

## LA FUNCIÓN PROFÉTICA DE LOS ANIMALES EN EL *AMADÍS DE GAULA*

PENÉLOPE CARTELET

*Universidad Sorbonne Nouvelle-Paris III*

En el universo de los libros de caballerías, una Providencia superior dirige la vida de los héroes y les da a conocer sus designios mediante varias formas de revelaciones proféticas. Estas revelaciones son sumamente diversas, en cuanto a naturaleza y contenido, y eso, por la diversidad intrínseca del propio concepto de profecía. Podemos definir esta noción mediante los términos de Javier Roberto González: “definimos *profecía* como el conocimiento de una verdad oculta al entendimiento natural de uno, varios o todos los hombres, ya por defecto de la facultad cognoscitiva humana, ya por incognoscibilidad intrínseca de la verdad en cuestión” (González, “Pautas”, 108). La profecía corresponde, pues, a la capacidad sobrenatural de conocer lo incognoscible, cualquiera que sea la naturaleza de esta verdad oculta, es decir, que pertenezca a la esfera del pasado, del presente o del futuro, que concierna a sucesos históricos de suma importancia o a los pensamientos más íntimos de un personaje muy secundario, etc. Esta concepción de por sí muy amplia se diversifica todavía más al pasar a la etapa de la transmisión de este saber. El conocimiento profético puede, o no, ser divulgado a los demás y, si se decide tal divulgación, múltiples vías lo permiten. La primera y más común es recurrir al lenguaje, recurso que define una gran categoría de

oráculos, la de las profecías *discursivas*. Como todo discurso, la profecía así enunciada puede responder a varias circunstancias y características. En el género caballeresco, lo más usual es que intervenga un intermediario, el mago, capaz de alcanzar tal conocimiento y de transmitirlo a los demás personajes. El *Amadís de Gaula*, paradigma del género, tal y como lo conocemos hoy en la refundición de Garci Rodríguez de Montalvo de 1508, recurre evidentemente a este modelo particular de trascendencia.<sup>1</sup> La maga que lo encarna es la famosa Urganda la Desconocida, inspirada de la figura del sabio Merlín y antecedente de los demás magos de los posteriores libros del género caballeresco. En repetidas ocasiones, interviene en la narración para otorgar dotes a los protagonistas o informarles sobre su situación actual o futura.

Sin embargo, las profecías discursivas proferidas por Urganda no son los únicos oráculos de la obra. Otra categoría muy ampliamente representada en ella corresponde a las profecías que llamaré *materiales*: se trata de los oráculos que no son transmitidos a los personajes mediante el lenguaje, sino median-

---

<sup>1</sup> A continuación, cito el *Amadís de Gaula* por la edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid: Cátedra, 2008. Indicaré la procedencia de las citas entre corchetes, precisando los números de libro, capítulo y página.

te elementos concretos del universo intradieético, o sea, los objetos o seres de distintas índoles, cuya presencia textual, además de constituir un episodio en la trama de la obra, revela verdades ocultas o anuncia desarrollos futuros de los acontecimientos.<sup>2</sup> Estas profecías se integran al relato de modo más o menos estrecho. Desde el vínculo más flojo hasta el más esencial para la trama, parten de una simple observación, por parte del caballero, de un elemento exterior, como el paisaje, un animal, una característica de algún adversario, hasta llegar a algún don de parte de la maga que simboliza y/o anuncia una situación presente o futura del caballero, o a un adversario del héroe. Las armas de los caballeros suelen así revelar su pertenencia axiológica (buenos o malos) o su estado de ánimo; las marcas que presenta Esplandián en su cuerpo<sup>3</sup> constituyen otro ejemplo de esta categoría profética, aunque muy distinto: además de funcionar como señal del futuro estatuto de héroe del hijo de

Amadís, desempeñan un papel claramente oracular, pues revelarán su ascendencia, su propia identidad y la de su amada, Leonorina.<sup>4</sup>

Mi propósito en el presente trabajo es estudiar uno de los múltiples elementos que permiten la transmisión profética. Este elemento tiene la particularidad de constituir un recurso para las dos categorías de profecías que he distinguido, la discursiva y la material: quiero hablar del animal. Como se sabe, el simbolismo animal fue fundamental en la Edad Media, en particular con base en la boga de los bestiarios, que conocen un éxito generalizado en Europa, sobre todo en los siglos XIII y XIV. La difusión de este género puede aclarar algunos de los usos que la profecía hace de la figura animal. Pero es también el cruce entre la moda de los bestiarios y la tradición profética merliniana el que explica la importancia del animal en el discurso profético en general y en el del *Amadís* en particular. Por un lado, varios animales aparecen en la trama de la obra, para desempeñar a la vez un papel argumental y un papel profético, por lo que funcionan, pues, como profecías materiales: me referiré a ellos como *animales proféticos*. Por otro, en el campo de las profecías discursivas, Urganda formula varios de sus anuncios en claves animalísticas, o sea, según símbolos que dificultan sumamente su comprensión tanto para los receptores intradieéticos, como para el propio lector. Este tipo de profecía, derivado del estilo de Merlín y sumamente común

