumbramiento, inocente fruto del pecado de amor de Griana y Florendos, está llamado a limpiar con sus sacrificios la culpa de sus mayores. En la primera aventura que acometa como caballero sanará al rey de Macedonia, sin saber que es su abuelo, de la lepra que le

¹⁵⁷ *Palmerín de Olivia*: sueños de Griana (cap. viii, p. 35), Palmerín (xii, 44), Urbanil (xxii, 77-78), Netrido (xliv, 156-157), Leonarda (xlv, 159), Palmerín (lvi, 194), Esclore (lxiv, 217), Palmerín (lxix, 238), Palmerín (xcv, 308) y Polinarda (xcix, 323-324). Sobre los sueños y las profecías en el *Palmerín*, contamos con recientes trabajos de Javier Roberto González: “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías en *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, XVIII (1998), pp. 107-158; del mismo autor: “Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Comentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio”, *Stylos*, VII, 7 (1998), pp. 205-264.

dejó ciego¹⁵⁸; defenderá la vida de sus padres acusados injustamente de traición (caps. cii-cvi); tras su anagnórisis, les verá desposarse felizmente (cap. cxii), y coronará sus gestas como emperador de Constantinopla (cap. clxv). Incluso los dos sueños que experimentan Netrido (tío carnal de Palmerín) y Leonarda, respectivamente, en lo que a simple vista parece un relato digresivo trufado de sucesos providenciales, marcan la trayectoria vital de Frisol como una réplica paralela a la de Palmerín: ambos caballeros tienen la misión de restaurar la dignidad de sus progenitores y restablecer la legitimidad monárquica, ambas biografías se desarrollan bajo la tutela de una instancia superior de origen sobrenatural que subraya las excepcionales características de los dos jóvenes.

El primer ensueño del libro es el anuncio del advenimiento de Palmerín, cuyas virtudes son ponderadas aun antes de nacer. Lo protagoniza Griana, embarazada de Florendos, príncipe de Macedonia, la cual mantiene el secreto de su estado en la torre en la que su padre, el emperador de Constantinopla, la ha recluido por oponerse al matrimonio que él ha acordado con Caniano Tarsio, sobrino suyo e hijo del rey de Hungría, y por haber querido huir con Florendos. Sigue a las inquietudes que tienen atribulada a la princesa Griana:

¹⁵⁸ *Palmerín de Olivia*, caps. xvii-xix. El anciano rey, una vez recupera la vista, dice a Palmerín: “E tómovos por fijo e ruego a Florendos, que aquí está, que vos tome por hermano; él fue la causa de mi enfermedad por la su mala andança, vos fuestes el remedio de mi salud”, *ibíd.*, p. 67.

E con aquel cuydado muy grande se adormesció. E parescíale en sueños que vía un león muy fiero que venía a ella aguzando los dientes e la despedaçava, e vía un cavallero que tenía una espada sacada en las manos y ella le dava bozes, rogándole que de aquel león la defendiesse; e parescíale a Griana qu'el cavallero le respondía muy sañudo e dezíale: “Griana, yo no te defenderé, antes con esta mi espada te cortaré la cabeça, que digna eres de muerte en este mundo y en el otro porque vas contra la voluntad de aquel que te engendró. Sábete que no podrás excusar las cosas que Dios tiene ordenadas; por esso no porfies, si no serás condenada en las penas para siempre, e allí ni te valdrá el tu Florendos, que por amor d'él has ofendido al Señor Dios, aunque de aquel pecado nascerá buen fruto”. Griana había tan grande pavor del león, que las faldas le rasgava, que prometía al cavallero de fazer el mandado de su padre. E parescíale que luego el león y el cavallero desaparecían y ella quedava sola, asombrada, cabe una fuente adonde había muchas flores e rosas. Quedava tan descansada e alegre que no sentía el mal que de antes tenía. E así despertó de su sueño¹⁵⁹.

¹⁵⁹ *Palmerín de Olivia*, cap. viii, p. 35.

Este ensueño plantea el conflicto germinal del libro: el pecado por amor de Griana y Florendos. Ella ha desobedecido la decisión de su padre en cuanto a política matrimonial, y él ha provocado una crisis diplomática entre tres reinos vecinos, Macedonia, Constantinopla y Hungría. El antagonismo de las dos fuerzas que los jóvenes y el emperador representan, sentimiento amoroso frente a razón de estado, sólo se resolverá con Palmerín, cuyo comportamiento ejemplar armoniza sentimiento y razón. Cuando despierta, la princesa interpreta lo soñado como una admonición del Altísimo (“pues Dios así lo quiere”)¹⁶⁰, a quien ha ofendido con su díscola conducta. Acepta someterse a la voluntad paterna, si bien manifiesta su íntimo desacuerdo: “aunque no sea con mi voluntad e toda mi vida viviré con pesar e cuyta, faré lo qu'el Emperador quiere”¹⁶¹.

Netrido tiene un ensueño semejante al de Griana. Tres días antes del alumbramiento de su primogénito, el príncipe húngaro que padece miserable destierro por una falta de mocedad (le sorprendieron sentado en el la silla real) castigada muy severamente por su hermano el rey, Netrido “soñó un sueño muy maravilloso”:

¹⁶⁰ *Ibid.*, p 35.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 35.

...le parecía que estava en una casa cerrada muy oscura e sentía gran cuyta en verse allí encerrado, que no sabía qué fiziesse, e dava muy grandes bozes a su muger que le ayudasse a salir de allí; e parecíale que ella venía a él e traía un niño en los brazos y era tan fermoso que le parecía que le salían rayos de sol de la cara que alumbrava la casa oscura adonde él estava, e parecíale que decía su muger: —Netrido, mi señor, alegraos con este fijo, que sabed que él vos ha de tornar al estado que perdistes, e la silla por donde fuestes desterrado él vos fará tornar assentar en ella¹⁶².

Los sueños de Griana y de Netrido se ajustan al modelo de los acaecidos en la preñez¹⁶³, anticipadores del nacimiento de un ser extraordinario que representa un hecho providencial o una amenaza para sus progenitores¹⁶⁴. Los hagiógrafos han

¹⁶² *Ibid.*, cap. xlv, p. 156.

¹⁶³ *Cfr.* Francesco Lanzoni: “Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica”, *Analecta Bollandiana*, XLV (1927), pp. 225-261. Registra Lanzoni más de setenta ejemplos extraídos de la tradición hagiográfica e histórico-legendaria. También el artículo de Alexander Haggerty Krappe: “Le songe de la mère de Guillaume le Conquérant”, *Zeitschrift für französische sprache und literatur*, LXI (1937), pp. 198-204.

¹⁶⁴ “Durante la preñez, o con anterioridad a la misma, se produce una profecía bajo la forma de un sueño u oráculo que advierte contra el nacimiento, por lo común poniendo en peligro al padre o a su representante. Por regla general, es niño es abandonado en las aguas en

ofrecido numerosos testimonios de este tipo onírico en las vidas de San Vicente Ferrer, Santo Domingo de Guzmán, San Emerio, San Camilo, la beata Cecilia Copoli de Perugia, León X, San Andrés Corsini, San Francisco de Siena, San Alberto de Mesina, San Peregrino, Santa Inés, San Eligio, San Roberto, la beata Ida de Bolonia, San Teodorico de Lieja, San Hugo, Inocencio II, San Bernardo de Claraval, San Brandán, San Teodoro Siceota, San Simeón y San Daniel estilistas, San Efrén y otros, la nómina es extensa. También las biografías históricas y legendarias refieren sueños que simbolizan la futura gloria o infamia del personaje que ha de nacer: Paris, Ciro el Grande, Alejandro, Pericles, Zarathustra, Virgilio, el tirano de Siracusa, Falárides, el Gran Khan, Marón o Dante, cuya madre tuvo un sueño que significaba la fama del autor de la *Commedia*. Y de esto, dice Gonzalo Fernández de Oviedo, “no se debe maravillar ninguno, porque muchas veces e en varias regiones e siglos han acaescido prodigios que han pronunciado la excelencia de alguno que esté por nascer”¹⁶⁵. En la tradición artúrica, algunas versiones cuentan que la

un recipiente”, Otto Rank: *El mito del nacimiento del héroe* [*The Myth of the Birth of the Hero*] traducción de Eduardo A. Loedel, Paidós, Barcelona, 1991 (2ª reimp.), p. 79. Paloma Gracia aborda el motivo en la materia artúrica: *Las señales del destino heroico*, Montesinos, Barcelona, 1991, pp. 30-40. Sobre el ensueño premonitorio que afecta al nacimiento del héroe y su reelaboración en Juan Manuel, *vid.* Rafael Ramos Nogales: “Notas al *Libro de las armas*”, *Anuario Medieval*, IV (1992), pp. 179-192.

¹⁶⁵ *Historia General y Natural de las Indias*, parte I, cap. xlviij, Atlas (BAE, tomo CXVII), Madrid, 1959, p. 209.

misma noche que Elena de Benoic yace con el rey Ban, su esposo, concibe a Lanzarote y tiene un ensueño que sólo Merlín sabe interpretar¹⁶⁶. El ensueño de Perión en el capítulo inicial del *Amadís*, la noche de su encuentro con Helisena, es otra predicción de corte alegórico sobre la suerte que correrán sus dos hijos, Amadís y Galaor. Al hilo de estos últimos casos, no estará de más mencionar la arraigada creencia en la importancia e infalibilidad de los sueños de la noche de bodas¹⁶⁷, noche, por cierto, primordial para muchos linajes legendarios, pues no es rara la concepción del héroe en el primer (y a veces único) ayuntamiento de sus padres¹⁶⁸. Así sucede con Palmerín¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cfr. Carlos Alvar: *El rey Arturo y su mundo. Diccionario de Mitología Artúrica*, Alianza, Madrid, 1991, p. 139.

¹⁶⁷ Fredegario Escolástico, autor del siglo VII, “narra essere stata credenza comune che i sogni degli sposi nella prima notte del matrimonio debbano avverarsi”. F. Lanzoni: “Il sogno presago della madre incinta...”, p. 247.

¹⁶⁸ En estas condiciones (impuestas por la economía narrativa si no por el decoro) son concebidos Arturo (de Uter e Igeria) en la *Historia de los reyes de Britania [Historia regum Britanniae]* de Geoffrey de Monmouth, traducción de Luis Alberto de Cuenca, Siruela, Madrid, 1984, cap. vi, p. 141; Urién (de Melosina y Remondín), Beltrán y Olifart en la *Historia de la linda Melosina*, edición de Ivy A. Corfis, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1986, pp. 30, 106, 120; Artur el Pequeño (de Artur y una doncella a la que viola) en *La demanda del Sancto Grial*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, Bailly-Baillière (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, VI), Madrid, 1907, p. 233; Florestán (de Perión y la hija del conde de Selandia), Norandel (de Lisuarte y Celinda), el Endriago (del

Se han dado explicaciones de orden natural para este tipo de sueños, que podrían ser motivados por el temor a las dificultades del parto o la preocupación por el sexo del ser que ha de nacer, sus cualidades físicas o morales, su fortuna. Sueños de origen psíquico¹⁷⁰, a los que el *Eclesiástico* alude despectivamente: “Divinatio erroris, et auguria mendacia, et somnia malefacientium, vanitas est; et sicut parturientis, cor tuum phantasias patitur” (34:5-6). También podrían ser sueños fisiológicos, derivados de los desajustes orgánicos que trae consigo el embarazo¹⁷¹. Pero al margen de tales justificaciones, estos sueños actualizan, en su mayor parte, una fórmula retórica a la que recurren biógrafos y redactores de elogios y panegíricos:

incestuoso gigante de la Isla del Diablo y su hija) en el *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988, pp. 628, 996, 1132; y el mismísimo rey Jaume I, si hemos de hacer caso a Bernat Desclot en su *Crònica*, edición de Miquel Coll i Alentorn, Barcino, Barcelona, 1949, vol. II, p. 24.

¹⁶⁹ *Palmerín de Olivia*, cap. v, p. 24.

¹⁷⁰ Cfr. Francesco Lanzoni: “Il sogno presago della madre incinta...”, p. 246.

¹⁷¹ Cfr. P. Saintyves: *En marge de la Légende Dorée*, pp. 53-64. Para Saintyves, la presión que sobre algunos órganos ejerce el feto y sus movimientos espontáneos estimulan la fantasía de las embarazadas durante el sueño.

I rêtori greci enumerano al primo posto tra i luoghi donde gli autori di elogî, di panegirici e di altri simili lavori, avrebbero potuto attingere materia per i loro componimento, *il sogno della madre*. Essi erano dunque persuasi che nella vita degli uomini “di poema degnissimi e d'istoria” il sogno della madre non potesse mancare o, almeno, fosse assai frequente¹⁷².

En el siglo XVIII, la “vulgarísima historia” de Diego de Torres Villarroel hará burla de este lugar común del género biográfico:

No tuvo mi madre en mi preñado ni en mi nacimiento antojos, revelaciones, sueños ni señales de que yo había de ser astrólogo o sastre, santo o diablo. Paso sus meses sin los asombros de las pataratas que nos cuentan de otros nacidos, y yo salí del mismo modo, naturalmente, sin más testimonios, más pronósticos ni más señales y significaciones que las comunes porquerías en que todos nacemos arrebuados y sumidos¹⁷³.

¹⁷² Francesco Lanzoni: “Il sogno presago della madre incinta...”, p. 253.

¹⁷³ *Vida*, edición de Dámaso Chicharro, Cátedra, Madrid, 1980, p. 113.

El ensueño de Griana pone de relieve una situación problemática (“has ofendido al Señor Dios”) anticipa acontecimientos (“de aquel pecado nascerà buen fruto”), dicta una orden (“no porfies, si no serás condenada”) y de su acatamiento se sigue una actuación determinada (“faré lo qu'el emperador quiere”). Este ensueño informativo, profético y admonitorio prefigura los de su hijo Palmerín. Cumplidos los quince años, el expósito “soñó un sueño de que mucho se maravilló”:

Parecíale que andava por una floresta caçando e cabe una fuente que en ella estava vido una donzella muy fermosa a maravilla. A él le parecía que se maravillava quién allí traýdo la havia. La donzella le dixo: —“Amigo Palmerín, no te maravilles de mí, que la tu gran bondad e valor me ha fecho venir a buscarte. Dexa la vida villana que tienes e busca las grandes cosas que te están aparejadas. Sábeta que yo te amo más que a mí misma; mira cómo nos fizo Dios para en uno, que nos señaló a ambos de una señal: tú la tienes en el rostro e yo en la mano del corazón”. E parecíale a Palmerín que la donzella estendía la mano siniestra, que tenía muy fermosa, e víale en ella una señal negra ansí como la suya. E como él quiso responder a la donzella, despertó e maravillóse mucho de lo que havia soñado e quedóle

en la memoria la fermosura de la donzella; e todo aquel día no pensó en otra cosa¹⁷⁴.

En un principio, el muchacho rememora dormido su ocupación cotidiana y mayor afición, que es andar a cazar: “Palmerín no entendía en otras cosas sino en caçar aves e criar perros para andar en los montes caçando venados e puercos”¹⁷⁵. El cuadro cinegético soñado en la floresta lo completa una fuente junto a la que está una donzella. Diríase que este comienzo del relato onírico se ciñe a una explicación naturalista para las imágenes generadas durante el sueño: Aristóteles y otros autores alineados con su teoría psicológica consideran que los sueños son, en gran medida, reliquias de la sensibilidad¹⁷⁶; la persistencia de la actividad sensible de la

¹⁷⁴ *Palmerín de Olivia*, cap. xii, p. 44.

¹⁷⁵ *Palmerín de Olivia*, p. 43.

¹⁷⁶ Cfr. Hipócrates: *De diaeta*, lib. IV, 88, en *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*, edición de E. Littré, Baillièrre, París, 1835-1861, vol. VI, p. 643; Aristóteles: *Dels somnis [De insomniis]*, traducción de Joan Leita, Laia, Barcelona, 1989 (2ª ed.), párrafos 461a-462^a, pp. 240-244; Lucrecio: *De rerum natura*, lib. IV, vv. 962-1029, edición de Eduard Valentí, Alma Mater, Barcelona, 1961, vol. II, pp. 55-57; Cicerón: *De divinatione*, en *Oeuvres Complètes de Cicéron. Ouvrages philosophiques*, Garnier, París, 1900, lib. II, cap. lxii, p. 164 y *passim*. Con respecto a la tradición desmitificadora que despoja de trascendencia el sueño “relegándolo a las esferas de la fisiología y la psicología aristotélicas”, véase Aurora Egido: “Cervantes y las puertas del sueño. Sobre la tradición erasmista del ultramundo en el episodio de la cueva de Montesinos”, en

vigilia es corriente en la primera fase del sueño, mientras no se está completamente dormido. Pero, en realidad, el ensueño de Palmerín mantiene el contexto idílico del encuentro amoroso fijado por la tradición¹⁷⁷. De igual forma, el repentino despertar del soñador en el momento en que se presta a responder a la aparición femenina, explicable desde posiciones médicas por la instigación de los sentidos corporales que perturban el alma e interrumpen su visión onírica¹⁷⁸, es sobre todo un recurso a la reticencia, habitual de la *visio amoris*¹⁷⁹.