<sup>2</sup> Esta tipología básica se aleja, por tanto, de la que emplea Javier Roberto González, al distinguir las “profecías *formales*, a cargo de profetas conscientes de su condición de tales y que advertida y voluntariamente profetizan queriendo profetizar” y “las profecías materiales, en cambio, [que] consisten en palabras pronunciadas por personajes no profetas, quienes entienden decir apenas una opinión u observación inocente, sin las más mínimas conciencia ni voluntad de profetizar, y que sin embargo profetizan” (“Profetizar’ como acto de habla”, 228). Estas dos categorías, que prefiero denominar *profecías conscientes* y *profecías inconscientes*, pertenecen a la forma *discursiva* de la predicción, según mi terminología. Queda por precisar que el sueño profético puede ubicarse en la frontera entre mis dos grupos, según que el soñador sólo presencie una visión “muda” o que, a la mera visión, se añada alguna voz que complete la profecía mediante el lenguaje.

<sup>3</sup> En el caso de Esplandián, estas marcas proféticas son dobles y doblemente misteriosas, pues, al nacer el niño, Mabilia y la Donzella de Denamarcha “vieron que tenía debaxo de la teta derecha unas letras tan blancas como la nieve, y so la teta izquierda siete letras tan coloradas como brasas bivas; pero ni las unas ni las otras supieron leer, ni qué dezían, porque las blancas eran de latín muy oscuro, y las coloradas, en lenguaje griego muy cerrado” [III, 66, 1004]. Como veremos, la imposibilidad inicial de acceder a su sentido es típica del recurso profético tal como se plasma en el universo diegético del *Amadís*.

<sup>4</sup> Las marcas corporales de Esplandián cumplen así con todas las funciones que François Delpech señalaba en el uso literario de semejante signo particular: “la littérature épique et chevaleresque s’est emparée de ce motif [du signe royal], qu’elle a parfois démultiplié jusqu’à l’absurde, faisant de la marque de naissance, plus ou moins copiée sur le signe royal français, tout à la fois la préfiguration d’une destinée exceptionnelle, la preuve indubitable d’une origine (généralement princière) longtemps occultée et l’instrument d’une reconnaissance finale éclatante, selon les règles poétiques de l’*anagnorisis*” (“Les marques de naissance”, 38). Es de notar que, en cada caso, la marca de nacimiento revela un aspecto de la identidad o del destino del personaje y cumple, por tanto, una función profética.

en las obras que este mago protagoniza, como el *Baladro del sabio Merlín* en el ámbito hispánico, no es tan numeroso en el *Amadís*, ya que sólo contamos con tres ocurrencias suyas. Sin embargo, como explicaré a continuación, cada una de ellas adquiere una importancia capital dentro de la trama y, por tanto, dentro del conjunto profético global. Designaré estos vaticinios, basados en metáforas de animales, como *profecías animalísticas*. Analizando sucesivamente estos *animales proféticos* y *profecías animalísticas*, intentaré precisar ahora la función de estos animales en el conjunto oracular del *Amadís de Gaula*.

#### FUNCIONAMIENTO DE LOS ANIMALES PROFÉTICOS

En el género caballeresco, la mención de animales es frecuente, desde los caballos que montan los protagonistas, hasta los pájaros cuyo canto completa la descripción de un *locus amoenus*, pasando por las referencias comparativas y, más puntualmente, metafóricas. Entre tantas apariciones textuales, los animales que cumplen con un papel profético no destacan siempre de forma evidente o, si lo hacen, se reducen al estatuto de señal, sin adquirir la fuerza fatídica de la profecía, lo que explica que, a veces, sólo funcionen en el nivel de la lectura, y no en el de la acción intradiegetica. Sin embargo, esta limitación no les resta importancia en la economía narrativa. Estudiaré aquí ejemplos que corresponden a tres formas de oráculos transmitidos por la aparición de animales concretos en la trama: una se debe al comportamiento de los animales; la segunda a su mera descripción; la última al simbolismo que vehiculan.

La primera forma se puede ejemplificar con un episodio del libro II, en el capítulo 62, cuando, a continuación del combate entre Amadís y Ardán Canileo, el sobrino de éste, Madamán el Enbidioso, desafía a los caballeros de la corte y libra finalmente batalla contra don Bruneo de Bonamar. Ya rotas las lanzas, pasan a combatirse a pie y con espada, mien-

tras sus caballos, dejados libres, empiezan a imitar a sus dueños:

(1) Y cuando assí andavan en esta tan gran priessa que oís, acaeciô una estraña cosa por donde pareçe que en las animalias ay conocimiento de sus señores, que los cavallos, que sueltos en el campo quedaron, juntándose el uno con el otro, començaron entre sí una pelea de bocados y pernadas con tanta porfia y enemistad, que todos ellos eran mucho maravillados; y tanto duró que el cavallo de Madamán no lo pudiendo ya sofrir, fuyendo ante el otro saltó con gran miedo las cadenas de que el campo cercado stava, lo cual por buena señal tuvieron aquellos que la vitoria de la batalla a don Bruneo desseavan (II, 62, 883).