La noche siguiente, Palmerín vuelve a soñar con la misma doncella, que en su segunda comparecencia “traya una corona muy rica en las manos e deziale: —«Palmerín, esta corona ha de ser puesta en mi cabeça con grande honrra por amor de ti».

Serta Philologica in Honorem prof. M. de Riquer, Quaderns Crema, Barcelona, 1988, vol. III, pp. 305-341..

¹⁷⁷ Cfr. E. R. Curtius: *Literatura europea y Edad Media Latina*, pp. 280-285.

¹⁷⁸ Cfr. Pietro Bembo: *Gli Asolani. Los Asolanos*, edición de José María Reyes Cano, Bosch, Barcelona, 1990, pp. 133 y 135.

¹⁷⁹ Se halla en Garcilaso (*Elegía I*), y ha sido reseñada en Virgilio, Ovidio, Dante y Petrarca, “la imagen de tender la mano hacia el objeto deseado aparecido en el sueño, y la consecuencia de abrazar el aire”, Mercedes López Suárez en su edición de la *Poesía* de Francisco de Figueroa, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 422-423. Cfr. Herman Braet: “*Visio Amoris*. Génèse et signification d’un thème de la poésie provençale”, en *Mélanges d’histoire littéraire, de linguistique et de philologie romanes offerts à Charles Rostaing*, Lieja, 1974, vol. I, pp. 89-99.

E desde esto le dixo, fuesse luego”¹⁸⁰. El interés del protagonista (y el del lector a la par) va en aumento, pues de este ensueño salió "muy más maravillado". La experiencia se repite:

Diez noches soñó Palmerín aquella donzella e cada noche de su manera. E la postrera parecióle que la donzella venía contra él muy sañuda e deziále:

—“Palmerín, ¿por qué tardas de buscarme? ¿Piensas que es vano lo que has visto? Por cierto que grandes cosas has de fazer por donde parecerá en ti el alto linaje donde vienes. No esperes más de verme en esta montaña. E si la mi vista el tu coraçón ha ferido, trabaja de buscar el remedio, que tu afán no será en balde mas antes te traerá en grande alteza. E no quiero más dezirte porque poco te das por mis palabras”. Palmerín no la vio más en sueños fasta que la vio claramente, como vos contaremos, que por ella sufrió muchas cuytas¹⁸¹.

Palmerín, que no sabe quién es¹⁸², empieza a entrever la verdad que ignora. En sueños recibe el requerimiento para

¹⁸⁰ *Palmerín de Olivia*, p. 44.

¹⁸¹ *Palmerín de Olivia*, p. 44.

¹⁸² “Aquí comienta el libro del famoso cavallero Palmerín de Olivia que por el mundo grandes fechos en armas fizo sin saber cūyo hijo fuesse”, reza el epígrafe que sirve de pórtico al libro (p. 5).

esforzarse en descubrir su linaje y su destino por parte de una donzella “muy hermosa a maravilla” de la que se enamora. El enamoramiento en sueños es un tema que se halla en la tradición grecolatina como en las letras árabes, persas y célticas. Luis Gil asegura que, en la literatura clásica antigua, enamorarse en sueños de una persona desconocida es exclusivo de la novelística, igual que es propio de la lírica el insomnio de amor. En la Edad Media, Vénance Fourtunat lo utiliza para narrar cómo queda prendado el rey Sigeberto de la que más tarde será su esposa. En el siglo XIII, “un romancier français contera les aventures de Cristal: elles ont pour origine une merveilleuse beauté aperçue en songe, que le jeune homme cherche partout à retrouver. Dans le *Roman des Sept Sages*, il s'agit des rêves complémentaires d'un chevalier et d'une belle dame qui, eux non plus, ne se sont jamais vus auparavant”¹⁸³. Siglos más tarde, Luis Barahona de Soto toma

¹⁸³ Herman Braet: “Le rêve d'amour dans le roman courtois”, en *Voices of Conscience. Essays in Memory of James D. Powell and Rosemary Hodgins*, Filadelfia, 1976, pp. 107-118, para la cita p. 110; *cfr.* notas 17-20. Según Andrés el Capellán, puede nacer el amor o aumentar si sueña uno de los amantes con el otro: “Praeterea, si coamantem somnium repraesentet amanti, oritur inde amor et ortus sumit augmenta”, *De amore*, lib. II, cap. ii, edición de Inés Creixell Vidal-Quadras, Sirmio, Barcelona, 1990, p. 292. Dentro de la tradición árabe, permítasenos citar el testimonio de Ibn Hazm de Córdoba. El autor de *El collar de la paloma* dedica un capítulo a tratar “Sobre quien se enamora en sueños”, y a este respecto recuerda el ensueño que un amigo suyo le confió: “Esta noche he soñado con una esclava, y, al despertarme, noté que mi corazón se había ido en pos suyo, y

el motivo para rehacerlo irónicamente en el canto tercero de *Las lágrimas de Angélica*, donde narra el enamoramiento del Orco, el engendro al que Neptuno cegó para hacer invulnerable al amor.

El despertar de Palmerín a la vuelta de su último sueño es también un despertar y abrir los ojos a la realidad que hasta entonces desconocía (su linaje y el amor). La insistencia del ensueño, que se repite hasta diez veces mostrándose a cada ocasión más imperativo su mensaje, no sólo consigue marcar su corazón con una “cruel llaga de amor”, sino que además le convence de que debe cumplir sus órdenes: “Ay, Palmerín, ¿cómo no fazes el mandado de aquella señora? No sin causa ella me ha parecido tantas veces”¹⁸⁴. Palmerín acatará el dictado de sus sueños por amor y porque su reiteración certifica lo que en ellos se contiene, aunque sea vago y le lleve a errar en la demanda de una doncella a la que ama sin conocer siquiera su nombre ni su patria. Desde antiguo, entre los criterios que dan a un sueño la calificación de relevante, está el factor cuantitativo de su insistencia¹⁸⁵. Un ensueño

que me había enamorado perdidamente por ella”, traducción de Emilio García Gómez, Alianza, Madrid, 1989, p. 119.

¹⁸⁴ *Palmerín de Olivia*, p. 45.

¹⁸⁵ José interpreta el mensaje profético de un sueño repetido como de inminente realización, *Génesis* 41:32. *Vid.* José Antonio Martín García: “Análisis de los sueños en la obra de Jenofonte”, *Analecta Malacitana*, VII, 1 (1984), pp. 3-18, esp. p. 4.

que se repite es siempre importante. Los ensueños reiterados (normalmente en número de tres¹⁸⁶) contrarrestan la desconfianza o la perplejidad de los destinatarios¹⁸⁷, y tienen el cometido de confirmar un aviso y apremiar para que se obedezca. La repetición de la misma experiencia onírica genera un clímax de terror, el soñador se ve forzado a actuar movido por la inquietud que el fenómeno hace crecer con cada nueva repetición¹⁸⁸.

Hemos dicho que Palmerín se decide a obedecer los sueños por su insistencia y porque le acucia una recién descubierta pasión amorosa que siente hacia la doncella de los sueños: “prometo a Dios que fasta fallarla no quede aunque todo el mundo rebuelva, y otra ninguna será señora de mi corazón sino ella”¹⁸⁹. Cumpliendo el ideal de cortesanía, es el amor la fuerza que impulsa la máquina de las ficciones

¹⁸⁶ Los sueños dobles tienen generalmente la función de aclarar un contenido oscuro, como el sueño de Constantino en la *Primera Crónica General*, del conde Fernán González en el *Poema de Fernán González*, del ermitaño en el *Libro del caballero Zifar*, o de Artur en el *Libro de las bienandanzas* de García de Salazar. Los que se repiten tres o más veces tienen carácter imperativo y apremiante.

¹⁸⁷ Vid. M. López Salvá: “El sueño incubatorio en el cristianismo oriental”, *Cuadernos de Filología Clásica*, X (1976), pp. 147-189, esp. pp. 171-173.

¹⁸⁸ El antropólogo E. E. Evans-Pritchard advierte que entre los azande los sueños repetidos llevan a consultar los oráculos (prácticas mánticas con objetos rituales), *Brujería, magia y superstición entre los azande*, p. 148.

¹⁸⁹ *Palmerín de Olivia*, p. 45.

caballerescas¹⁹⁰. Sin el estímulo del amor, precisa Juan de Flores, “oy estarían los famosos hechos d'armas muertos sin memoria”¹⁹¹; de la compañía de Palmerín leemos que como “todos los más d'ellos amavan muy afincadamente, parecíales que podrían acometer cualquiera gran fecho”¹⁹². Por amor Palmerín abandona a sus padres adoptivos y se lanza a la aventura para encontrar a aquella que ama y hacerse digno de ella, por amor Griana y Florendos provocan su propia desgracia y generan el conflicto nuclear de la obra, que por amor de Palmerín se resolverá; el amor ataja la guerra entre el Soldán y el rey Abimar, y los espléndidos matrimonios que el protagonista concierta para sus amigos al cabo de sus aventuras son las expresión apoteósica de la armonía del imperio. Los sucesivos sueños, otras tantas admoniciones que proyectan al héroe hacia adelante con una misión, tienen a su cargo guiarle en la busca de la doncella y despabilar la llama amorosa que arde en él, a fin de mantener la tensión del relato desencadenando nuevas aventuras. Incluido el divertido ensueño de Urbanil, su acompañante, a quien una Polinarda furiosa recrimina por haber ejercido de alcahuete entre su señor y Laurena: “Vos, don falso enano, moriréys a mis manos porque andáys engañando a vuestro señor e le fazéys que ame

¹⁹⁰ Vid.. J. M. Cacho Blecua: *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Cupsa y Universidad de Zaragoza, Madrid, 1979, pp. 170-190.

¹⁹¹ *Triunfo de Amor*, edición de Antonio Gargano, Giardini, Pisa, 1981, pp. 106-107.

¹⁹² *Palmerín de Olivia*, cap. cxviii, p. 402.

a Laurena e olvide a mí”¹⁹³. La experiencia onírica que asusta al enano se ofrece como contrapunto cómico de las de Palmerín, realzando una vez más el privilegio del caballero en las comunicaciones oníricas con su señora.

A veces, el contenido alegórico de ciertos sueños queda sin desentrañar, y el lector tiene la oportunidad de arriesgar una interpretación para ese acertijo que le propone el texto. Como sucede cuando Palmerín sueña que lucha con un león:

E como le vino el sueño soñava que, andando a caça por la floresta, que salía a él un león, el más grande e fiero que jamás vio, que le echava las uñas tan bravamente que le rumpía toda su loriga; e avía con él una batalla muy fiera que aduro lo podía vencer; e víase tan aquejado que Trineo le sentió su aquejamiento e despertólo¹⁹⁴.

La escena previa al sueño describe a Palmerín acuciado por tristes pensamientos que le inspira la lejanía de su amada, y tan enojado que queda un tiempo sin sentido para luego despertar gemebundo. El lector puede aceptar la carta del intérprete ficticio y aventurar si lo que el héroe experimenta en sueños es fútil producto de sus cuitas de amor, del delirio

¹⁹³ *Palmerín de Olivia*, cap. xxii, pp. 77-78.

¹⁹⁴ *Palmerín de Olivia*, cap. lvi, p. 194.

incluso, o si tiene significado premonitorio y, en ese caso, cuál es exactamente su clave. En este episodio, errará si quita valor al ensueño, o si, declarándolo literalmente, supone que anuncia el combate con un león, trance obligado de todo caballero que se precie (como sabe don Quijote), porque las páginas siguientes refieren la lucha del protagonista con el gigante Franarque, “el más bravo e esquivo que avía en todo el Reyno de Ynglaterra”¹⁹⁵. El juego de los sueños depara muchas sorpresas al lector.

¹⁹⁵ *Palmerín de Olivia*, p. 195.

VII

LA REVISIÓN IRÓNICA Y BURLESCA

DE LA ONIROMANCIA POPULAR Y DE LA ONIROLOGÍA CULTA

Il me semble qu'il faut plutôt chercher ici dans la tradition des *Clefs des songes* qui se développe vers la même époque, mais avec des intermédiaires orientaux (arabes et surtout byzantins) et par d'autres voies, dans d'autres milieux, savants mais plus perméables aux influences "folkloriques" ou "populaires".

J. Le Goff:

"À propos des rêves de Helmbrecht père"

(*L'imaginaire médiéval*).

En el *Retrato de la Lozana andaluza* tenemos un raro testimonio de lo que debía ser la cotidiana puesta en práctica del saber oniromántico popular a fines de la Edad Media y principios del siglo XVI. Un saber tradicionalmente cultivado con especial dedicación por mujeres. Excluidas de la adivinación oficial y de muchos ritos religiosos en la Roma antigua, las mujeres encontraron en el ensueño premonitorio "el medio más directo y accesible de ponerse en contacto con

la divinidad”, explica Santiago Montero Herrero¹. Para Cicerón, este tipo de ensueño venía provocado por una inspiración furiosa a la que resultaban más proclives las mujeres: “dicho *furor* conviene especialmente a la mujer, mientras que los hombres especialmente dotados para la *ratio* y la *scientia* estaban, consiguientemente, menos capacitados para los sueños proféticos”². En la misma línea de pensamiento se sitúan escolásticos como Tomás de Aquino cuando hablan de las visiones místicas, al sugerir que “una mujer, dada su naturaleza menos racional, más crédula, era más abierta y receptiva a este tipo de contacto con Dios”³. Alfonso de la Torre detecta, a su vez, especial inclinación femenina hacia las artes mánticas, lo cual explica por natural curiosidad: “veyendo el espíritu maligno los omnes muy ynclinados a saber lo porvenir e a las mugeres mucho más, mostróles hablar ynfinitos géneros de divinaçiones e suertes”⁴. Fray Martín de Castañega encuentra una justificación puramente material para estas dedicaciones reprobables:

¹ *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 108-109.

² *Ibid.*, p. 109.

³ Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser: *Historia de las mujeres: una historia propia*, Crítica, Barcelona, 1992 (2ª ed.), vol. I, p. 230.

⁴ *Visión delectable*, edición de Jorge García López, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, vol. I, parte I, p. 204.

Por experiencia vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados y codiciosos, por oficio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundantemente, y tienen con esto las casas llenas de concurso de gente⁵.

La reacción que del despertar recogen testimonios históricos y literarios refleja una diferente actitud de ambos sexos ante la experiencia onírica. Ellos, manifestando inicial incredulidad y buscando confirmación por medio de la adivinación inductiva o de signos (*artificiosa divinatio*); ellas, mostrando siempre vivo interés hacia los sueños y tratando de averiguar su significado. Inés Calero Secall ha sabido ver en las consejeras, confidentes y cómplices de la literatura griega antigua el retrato de alguna de estas intérpretes domésticas de sueños⁶. Los textos medievales también reflejan esta afición femenina a interpretar sueños. Verbigracia, la camarera de doña Alda en

⁵ *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, edición de Agustín González de Amezúa, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1946, p. 20. En otro lugar, al explicar por qué hay sobre todo mujeres entre los ministros diabólicos, aunque apunta como causas que Cristo las apartó de la administración de los sacramentos, son fácilmente engañables, sienten mayor curiosidad por las cosas ocultas y son muy parteras e irascibles, no puede dejar de constatar que sobre todo son brujas las mujeres pobres y viejas, *ibíd.*, pp. 37-40.

⁶ *Consejeras, confidentes, cómplices: la servidumbre femenina en la literatura griega antigua*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, p. 133.

su romance: “—Aquese sueño, señora, / bien os lo entiendo soltar”⁷; la madre confidente de la lírica tradicional: “Yo soñara, madre, un sueño / que me dio en el corazón”⁸; la esposa del Caballero del Cisne, capaz de elaborar una exégesis alegórica del ensueño que él ha tenido (“Señor, yo entiendo en este sueño...”), a lo que el caballero responde escéptico: “non me semeja seso de rrebatarnos assý por sueños”⁹.

Frente a la oniromancia culta, constreñida al ámbito del poder y de la religión oficial¹⁰, la oniromancia popular aparece tradicionalmente mantenida por mujeres: “para obtener la clave de sus sueños, los soñadores se dirigían a hombres o,

⁷ “Romance de doña Alda”, *El romancero viejo*, edición de Mercedes Díaz Roig, Cátedra, Madrid, 1980 (4ª ed.), p. 223. La camarera, erróneamente, interpreta en clave erótica el ensueño de Alda, que anuncia el trágico fin de Roldán en Roncesvalles.

⁸ Margit Frenk: *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Castalia, Madrid, 1990 (2ª ed.), nº 523.

⁹ *La leyenda del Caballero del Cisne*, edición de María Teresa Echenique, Aceña, Barcelona, 1989, p. 208.