Y, efectivamente, don Bruneo gana el combate, despeñando incluso a su adversario por un acantilado, desenlace que recuerda también el salto del caballo por encima de las barreras del campo. El paralelo entre batallas animales y batallas humanas es un tópico heredado de la materia artúrica. Pensemos, por ejemplo, en la famosa batalla entre los dos dragones, el rojo y el blanco, que simbolizó y anunció la victoria de los bretones sobre los sajones, así como leemos en el *Baladro del sabio Merlín*: “ca este dragón blanco significa los sansones que vos metistes en la tierra; y el dragón bermejo significa los bretones, que son mal trechos del blanco” (LII, 18b).<sup>5</sup> La victoria del dragón rojo representa la del rey legítimo, tío del futuro Arturo, pero el sentido del combate de los dos monstruos se hace inteligible para sus espectadores sólo mediante la intervención de Merlín, que añade a la observación del suceso su interpretación simbólica, enriqueciéndola incluso con más profecías. La batalla amadisiana de los dos caballos constituye una derivación degradada de este antecedente. En vez de dragones, monstruos terribles que llegan fácilmente a simbolizar a héroes de la envergadura de reyes

<sup>5</sup> En el caso del *Baladro*, indico entre paréntesis el número de capítulo, la página y la columna de la cita.

o a linajes completos, sólo se tratan de caballos, animales más bien mansos, que sólo representan aquí a caballeros de segundo orden en la trama del libro. Además, su pelea es narrada más como una curiosidad que alimentó el interés de la batalla entre los dos caballeros que como un espectáculo grandioso en sí. Por fin, la interpretación de su lucha no pasa por la voz autorizada de un mago: el parecido entre las dos batallas, acentuado por el hecho de que el caballo es el animal más cercano al caballero y, por tanto, el más susceptible de representarlo, se queda en boca del narrador y sólo lleva a una impresión de *señal* favorable, por parte del público, pero nunca a la seguridad de una *profecía* ineludible.

Sin embargo, la pelea de estos caballos sí despierta entre los personajes una conciencia, aunque mínima, de su papel premonitorio. En otras ocasiones, al contrario, las connotaciones oraculares de los animales pasan totalmente desapercibidas por parte de los protagonistas y sólo el lector las puede interpretar como tales. Es el caso de un ejemplo de la segunda forma de animal profético que encontramos en la obra, la cual alcanza una fuerza de anuncio por la mera caracterización del animal. Este ejemplo pertenece al famoso episodio del endriago (III, 73). La descripción del monstruo, basada en sus cualidades guerreras, también constituye un anuncio de las dificultades con las que se encontrará Amadís para vencerlo, pero un anuncio *indirecto*, identificable por el lector, pero que el personaje no reconoce como profético:

(2) había conchas sobrepuestas unas sobre otras tan fuertes, que ninguna arma las podía passar, [...] un cuero negro como la pez, luziente, velloso, tan fuerte que ninguna arma las podía empeçer, con las cuales se cubría como lo fiziesse un hombre con un escudo. [...] y las uñas tan fuertes y tan grandes, que en el mundo podía ser cosa tan fuerte que entre ellas entrasse que luego no fuesse desfecha. [...] Toda su holganza era matar hombres y las otras animalias vivas (III, 73, 1133).

Como muestran estos fragmentos de la descripción, el endriago es más una máquina de guerra que una bestia, por horrible que sea. Las múltiples hipérbolos, del tipo “ninguna arma en el mundo podía...”, al mismo tiempo que subrayan la imposibilidad de vencerlo, adelantan el combate que lo va a oponer al héroe y acentúan el suspenso del lector respecto al desenlace de tal batalla. Recurriendo a la terminología de Roland Barthes, se podría decir que, mientras una descripción neutra funciona como un mero *informante*, esta descripción, que contiene una profecía indirecta, dirigida al solo receptor, funciona como un *indicio*, cuyo sentido se va a completar conforme avanza la trama y a hacerse visible retrospectivamente para el lector.<sup>6</sup>

Este episodio, central en la trama del *Amadís*, presenta una segunda faceta profética, también vinculada con el animal, pero basada ésta, no en su mera apariencia, sino en su simbolismo. Este monstruo tan espantoso, producto del incesto entre un cruel gigante y su hija, nace bajo los auspicios de diablos, que ordenan su concepción y luego profetizan sus maldades. Los tres demonios llevan a cabo su propósito bajo apariencias bien precisas, pues se presentan con, “el uno, figura de hombre y el otro, de león, y el tercero, de grifo” (III, 73, 1135), encarnaciones que simbolizan, a partir de las características que los bestiarios atribuyen a estas criaturas, los rasgos sobresalientes, físicos y morales, del endriago:

(3) El ídolo que era figura de hombre le dixo: “Tal convenía que fuesse, porque assí como sus cosas serán extrañas y maravillosas, assí conviene que lo sea él, specialmente en destruir los christianos que a nosotros procuran de destruir; y por esto yo le di de mi semejança en le hazer conforme al alvedrío de los hombres, de que todas las bestias careçen”. El otro

<sup>6</sup> “Los indicios tienen, pues, siempre significados implícitos; los informantes, por el contrario, no los tienen, al menos al nivel de la historia: son datos puros, inmediatamente significantes” (Barthes, “Introducción”, 16).

ídolo le dixo: “Pues yo quise dotarle de gran braveza y fortaleza, tal como los leones lo tenemos”. El otro dixo: “Yo le di alas y uñas y ligereza sobre cuantas animalias serán en el mundo” (III, 73, 1135-1136).

En este caso, una triple autoridad profética anuncia las futuras características del monstruo. La aparición de los demonios es también triple (tal como la del endriago, un ser híbrido que entrelaza rasgos humanos, animales y fantásticos) y permite resaltar, a la vez, la índole diabólica de estos profetas, en oposición a la maga Urganda, y la veracidad de sus anuncios, ya que ellos mismos poseen los rasgos que transmiten al endriago y que éste presentará al crecer. Esta profecía también revela el poder de destrucción del monstruo contra los cristianos. Con esta alusión, nos encontramos de nuevo con un tipo de *profecía indirecta*, ésta que, para el lector, anuncia sucesos que tocan a los protagonistas, sin que éstos sean conscientes de su existencia. El peligro que representa el endriago para los cristianos se refiere, en el discurso del diablo, a la asolación de la isla que provoca la huida de sus habitantes y su cambio de nombre, pues pasa a ser la Isla del Diablo. Pero, dentro de la estructura de las aventuras de Amadís, también alude al encuentro mortal que va a oponer al monstruo, fuerza del paganismo diabólico, con el héroe, entonces llamado Caballero de la Verde Espada y campeón del cristianismo: la relación profecía/cumplimiento que existe entre el vaticinio del demonio y el episodio del combate —a la vez vital y simbólico— entre el endriago y el protagonista sólo es accesible al entendimiento del lector, puesto que los personajes nunca llegan a conocer el discurso de los diablos.

Sin embargo, otros animales proféticos son empleados en la obra por su caracterización y/o su simbolismo, sin que su identificación como proféticos se limite sistemáticamente a la percepción del lector. Así, el simbolismo animal se utiliza en otro episodio esencial de la obra, el de la crianza del niño Esplandián, pero, en este caso, su relevancia se hace mucho

más explícita, tanto para el lector como para los protagonistas. En un primer momento, no obstante, la narración de las distintas amas empieza sin que se marque su carácter profético: la leona, la cabra, la oveja y la hermana del ermitaño aparecen sucesivamente en el relato (III, 66, 1006-1010), sin que mayor significación les sea dada por el narrador, más allá de la mansedumbre de la fiera ante el futuro héroe, rasgo folclórico frecuente en la literatura medieval.<sup>7</sup> A estas alturas del libro, el lector atento se puede fijar en este motivo de la crianza por animales e interpretarlo como un anuncio de las cualidades futuras del niño, según la tercera forma de oráculo que distinguí más arriba, o sea el oráculo basado en el simbolismo del animal. Sin embargo, ningún elemento textual explícita todavía este papel premonitorio de las amas, y menos aún para los protagonistas. Pero, tal profecía indirecta pasa, a continuación, a ser directa, pues Urganda narra, en una carta mandada al rey Lisuarte, la crianza maravillosa de Esplandián y la interpreta como un claro anuncio profético:

(4) el fermoso donzel criado de las tres amas desvariadas [...] es de alto linaje, y sabed, Rey, que de la leche de su primera ama será tan fuerte, tan bravo de coraçon, que a todos los valientes de su tiempo porná en sus fechos de armas gran escuridad. Y de la segunda ama será manso, mesurado, humildoso, y de buen talante, y sofrido más que otro hombre que en el mundo aya. Y de la criança de la su tercera ama será en gran manera sesudo y de gran entendimiento, muy católico, y de buenas palabras (III, 71, 1108).

<sup>7</sup> Así lo formula Alfonso X (*General Estoria. Primera parte*, 556): “el leon a por natura de seer piadoso al quise le omilla, e all omne que echa antel en tierra nol faze ningun mal” (*apud* Cacho Blecua, en *Amadís de Gaula*, 1007, nota 53). La mansedumbre milagrosa de una fiera y el amantamiento de un niño por una bestia salvaje como señal de un futuro extraordinario son dos motivos folclóricos retomados con frecuencia por los géneros hagiográfico y caballeresco. Sobre su utilización en el caso particular de Esplandián, justamente caracterizado como un caballero santo, véase el artículo de Paloma Gracia (“Tradición heroica” 140-145).