¹⁰ “Within courtly society itself, diviners seem to have been very much in demand. This is the burden of the complaint by John of Salisbury (*ca.* 1115-80): in a long section of his *Policraticus* he deplores the various magical arts to which courtiers are tempted”, observa Richard Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 97. Entre los magos cortesanos, Juan de Salisbury cuenta a los *conectores* o intérpretes de sueños: *Policraticus*, edición de Miguel Ángel Ladero, Editora Nacional, Madrid, 1983, lib. I, cap. xii, p. 137.

tal vez con más frecuencia, a mujeres que podían pasar por santas cuando no se sospechaba que eran brujas”¹¹. Mujeres por lo general con ocupaciones subalternas, como esclavas, criadas, brujas, alcahuetas, comadronas, mercaderas:

Esto e otras infinidas cosas que non quiero aquí escrevir por non avisar, fazen las buenas mercaderas. E de aquí se levanta creer en estornudos o sueños, e en agüeros e señales. E por consiguiente, bía a fazer fechizos e bienquerençias e otras abominables cosas; que el diablo pescador es, que con el gusano chiquillo toma la gruesa anguila¹².

¹¹ Jean-Claude Schmitt: *Historia de la superstición* [*Les “superstitions”*], traducción de Teresa Clavel, Crítica, Barcelona, 1992, p. 98.

¹² Alfonso Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1987 (3ª ed.), parte II, cap. v, pp. 166-167. “Tot llur estudi e pensament e altres coses no giren sinó a robar e enganar los hòmens. E sobre açò, e per saber semblantment si els deu venir bona ventura o mala, o si morran llurs marits abans que elles, o llurs amadors, consulten e han fort cars los astròlegs, los nigromàntics, les fetilleres”, Bernat Metge: *Lo somni*, edición de Josep M. de Casacuberta, Barcino, Barcelona, 1980 (reimp.), p. 115. “Fins a la generació dels nostres pares, a Barcelona, les pentinadores gaudien d’un crèdit especial perquè entenien en somnis. La conversa preferida de les botigues de pentinadora eren els somnis, que les clientes desgranaven fins al darrer detall i exposaven fil per randa a la senyora «Matapolls», com popularment anomenaven les pentinadores, que després d’haver demanat aclariments i detalls arrodonien el document semblantment a les antigues sibil·les de les

Como una de ellas, la Lozana también demuestra aptitudes para dar a los sueños su soltura¹³, convertida en protagonista de un retrato que lo es a su vez del variopinto ambiente canalla en el que se mueve: la Roma española. Mundo de truhanes cuyas artes, artimañas y supersticiones¹⁴ Delicado

cultures clàssiques i predeien a la interessada tot allò que li havia de passar”, Joan Amades: *Mitologia. Llibre dels somnis. Geografia fabulosa*, Selecta, Barcelona, 1979, p. 27.

¹³ “Díxele el sueño y la soltura”, esta frase proverbial la encontramos en labios de Celestina y de Veturia. *Vid.* Fernando de Rojas: *La Celestina*, edición de Humberto López Morales, Planeta, Barcelona, 1980, auto III, p. 69; *La comedia Thebaida*, edición de G. D. Trotter y Keith Whinnom, Tamesis, Londres, 1968, cena xv, p. 248. “El sueño y la soltura, este modo de hablar tuvo origen de la Escritura Santa, *Danielis*, cap. 2, quando Nabucodonosor despertó despavorido de un sueño, cuyas fantasmas se le habían ya deshecho, y pedía a los magos de su corte le declarassen qué sueño avía sido aquél y la sinificación dél; y nunca pudieron satisfacerle, respondiendo: «Non est homo super terram, qui sermonem tum, rex, possit implere». El profeta Daniel, teniendo noticia de cómo el rey mandava matar a sus sabios, alcanzó de Dios en sueños lo que Nabucodonosor desseava saber; y así le dixo primero el sueño, y con él la soltura, conviene a saber su interpretación, de donde tuvo origen el proverbio tan común”, Sebastián de Covarrubias: *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Martín de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1987, p. 945, s.v. “sueño”.

¹⁴ Si en época romana “la *superstitio* es concebida como una forma pervertida de la *religio*, y a menudo tachada de exageración basándose en el otro sentido del prefijo *super*”, con Lactancio, y a partir de él otros autores cristianos, “la separación entre *religión* y *superstición* queda establecida de modo definitivo, y esta última noción adquiere un

describe, y de entre las cuales reclama nuestra atención, por el papel que en ciertos episodios juega, la oniromancia.

La adivinación del futuro por los sueños aparece en los mamotretos XXXI-XXXII, en el XLII, con la discusión que mantienen la Lozana y el Autor sobre la veracidad de los sueños premonitorios, en el LIII, donde cuenta la protagonista cómo supo sacar partido del ensueño de un escobador, en el LVIII, con la simple mención de un ensueño que ha tenido la alcahueta y no desea ver realizado y, por último, en el LXVI, donde refiere su ensueño premonitorio del Saco de Roma en forma de alegoría mitológica. En todos estos episodios nuestra vital rufiana (“para ganar de comer, tengo de decir que sé mucho más que no sé”)¹⁵ defiende el carácter profético de la experiencia onírica y asume el papel de experta en su interpretación. Las líneas que siguen vienen a echar una mirada a la cultura onírica que se exhibe en *La Lozana andaluza*, sugiriendo algunas fuentes probables, a fin de

significado muy fuerte, totalmente negativo, ya que la *superstición* no es otra cosa que el paganismo *sobreviviendo* en el interior del cristianismo”, explica Jean-Claude Schmitt: *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, pp. 7 y 9. En *La Lozana* se emplea con respecto a los sueños premonitorios el término *abusión* (mamotreto XLII), que “vale casi lo mismo que superstición o falso agüero”, Sebastián de Covarrubias: *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Martín de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1987, sv. “abuso”.

¹⁵ Francisco Delicado: *La Lozana andaluza*, edición de Bruno Damiani Castalia, Madrid, 1984, p. 178.

reconocer la actitud que el autor, como intelectual de su tiempo, manifiesta con relación a esos sueños que en su obra introducen creencias y costumbres progresivamente arrinconadas en ambientes marginales por la cultura del poder. Una actitud, la de Delicado, permeable a las influencias de la cultura popular.

VII. 1.**Artemidoro y los prontuarios onirománticos**

Desde la más lejana antigüedad, escribe Roger Caillois, las imágenes de los sueños planteaban preguntas que requerían la participación de intérpretes expertos. “De allí las innumerables *Claves de los sueños*, que son otros tantos léxicos destinados a descifrar los mensajes insólitos y desconcertantes de esos sueños”¹⁶. Una de estas claves, que en Egipto se remontan a la XII dinastía, en Babilonia al reinado de Asurbanipal (669-626 a. C.) y en la India al siglo V antes de la era cristiana, es el *Onirocrítico o Interpretación de los sueños*, de Artemidoro de Éfeso o de Daldis¹⁷. La del Daldiano parece ser una de las fuentes de Delicado en materia oniromántica, pues son varios los sueños relatados en *La Lozana andaluza* cuyo sentido coincide con el que facilita el manual para la interpretación de sueños escrito por el Daldiano. Así, cuando Aldonza recuerda “otra vez que soñé que se me caían los dientes y moví otro día”¹⁸, concuerda con el tratado de Artemidoro, donde la caída de dientes anuncia la desaparición de personas y, con más precisión, significa

¹⁶ *Imágenes, imágenes... (Sobre los poderes de la imaginación)* [Images, images...], Edhasa, Barcelona, 1970, p. 46.

¹⁷ Vid. *ibíd.*, p. 46.

¹⁸ Francisco Delicado: *La Lozana andaluza*, p. 137.

desembarazarse de niños¹⁹. De soñar su criado Rampín que sus enemigos quieren matarlo, resulta ser luego ella asaltada por los ministros de la justicia²⁰, como Artemidoro advierte que morir a manos de alguien presagia una desgracia²¹. Así mismo, la Lozana anda temerosa por haber soñado “que caía en manos de ladrones”²², cuando se indica en el *Onirocrítico* que topar con bandidos en sueños es de mal agüero²³. Y en fin, aunque el *Autor* niegue crédito a la predicción de sucesos futuros por medio de sueños, argumentando que “muchas veces acaece qu’el muchacho sueña dineros, y a la mañana se le ensuelven en azotes”²⁴, en nada contradice un pasaje del manual de Artemidoro en donde comenta que soñar con dinero es aviso de disgustos y de peleas²⁵.

¹⁹ “Quelle que soit donc la dent qu'on ait perdue, on sera privé de la personne correspondante”, Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, edición de. A. J Festugière, J. Vrin, París, 1975, libro I, cap. xxxi, p. 44; “Que, des dents vous étant tombées de la bouche, on les reçoive en ses mains ou en son sein, cela signifie qu'on se débarrasse d'enfants”, *ibid.*, II, lxxvii, p. 172.

²⁰ Francisco Delicado: *La Lozana andaluza*, p. 137.