Dejando de lado a la cabra, la maga aclara las cualidades tradicionalmente atribuidas a cada animal y las transfiere al carácter de Esplandián. Este proceso corresponde a la interpretación de imágenes proféticas, generalmente a cargo del mago, único en entender su sentido, aunque no sea el autor del oráculo, sino un simple traductor.<sup>8</sup> La diferencia es que, aquí, no se trata de objetos, como en el caso de un libro o de un escudo, sino de seres vivos, animales, cuyo simbolismo procede de los bestiarios o incluso de las comparaciones populares: la fuerza del león, la mansedumbre de la oveja. En este pasaje de su carta, Urganda sólo interpreta la profecía indirecta de las amas, transformándola en profecía directa para los personajes, que no habían alcanzado antes el sentido oracular de esta presencia animal en torno al niño. Es este acceso directo al saber profético el que parece primar a continuación, pues, en los capítulos siguientes, los protagonistas se refieren repetidamente al futuro anunciado para Esplandián, pero lo hacen únicamente como profecía revelada por la maga, y no como vaticinio expresado por la simple presencia de los animales: “éste se llama Esplandián, y fue criado por grande aventura, y muy grandes cosas dél escribió Urganda al Rey de lo que dél será” (IV, 95, 1373).

Otra aparición animal también se encarga de anunciar las futuras hazañas del hijo de Amadís: se trata de la Gran Serpiente, a la vez nave y reptil fantástico con la que llega Urganda a la Ínsola Firme, a finales de la obra. En este caso, más que un simbolismo basado en la tradición de los bestiarios, es su caracterización imponente la que le permite desempeñar un papel profético. Su aparición llena de terror a los que la observan, como queda patente en su primera descripción, la cual sigue, de forma muy viva —y aterradora—, su movimiento de paulatino acercamiento hacia la tierra y, por tanto, hacia los personajes espectadores:

(5) Y vieron venir un humo por el agua más negro y más espantable que nunca vieran. Todos estuvieron quedos fasta saber qué cosa fuesse. Y dende a poco rato que el fumo se començó a esparzir, vieron en medio dél una serpiente mucho mayor que la mayor nao ni fusta del mundo, y traía tan grandes alas, que tomavan más espacio que una echadura de arco, y la cola enroscada hazía arriba, muy más alta que una gran torre. La cabeça y la boca y los dientes eran tan grandes, y los ojos tan espantables, que no había persona que la mirar osasse; y de rato en rato echava por las narizes aquel muy negro fumo, que fasta el cielo subía y de que se cubría todo (IV, 123, 1610).

Además de formar un cuadro que se repetirá en varias ocasiones, tanto en las últimas páginas del *Amadís*, como en las *Sergas*, la caracterización hiperbólica de esta serpiente o dragón sugiere una correspondencia con la hipérbole de las aventuras mismas de Esplandián, una relación que se confirma cuando Urganda predice que el futuro héroe será conocido como el Caballero de la Gran Serpiente y que ésta le servirá de guía en sus primeras aventuras (IV, 126, 1631-1632). Las últimas páginas de la obra ya presentan la realización de esta profecía, ya que, apenas armado caballero, Esplandián desaparece a bordo de la sierpe prodigiosa, con la que volverá a aparecer al iniciar las *Sergas*. Esta partida tan espectacular sirve, pues, también de profecía indirecta acerca de las proezas futuras del caballero, encarnadas por la maravilla de la Nave-Serpiente.

La gran mayoría de los animales proféticos presentes en el *Amadís* funcionan, por tanto, como *profecías indirectas*, o sea como indicios a los que el lector debe estar atento, ya que no las rodean fórmulas proféticas explícitas. En el caso de la profecía directa, la lectura de los acontecimientos posteriores aclara el sentido del oráculo, pero, en el caso de la profecía indirecta, es el propio estatuto de oráculo el que el desarrollo argumental va a revelar, además del sentido que conllevaba. Guardando en mente esta distinción, analizaré ahora las profecías animalísticas, todas directas y cuyo desafío es, pues, la comprensión del sentido.

<sup>8</sup> J. R. González (“‘Profetizar’ como acto de habla”, 234-235) estudia dos casos similares en el *Primaleón*, donde el mago no *informa* sobre sucesos futuros que su saber le permitió conocer, sino que *interpreta* un objeto que ya contiene el anuncio.

## FUNCIONAMIENTO DE LAS PROFECÍAS ANIMALÍSTICAS

La categoría de la profecía *discursiva* es muy amplia y sus expresiones son múltiples. Varían en función de la forma del anuncio (pronunciado, escrito —en una carta, en un padrón, etc.—, pronunciado o escrito en un sueño...), del autor (*profecías conscientes* y *profecías inconscientes*, autor adyuvante o adversario, autor cuya capacidad profética es reconocida o no, etc.) y de los recursos empleados. Entre estos recursos, podemos distinguir la narración explícita e inmediatamente comprensible (como es el caso de la profecía general sobre Amadís),<sup>9</sup> el enigma (por ejemplo, las contradicciones que encierran los anuncios de Urganda en I, 5)<sup>10</sup> y la narración metafórica (a la cual responden las profecías animalísticas). En este sentido, la escasez de las profecías animalísticas se puede interpretar como una prueba más de la riqueza estilística de Montalvo, quien logra hacer de cada profecía un nuevo juego con el lenguaje, sin aplicar indefinidamente las mismas recetas, ni adscribirse a una tradición profética única.<sup>11</sup>

Estas distintas formas de expresión de la profecía discursiva le permite evitar el principal peligro que

encierra el anuncio de los futuros episodios del libro, o sea revelar de antemano al lector la trama posterior y hacerle perder todo interés en su desarrollo. La profecía, “cápsula de acción futura” (González, “Función de las profecías”, 285), tiene que “trabaja[r] a la vez con el revelado y el velado, con la manifestación y la ocultación, con el anuncio de un qué pero el silencio de un cómo o un cuándo” (González, “‘Profetizar’ como acto de habla”, 228). El enigma o la metáfora son herramientas fundamentales para lograr este propósito, ya que, lejos de ser un mero resumen que arruine el placer de la lectura, hacen de la profecía un reto a la capacidad de desciframiento del lector y lo invitan a proseguir su lectura, con el fin de confirmar o infirmar sus interpretaciones. En el caso particular de las profecías animalísticas, podemos incluso suponer que el trasfondo cultural del lector de principios del siglo XVI, impregnado del simbolismo animal de los bestiarios, lo ayudaba a entender ciertas alusiones que escapan al lector moderno, el cual ha perdido la inmediatez de tales referencias.

Si, en un plano extradiagético, la profecía constituye un desafío al intelecto del lector, su funcionamiento intradiagético es muy distinto. Contrariamente a la visión decimonónica que concebía los libros de caballerías como una retahíla de aventuras sin orden ni sentido bien definidos, la crítica actual se ha esforzado en subrayar los elementos estructurantes de estas narraciones, entre los cuales destaca la profecía. A mi juicio, estos anuncios —me refiero, en particular, a las premoniciones de Urganda— permiten estructurar el *Amadís* en bloques de mayor o menor extensión, según la importancia argumental de los hechos vaticinados, que responden al esquema siguiente: 1) la maga pronuncia un primer oráculo; 2) los eventos narrados a continuación confirman la profecía, o inclusive la vuelven inteligible; 3) Urganda subraya la veracidad de su anuncio, confrontándolo con los hechos reales; 4) basándose en este primer éxito, da a conocer una nueva profecía. El argumento de la obra se presenta, pues, como una su-

<sup>9</sup> (6) “Dígo te de aquel que hallaste en el mar que será flor de los caballeros de su tiempo; éste hará estremecer los fuertes; éste comenzará todas las cosas y acabará a su honra en que los otros fallascieron; éste hará tales cosas que ninguno cuidaría que pudiesen ser comenzadas ni acabadas por cuerpo de hombre; éste hará los sobervios ser de buen talante; éste avrá crueza de corazón contra aquellos que se lo merecieren, y aún más te digo, que éste será el cavallero del mundo que más lealmente mantendrá amor y amará en tal lugar cual conviene a la su alta proeza; y sabe que viene de reyes de ambas parte” (I, 2, 255-256).

<sup>10</sup> (7) “La primera [merced] será cuando hizierdes una honra a un vuestro amigo, por donde será puesto en la mayor afrenta y peligro que fue puesto cavallero passados ha diez años” (I, 5, 283).

<sup>11</sup> Acerca de los sermones medievales, Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez señala que la repetición de las *similitudines* animales, para a la vez enseñar y deleitar a los fieles, demuestra una pobreza retórica de los sermones, mientras que los predicadores más ricos en recursos de toda índole, tienden a emplear menos las comparaciones con animales, al diversificar más su expresión (“Los Bestiarios”, 918).

cesión de núcleos circulares, que parten de una profecía para llegar a otra y avanzan mediante la tensión entre anuncio y realización del mismo. Una de las consecuencias de semejante esquema es que la maga gana, cada vez, más autoridad entre los receptores de sus profecías.