²¹ *La clef des songes. Onirocriticon*, lib. II, cap. xlix, p. 165.

²² Francisco Delicado: *La Lozana andaluza*, p. 224.

²³ Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, lib. I, cap. v, p. 27.

²⁴ Francisco Delicado: *La Lozana andaluza*, p. 177.

²⁵ “Certains disent que l'argent est mauvais, de même que toute spèce de monnaie. Quant à moi, j'ai observé que la petite monnaie de bronze est cause de désagréments et de disputes affligeantes”, Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, lib. II, cap. lviii, p. 168.

La interpretación de los sueños de Artemidoro, texto del siglo II que, “tal vez como pocos, ha influido en la vida espiritual, cultural y expresiva de las civilizaciones que de un modo u otro dependen de la helenística”²⁶, fue recuperado en su forma original a finales del siglo XV, gracias a dos mecenas de la cultura clásica: Lorenzo de Médicis, adquisidor de un manuscrito antiguo en que se contenía el texto de Artemidoro completo, y el cardenal Besarión, que costeó su transcripción²⁷. Vinieron luego una primera edición griega (Venecia, 1518) y diversas traducciones a lo largo del siglo XVI. Verdadero compendio del saber onírico antiguo, el contenido de este tratado se había transmitido con anterioridad de forma fragmentaria y difusa en prontuarios que simplificaban las claves para hacer más fácil su consulta y bajo nombres de extraños autores²⁸. A través de intermediarios árabes (se conocen traducciones en esta lengua a partir del siglo IX²⁹) y sobre todo bizantinos³⁰, la obra de

²⁶ Franco Cardini: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* [*Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente medievale*], traducción de Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona, 1982, p. 128.

²⁷ Vid. Elisa Ruiz García en la introducción a su edición de *La interpretación de los sueños* de Artemidoro, Gredos, Madrid, 1989, pp. 53-54.

²⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁹ Vid. Toufic Fahd: *La divination arabe*, Sindbad, París, 1987, p. 326.

Artemidoro nutrió la tradición oniromántica popular de Occidente³¹, donde el más popular de los libros de sueños medievales fue el atribuido al profeta Daniel, y divulgado como *Somnia Danielis*³², aunque otros manuales se amparaban en la autoridad de un célebre intérprete de sueños veterotestamentario: José. Esta dilatado proceso de

³⁰ “Una folta schiera di prontuari oniromantici testimonia la straordinaria fortuna e vitalità di questo genere letterario nel mondo bizantino ed anche al di fuori di esso, come dimostra il fatto che proprio tali manuali stanno all’origine della tradizione occidentale dei ‘libri dei sogni’, diffusi anche nel folklore europeo”, Giulio Guidorizzi: “I prontuari oniromantici bizantini”, *Rendiconti dell’Istituto Lombardo*, CXI (1977), pp. 135-155, para la cita p. 136. Cfr. S. Collin-Roset: “Le *Liber thesauri occulti* de Pascalis Romanus (un traité d’interprétation des songes du XII siècle)”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XXX (1963), pp. 111-198.

³¹ J. Le Goff habla de la pervivencia de la oniromancia antigua (Artemidoro) en el Occidente medieval a través de repertorios y claves de sueños que se difundieron en ambientes cultos pero más permeables a las influencias folklóricas o populares, “À propos des rêves de Helmbrecht père”, *L’imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985, p. 326. Varios editores de Macrobio ha apreciado que el capítulo iii del libro I de su *Comentario al Sueño de Escipión* es deudor de los capítulos i-ii del tratado de Artemidoro (libro I); de otra parte, H. Braet reconoce que “on ne saurait affirmer que ce traité ait exercé une influence directe au moyen âge; mais la terminologie et la classification de l’Ephésien ont pu être connues à travers celles, très ressemblables, de Macrobe”, *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, Romanica Gandensia, Gante, 1975, p. 17.

³² Vid. Steven R. Fischer: *The Complete Medieval Dreambook. A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collation*, Peter Lang, Berna, 1982, pp. 7-10.

asimilación de la cultura onirocrítica clásica explica las semejanzas que con el tratado del Daldiano y otros repertorios antiguos presentan las claves de sueños que circularon en la Edad Media bajo la forma de escuetas listas de equivalencias: “The *Somnia Danielis* [...] represents a collection of self-perpetuating topics stemming directly from the classical tradition: it is a library of ancient dream topoi”³³.

Los prontuarios onirománticos medievales, como en el *Onirocrítico* de Artemidoro, coinciden en que la caída de dientes presagia la pérdida de un ser querido, de un pariente o de un hijo:

Dentes sibi cadere uiderit, de parentibus suis aliquis morietur³⁴.

Dentes suos cadere, aliquis de parentibus suis morietur³⁵.

Vir ses dents chaïr senefie douleur de ses parents mors³⁶.

Dens caïr avoec sanc senefie proismain ami, sen pere ou se mere perdre³⁷.

³³ *Ibid.*, p. 7.

³⁴ *Ibid.*, p. 146, s.v. “tooth”.

³⁵ *Ibid.*, p. 146, s.v. “tooth”.

³⁶ Walther Suchier: “Altfranzösische Traumbücher”, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, LXVII (1957), pp. 129-167; para la cita, p. 142.

Qui songe que la dent pert, .i. de ses paranz ou de
ses amis pert³⁸.

Quant vois choir ou traire tes dens,

Çou est perdre amis ou parens³⁹.

Y si Artemidoro advierte que morir asesinado anuncia gran desgracia, en una clave francesa de sueños leemos: “Qui songe soi moirir, grant paor doit avoir d’aucun anui”⁴⁰, de igual forma que soñar con dinero es interpretado por Artemidoro y las claves de sueños medievales como pronóstico de disputas y calamidades personales:

Pecuniam accipere, litem significat⁴¹.

Si uideris plures denarios aut inuenies, parabolas
uel irrisiones uel maledictiones significat⁴².

Denarios tractare significat iracundiam⁴³.

³⁷ Walther Suchier: “Altfranzösische Traumbücher”, p. 144.

³⁸ *Ibid.*, p. 149.

³⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁴¹ Steven R. Fischer: *The Complete Medieval Dreambook*, p. 102, s.v. “money”.

⁴² *Ibid.*, p. 102, s.v. “money”.

⁴³ *Ibid.*, p. 102, s.v. “money”.

VII. 2.**El ensueño de la Lozana y su rocambolesca soltura**

Aparte de observar que la obra de Artemidoro, directamente o por intermediación de las claves de sueños medievales, está en la base de los sueños de los personajes de Delicado y de las claves que los explican, interesa aquí ver cuáles son los conocimientos que en materia onírica presenta la protagonista del *Retrato*.

No menos importante será ver de qué manera son considerados esos saberes onirománticos por parte de Delicado. Excluido el retórico ensueño del mamotreto LXVI, que presenta una típica alegoría con elementos de las mitologías clásica y cristiana, merecen una mirada detenida los otros fragmentos que tratan el tema y, muy especialmente, los mamotretos XXXI-XXXII. En ellos la anécdota se desarrolla a partir de un visión onírica que ha tenido la Lozana, en que veía a Rampín caer en el río:

Agora me libre Dios del diablo con este soñar que yo tengo, y si supiese con qué quitármelo, me lo quitaría. Querría saber cualquier encantamiento para que no me viniesen estos sobresaltos, que querría

haber dado cuanto tengo por no haber soñado lo que
soñé esta noche⁴⁴.

Esta alcahueta, bruja o beata según conviene a su beneficio, no olvida que en muchos sueños pone la zarpa el diablo, inspirándolos y que, aunque su propósito es engañar e inducir al pecado (como insiste la Iglesia por sentencia de sus doctores cuando condena la adivinación por los sueños⁴⁵), a veces sus predicciones resultan verdaderas y se cumplen en razón de su mucha ciencia, de lo que bien saben sacar provecho aquellos a quienes denuncia fray Lope de Barrientos en su *Tratado del dormir*: “Ansí mesmo por operación de los malos espíritus; algunas veces aparecen algunas fantasías a los hombres durmiendo que con los dichos espíritus tienen algunas connivencias e tratos ilícitos; en las cuales fantasías les revelan algunas cosas advenideras, según lo determina más largamente Santo Tomás”⁴⁶. El voto por el que la Lozana

⁴⁴ Francisco Delicado: *La Lozana andaluza*, p. 137.

⁴⁵ “Turbio ya en san Jerónimo y en san Agustín, el sueño, en Gregorio el Grande y, con matices, en Isidoro de Sevilla, basculó del lado del diablo”, Jacques Le Goff: “Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval”, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, p. 287.