De por sí, la veracidad de las premoniciones casi no se cuestiona en el universo caballeresco: es un don cuya existencia es reconocida y los personajes aceptan sus veredictos, incluso sin entenderlos.<sup>12</sup> Sin embargo, el sometimiento de Urganda a estas pruebas repetidas le otorga, finalmente, un poder absoluto frente a la fe de sus receptores. Tal progresión se nota, por ejemplo, en la reacción de los protagonistas a una de sus últimas profecías, así referida por el narrador: “Cuando aquellos señores oyeron esto que Urganda dixo, todos callaron, que ninguno supo qué responder, porque, según las cosas passadas della dichas tan verdaderas avían salido, bien creyeron que assí aquella presente sería; y por esta causa, sin más le dezir, acordaron de cumplir lo que mandava, considerándolo por mejor” (IV, 133, 1755-1756). La confianza absoluta que inspira cancela toda veleidad de discutir sus palabras y alcanza, por consiguiente, la convicción y la acción inmediatas de su auditorio. Eloy R. González señalaba que “en el *Amadís*, a partir del Libro II [...] la oscuridad de las profecías aumenta considerablemente” (“Función de las profecías”, 285), y atribuye este cambio al interés de Montalvo por los juegos literarios que podían representar. Aunque en total acuerdo con esta interpretación, creo que, en el nivel intradieгético, esta complejidad mayor del discurso profético también se justifica por la progresión de la autoridad de Urganda: ya que su palabra ya no puede ser cuestionada, se permite una expresión más oscura, que sigue poniendo a prueba la confianza y el entendimiento de sus oyentes.

<sup>12</sup> Los casos de “criticismo profético”, según la fórmula de J. R. González (“‘Profetizar’ como acto de habla”, 238), son muy escasos. En este artículo (237-239), el crítico analiza dos ejemplos, sacados del *Primaleón*.

Las profecías animalísticas se ubican en esta complicación progresiva del discurso de la maga. De una oscuridad muy superior a los anuncios anteriores, se encuentran en el libro II y a finales del IV. A estas alturas, Urganda ya demostró su dominio de las artes adivinatorias y puede recurrir a intrincados símbolos animalísticos para expresar las dos profecías más importantes de la obra. Efectivamente, situadas en momentos claves de la trama, ambas conciernen a sucesos de gran amplitud y trascendencia, a la vez para los personajes afectados y para buena parte de la humanidad ficticia. El primer grupo reúne dos profecías que anuncian los acontecimientos de los libros III y IV, o sea: el antagonismo cada vez mayor entre Amadís y el rey Lisuarte, hasta su separación; la promesa de Lisuarte de casar a Oriana con el Patín, emperador romano; el rescate de la infanta por los caballeros aliados del héroe; la guerra entre, por un lado, Amadís y sus compañeros y, por otro, Lisuarte y los romanos; la revelación de los orígenes de Esplandián a su abuelo; el ataque del rey Arávigo y sus aliados contra Lisuarte; la ayuda que Amadís brinda a Lisuarte; la reconciliación final, que desembocará en el matrimonio de Amadís y Oriana. Urganda pronuncia la primera profecía sobre estas peripecias para la princesa, en la intimidad de su aposento, por lo cual se queda como anuncio casi secreto:

(8) En aquel tiempo que la gran cuita presente te será, y por ti muchas gentes de gran tristeza atormentados, saldrá el fuerte león con sus bestias, y de los sus grandes bramidos los tus aguardadores sombrados, serás dexada en las sus muy fuertes uñas; y el afamado león derribará de la tu cabeça la alta corona que más no será tuya. Y el león fambriento será de la tu carne apoderado, assí que la meterá en las sus cuevas, con que la ravisosa fambre amansada será. Agora, mi buena fija, mira lo que farás, que esto assí ha de venir (II, 60, 855-856).

La segunda profecía sobre el mismo tema se encuentra casi a continuación, pero, esta vez, es pú-



blica, pues Urganda la pronuncia frente a Lisuarte y a toda su corte reunida:

(9) Contienda se levantará entre el gran culebro y el fuerte león, en que muchas animalias bravas ayuntadas serán. Grande ira y saña les sobreverná, assí que muchas dellas la cruel muerte padescerán. Ferido será el gran raposo romano de la uña del fuerte león y cruelmente despedaçada la su pel[l]eja, por donde la parte del gran culebro será en gran cuita. Aquella sazón la oveja mansa cubierta de lana negra entre ellos será puesta, y con la su grande humildad y amorosos falagos amansará la rigorosa braveza de sus fuertes coraçones y apartará a unos de los otros. Mas luego descendirán los lobos fambrientos de las ásperas montañas contra el gran culebro, y seyendo dellos vencido con todas sus animalias, encerrado será en una de las sus cuevas. Y el tierno unicornio, poniendo la su boca en las orejas del fuerte león, con los sus bramidos le fará del gran sueño despertar, y faziéndole tomar consigo algunas de las sus bravas animalias, con passo muy apressurado será en el socorro del gran culebro puesto, y fallarlo ha mordido y adentellado de los fambrientos lobos, assí que mucha de la su sangre por entre las sus fuertes conchas derramada será. Y sacándolo de las sus ravisas bocas, todos los lobos serán despedaçados y maltrechos. Y seyendo restituida la vida del gran culebro, lançando de sus entrañas toda la su ponçoña, consentirá ser puesta en las crueles uñas del león la blanca cervatilla, que en la temerosa selva dando contre el cielo los piadosos balidos estará retraída. Agora, buen Rey, fazlo escribir que assí todo averná (II, 60, 857-859).