⁴⁶ Fray Lope de Barrientos: *Tratado del dormir*, en *Vida y Obras de Fr. Lope de Barrientos*, edición de Luis G. A. Getino, Salamanca, Anales Salmantinos, I, 1927, p. 27. Con posterioridad, Pedro Ciruelo insiste en lo mismo: “Otros vanos hombres presumen de adeuinar las cosas venideras por los sueños que durmiendo sueñan los hombres: diziendo tal cosa

invoca a Dios tiene su justificación en esta posibilidad diabólica del sueño, cuyas negativas consecuencias quisiera conjurar. El cristianismo hizo del signo de la cruz el conjuro por excelencia⁴⁷, como se prueba en tantas ocasiones que al despertar de un ensueño relevante el protagonista se santigua encomendándose a Dios y a los santos: “Quando despertó el Çid, la cara se santiguó. / Sinava la cara, a Dios se fo acomendar”⁴⁸, “desperté e signéme con mi mano alçada”⁴⁹,

soñastes: significa que os a de venir esto o lo otro. Etc. Mas para reprobuar claramente esta manera de adeuinar por vana y supersticiosa: y por pacto secreto con el diablo, hazemos saber que los sueños vienen a los hombres por tres causas principales: es a saber por causa natural: por causa moral: y por causa theoloyal [...] Y el diablo entre sueños hablo al grande nigromantico balaan para que fuesse a maldezir y encantar al pueblo de dios: y de la misma manera habla en sueños a los nigromanticos y adeuinos que tienen pacto publico, o secreto con el: y les reuela muchas cosas para que adeuinen lo que a de venir”, *Reprobacion de las supersticiones y hechizerias*, edición de Alva V. Ebersole, Albatros, Valencia, 1978, pp. 64-65.

⁴⁷ “El senyal de la creu permetia tant als fidels com als eclesiàstics d’assegurar-se còmodament de la natura dels prodigis als quals s’enfrontaven [...] No hi ha dubte que el senyal de la creu dissiparà la il·lusió si el prodigi és d’origen diabòlic... o no cristià, cosa que, en definitiva, era el mateix per a l’Església”, observa Marie-Christine Pouchelle, refiriéndose a los sueños y visiones de las hagiografías: “Quan el meravellós no era imaginari: en el segle XIII, *Les miracles de Notre-Dame de Coinci*” en *El món imaginari i el món meravellós a l’Edat Mitjana*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1986, p. 107.

⁴⁸ *Cantar de Mio Cid*, edición de Alberto Montaner, Crítica, Barcelona, 1993, vv. 410-411

“despertó despavorido y començose a santiguar”⁵⁰. En cuanto a prácticas paganas que pudieron pervivir al margen de la cultura oficial, traduce así Juan Rodríguez del Padrón el pasaje ovidiano de las *Heroidas* que refiere los conjuros de Hero contra el sueño que anuncia la muerte de Leandro ahogado en el mar⁵¹: “no só menos pavorosa por la visión de la noche pasada, puesto que aquella visyón sea purgada por los sacrificios míos con la candela faleçiente al alva”⁵²; Tibulo también menciona ciertas sustancias (harina, sal), fórmulas verbales y ceremonias que invalidan las infaustas premoniciones recibidas en sueños⁵³; otros autores proponen recursos preventivos contra sueños malos o engañosos: el laurel, ensalmos y piedras extrañas⁵⁴. Continuando con el

⁴⁹ Gonzalo de Berceo: *Vida de Santo Domingo de Silos*, edición de Teresa Labarta de Chaves, Castalia, Madrid, 1987 (3ª ed.), cuaderna 244c.

⁵⁰ Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, Cátedra, Madrid, 1987-1988, lib. I, cap. i, p. 238.

⁵¹ “Nec minus hesternae confundor imagine noctis, / Quamuis est sacris illa piata meis”, *Heroidas*, XIX, vv. 193-194.

⁵² Juan Rodríguez del Padrón: *Bursario*, edición de Pilar Saquero Suárez-Somonte y Tomás González Rolán, Universidad Complutense, Madrid, 1984, p. 198.

⁵³ Tibulo: *Carmina/Poemas*, edición de Enrique Otón Sobrino, Bosch, Barcelona, 1983, libros I, v, vv. 13-16, y III, iv, vv. 7-10.

⁵⁴ Vid. Toufic Fahd: *La divination arabe*, p. 254 y nota. El laurel tiene un papel destacado en las artes mánticas desde la Antigüedad; en cuanto a los lapidarios, cuenta Plinio que la piedra eumetes proporciona sueños verdaderos (*Historia natural*, XXXVII, cap. clx), Marbodius atribuye

sueño de la Lozana, ha despertado sobresaltada, con un miedo que deriva del funesto suceso que anuncia y no menos de su muy probable cumplimiento, pues —tal como expone fray Lope de Barrientos— “en el sueño verdadero, el que le sueña queda muy penoso e espantado de tal sueño; de lo cual no acaesce cosa en el sueño mentiroso”⁵⁵. Por otra parte, piensa que este susto pudiera ser sólo la consecuencia de haber dormido mal: “El remedio sería que no durmiese descubierta ni sobre el lado izquierdo, y dicen que cuando está el estómago vacío que entonces el hombre sueña, y si así es, lo que yo soñé no será verdad”⁵⁶. En efecto, la idea de que son turbadores y vanos los sueños producidos en determinados estados del durmiente, remite no solamente a Artemidoro, quien a los sueños proféticos (*oneiroi*) opone los sueños vanos (*enypnia*), que define como aquellos que son provocados por desarreglos somáticos o psíquicos y consiguientemente carecen de sentido⁵⁷; desde Aristóteles

parecidas propiedades al diamante (*Liber de gemmis*, I, col. 1740, en Migne: *Patrología Latina*, CLXXI), mientras el Alfonso el Sabio habla de la piedra bizedi como talismán contra las pesadillas en su *Lapidario*, edición de María Brey Mariño, Castalia, Madrid, 1970, cap. ccxiii, p. 187, y Alonso de Chirino dice lo mismo sobre el turungen en su *Menor daño de la medicina*, edición de María Teresa Herrera, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1973, p. 223.

⁵⁵ Barrientos: *Tratado del dormir*, p. 57.

⁵⁶ F. Delicado: *La Lozana andaluza*, p. 137.

⁵⁷ Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, I, 1 y IV, Prefacio, pp. 19 y 216. Por otra parte, la refutación de la oniromancia se ha fundado

hasta Barrientos⁵⁸, la tradición onírica recurre a menudo al símil del líquido sobre cuya superficie agitada las imágenes reflejadas se distorsionan hasta ser incomprensibles para negar validez a aquellos sueños que tienen lugar con la digestión o con otros malestares que indisponen al alma para una clara visión⁵⁹.

tradicionalmente en negar cualquier otra causa de los sueños que no sea de orden psicosomático, véase al respecto Francis Xavier Newman: *Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*, Princeton University, Ph. D., Princeton 1963, pp. 17 y 42-43. Esta explicación racionalista del ensueño es defendida también en *La Lozana andaluza* por el Autor: “el hombre, cuando duerme sin cuidado, y bien cubierto y harto el estómago, nunca sueña, y al contrario, asimismo, cuando duerme el hombre sobre el lado del corazón, sueña cosas de gran tormento, y cuando despierta y se halla que no cayó de tan alto como soñaba, está muy contento, y si miráis en ello veréis que sea verdad” (p. 176).

⁵⁸ Aristóteles: *De insomniis*, cap. iii, 461a; Barrientos: *Tratado del dormir*, pp. 29-30 y 39.

⁵⁹ Con harta frecuencia, los tratados onirológicos, con Aristóteles a la cabeza, (en *De insomniis* 461a, afirma que no se produce ningún sueño después de las comidas) advierten que la digestión estorba los sueños. Más raras son las referencias a la postura como condicionante del sueño: así en Oribasio, citado por J. A. Martínez Conesa: *El sueño y los ensueños en la medicina griega*, Valencia, 1973, pp. 27 y 36, en Tertuliano (que aconseja no dormir sobre el costado derecho para evitar la opresión del hígado, *De anima*, cap. xlviii) y en Guillermo de Conches, para quien los sueños “*ex jacendi qualitate*” nada significan (*vid.* F. X. Newman: *Somnium. Medieval Theories and the Form of Vision Poetry*, p. 133). Mayor coincidencia con la opinión de la Lozana hallamos en un antiguo texto mágico con

Sin embargo, convencida por su propia experiencia, Aldonza sospecha que su sueño no dejará de cumplirse sean cuales que sean las circunstancias en que se ha producido: “muchas veces he yo soñado, y siempre me ha salido verdad”⁶⁰. Para prevenir cualquier mal, prohíbe a Rampín acercarse al río en todo el día. Es entonces cuando él también cuenta el sueño que ha tenido: “Yo soñaba que venía uno, y que me daba de zapatazos, y yo determinaba de matallo, y desperté”⁶¹. Con este segundo sueño, la rufiana ve confirmado el signo negativo de su presagio, y decide esconder donde no pueda ser hallada la espada del mozo para conjurar el peligro. Las premoniciones parecen ciertas cuando más tarde, en el mercado, Rampín es detenido por el hurto de unas

instrucciones para propiciar sueños oraculares, pues recomienda acostarse sobre el lado derecho (J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero: *Textos de magia en papiros griegos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 70), seguramente para no oprimir el corazón, pues precisamente no pocos autores —desde Galeno a Alonso de Chirino— relacionan las pesadillas y los sueños angustiosos con la opresión de este órgano, sede del calor corporal (Covarrubias, en su *Tesoro*, define *pesadilla* como “un humor melancólico, que aprieta el corazón con algún sueño horrible, como que se carga encima un negro, o caemos en los cuernos de un toro”). Más interesado por la salud que por la adivinación, Pedro Mexía dedica varios párrafos de su *Silva de varia lección* (III, 35) a comentar “de qué manera o postura se deve acostar el hombre en su cama, que más provechoso sea el sueño para su buena disposición”.

⁶⁰ *La Lozana andaluza*, p. 137.

⁶¹ *La Lozana andaluza*, p. 138.

berenjenas, y se lo llevan preso. La noticia llega hasta la Lozana, que tan alterada acaba que no puede menos que alterar fantásticamente las proporciones del incidente: la insignificante disputa con un revendedor de hortalizas va creciendo en su amedrentado corazón hasta convertirse en un sangriento ajuste de cuentas, que ha enfrentado a Rampín con cuatro bellacos, a los que ha matado acaso, y por eso imagina que le querrán ahorcar. Pero manosear cuatro berenjenas, que en eso consiste el delito del golfillo, no justifica que su estancia en el calabozo dure más de unas pocas horas, y pronto queda en libertad. La odisea en miniatura de este héroe patoso concluye en el mamotreto siguiente, el XXXIII. Vuelto a casa, al querer esquivar una rata, Rampín tropieza y cae en la sentina, donde a punto está de ahogarse; nuevamente la Lozana sufre en su rescate y lo salva de morir tragando inmundicia. Se remata la escena con un Rampín desgraciado y hediondo a quien todo el caudal de un río no podrá consolar: “¡Pese a tal con quien te parió, que no te lavarás con cuanta agua hay en el Tíber!” (p. 144).

Es evidente la deuda con la tradición oniromántica en lo que respecta al sueño que ha tenido la Lozana. Artemidoro explica que los ríos representan la justicia, pues existe una relación de analogía entre ríos y jueces dado que ambos actúan con total independencia, y anuncian daño, especialmente si su

curso es impetuoso y se lleva alguna posesión o a alguien⁶². Las claves de sueños medievales proponen una interpretación similar: “A flumine raptum: inimicorum rixam signat”, “Flumen turbulentum qui viderit: accusationem vel offensionem”, “In flumen cecidisse: anxietatem signat”, “Qui songe cheoir en fleuve, si descent en deshonor et pert”⁶³. En resumen, los ríos advierten en sueños de acusaciones, ofensas y conflictos, y será mayor el peligro que anticipan si sus aguas arrebatan al soñador o a un allegado suyo. El cumplimiento de los sueños de la Lozana y de Rampín, que tendrá lugar no sólo en conformidad con las claves citadas sino también al pie de la letra, será en buena medida responsable de la comicidad del episodio.

Cuando la alcahueta interpreta ambos sueños lo hace *ad litteram*, sin aplicarles clave simbólica alguna, y por eso aconseja a su criado no ir al río ese día y retira su espada donde no pueda causar daño. Ignora que (para Artemidoro

⁶² “Il y a analogie entre fleuve et juge du fait que le juge agit à sa guise sans avoir de comptes à rendre” (Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, IV, 66, p. 254). “Si en plus les rivières ont arraché et emportent quelque possession de celui qui voit le songe, elles amènent de toute façon un dommage: et elles signifient que le dommage est plus grand et qu’il y en a en même temps péril, si elles ont arraché en même temps le songeur, et surtout si elles le rejettent aussi en la mer” (ibid., II, 27, p. 135).

⁶³ Steven R. Fischer, *The Complete Medieval Dreambook*, pp. 122-123, s.v. “river”.

como para la tradición onírica cristiana y culta) los sueños en los que se revela el porvenir de forma clara y literal —y que por ello tienen asegurado su pronto cumplimiento⁶⁴— son privilegio de personas virtuosas⁶⁵, como también ignora que los aficionados a interpretar sueños a menudo son burlados por su propia alma, que oscurece y embrolla sus visiones y es capaz incluso de hacer pasar por verdaderos sueños proféticos simples fantasmas, enmascarados con figuras y enigmas⁶⁶. Incluso el sueño de Rampín en que se pelea y mata a un individuo, que a juicio de la Lozana subraya los malos presagios del día, no sería (para Artemidoro, pero antes también Platón, y posteriormente muchos otros autores) otra

⁶⁴ Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, I, 3, p. 21.

⁶⁵ “Il ne se montre au vertueux ni rêve [enypnion] ni aucune autre représentation irrationnelle” (Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon*, IV, Prefacio, p. 217). Asimismo, basándose en las *Escrituras*, los Padres de la Iglesia ordenan los sueños proféticos (divinos) con un criterio jerárquico: los mensajes de la divinidad son más directos y claros para los profetas, y se oscurecen en la medida que sus receptores se distancian de la santidad, como advierte Jacques Le Goff en “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, *L'imaginaire médiéval* (París: Gallimard, 1985) p. 267. Respetando este principio de orden jerárquico, en el nivel más elevado de la comunicación con Dios debe situarse a Moisés, que recibía la palabra divina en pleno día, directamente.

⁶⁶ Véase Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon.*, IV, Prefacio, pp. 217-218.

cosa que la confirmación de que los granujas ven en sueños sus perversas obsesiones realizadas⁶⁷.

Si las lecturas alegórica y literal de los sueños de la alcahueta y su mozo parecen contradictorias, Delicado hace por conciliarlas que todas acaben cumpliéndose, respetando irónicamente el principio de analogía establecido ya en el *Onirocrítico*: interpretar los sueños —afirma el Daldiano— no es sino aproximar elementos semejantes entre sí (*similia similibus*)⁶⁸. Rampín tiene problemas con la justicia y es llevado a prisión, lo que coincide con la significación simbólica de la caída en un río según los manuales de oniromancia; el pillo, que ha cometido un asesinato, aunque sólo ha sido por unos momentos y en la imaginación de su compañera, cae luego en la sentina de casa, cuyas aguas son más turbias que las de un río, satisfaciendo irónicamente la interpretación llana que la Lozana hizo de su sueño y del que tuvo Rampín. Asomado tras el epígrafe del mamotreto XXXI, “Cómo la Lozana soñó que su criado caía en el río, y otro día lo llevaron en prisión”, Francisco Delicado parece divertirse con el malentendido que ha compuesto. En este episodio exagerado, en el que apenas insinuada la desgracia acaba siendo

⁶⁷*Ibid.*, IV, 59 -p. 250; también F. X. Newman: *Somnium*, p. 54.

⁶⁸Artemidoro: *La clef des songes. Onirocriticon.*, II, 25, p. 133; es un aspecto comentado por Marta Fattori: “Sogni e temperamenti” *I sogni nel medioevo (Seminario internazionale. Roma, 2-4 ottobre 1983)* edición de T. Gregory (Roma: Ateneo, 1985) p. 91.

abultadamente cómica, caricatura de cuadro trágico, Delicado, para quien los sueños son un recurso con el que juega su ingenio, hace burla de una ciencia que se ha convertido en dominio de charlatanes y que más adelante es refutada por boca del Autor (“a esto de los sueños, ni mirar en abusiones, no lo quiero comportar”, p. 176). Se diría que cobra nuevo brío la vieja censura del *Eclesiástico*: “A muchos extraviaron los sueños, y quedaron defraudados los que les dieron fe” (34:7), sólo que esta vez quien enreda a los incautos y burla con ello es un diablo que revela su curiosidad por la cultura popular y la retrata como no se ha hecho antes, un creador que, con palabras de Tatiana Bubnova “oscila entre modelos escolares y literarios cultos y el folklore impublicable de mercado y burdel”⁶⁹.

⁶⁹ Tatiana Bubnova: *F. Delicado puesto en diálogo: las claves bajtinianas de La Lozana andaluza*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987, p. 213.