El segundo grupo de profecías que nos interesa corresponde a los vaticinios que concluyen las aventuras de Amadís y anuncian las de su hijo Esplandián. Se ubican, pues, en el momento bisagra que articula el *Amadís de Gaula* con su continuación, las *Sergas de Esplandián*. Urganda acaba, además, de demostrar la veracidad de su profecía animalística anterior y puede recurrir, de nuevo, a una narración metafórica similar para predecir la lucha que entablará el caballero novel contra los turcos, para defender el Imperio constanti-

nopolitano, del cual heredará, al desposar a la infanta Leonorina. Todos estos sucesos aparecen de forma semi-oculta en la siguiente profecía:

(10) Y aquel gran encendimiento y ardor que hasta allí [el espíritu de Esplandián] ha posseído traspasará sus entrañas de tanto fuego [por el amor], que nunca será amatado hasta que las grandes nuvas de los cuervos marinos passen de la parte de Oriente por encima de las bravas ondas de la mar, y pongan en tan gran estrechura al gran aguilocho que ahún en el su estrecho alvergue guarescer no se atreva; y el orgulloso falcón neblí, máspreciado y hermoso que todas las caçadoras aves, junte a ssí muchos de su linaje y otras aves que lo no son, y vengán en su socorro y faga tan gran destrucción en los marinos cuervos que todo aquel campo quede cubierto de su pluma y muchos dellos perezcan con sus muy agudas uñas, y otros sean afogados en el agua donde de[l] fuerte neblí y de los suyos serán alcançados. Entonces el gran aguilocho sacará la mayor parte de sus entrañas y ponerla ha en las agudas uñas del su ayudador, con que le hará perder y cessar aquella ravisas hambre que de gran tiempo muy atormentado le ha tenido; ya haziéndole poseedor de todas sus selvas y grandes montañas, será retraído en el alcándara del árbol de la santa huerta (IV, 126, 1632-1633).

Como se nota en cada caso, estas tres profecías resultan totalmente incomprensibles para los personajes y para el lector que descubre el texto por primera vez. Es sólo retrospectivamente que las metáforas se vuelven inteligibles, a la luz de los acontecimientos posteriores de la trama: “pocos lo entenderán hasta que fuere pasado” (*Baladro*, LI, 18b), como había advertido el propio Merlín. Este rasgo subraya un aspecto importante de la profecía, comprobable en varias ocasiones en el *Amadís*: el ser “ante todo un acto de conocimiento del propio profeta, y sólo secundaria y ocasionalmente una comunicación o información de ese conocimiento a otra persona” (González, “‘Profetizar’ como acto de habla”, 244-245). En nuestro texto, Urganda sabe, pero no trasmite su saber: sólo

indica que este saber existe, sin hacerlo inteligible a los demás. Aunque de acceso aparentemente mucho más fácil, la aparición de animales proféticos también encerraba un obstáculo similar, sólo que, en este caso, el profeta reticente era el propio narrador. Los personajes que los observan no toman conciencia de su estatuto de profecía material, a menos que la maga les señale su sentido oculto. Pero, las más de las veces, los casos de animales proféticos constituyen oráculos que se dirigen al lector atento, más que a los propios protagonistas de la obra, sin, por eso, perder su papel estructurante.

Las profecías animalísticas que aparecen en el *Amadís* (citas 8, 9 y 10) se caracterizan, como ya apunté, por su oscuridad, típica de la tradición de las profecías merlinianas de la cual provienen.<sup>13</sup> El personaje de Merlín, de origen, a la vez, folclórico y literario, se debe en gran parte, en la forma en la que lo conocemos, a la obra de Geoffrey de Monmouth, en particular su *Historia Regum Britanniae* (1135) y las *Prophetiae Merlini* (1134) que su autor desprendió de la extensa narración pseudo-historiográfica que estaba componiendo y que circularon de modo autónomo.<sup>14</sup> Es también Monmouth quien elabora un nuevo sistema de codificación profética, distinto a los preexistentes, como el estilo sibiliano, hasta ahora el más difundido en la literatura profética occidental. La responsabilidad del autor galés en la creación del estilo característico de los anuncios atribuidos a Merlín explica que se designen también como ‘profecía galfridiana’. Este nuevo sistema profético se nutre de una multiplicidad de fuentes: “El reino animal, el vegetal y el mineral, la geografía y la astronomía se emplean, por lo tanto, para construir un paisaje ale-

górico en el que el futuro se proyecta y se ilumina. El carácter de las profecías se adecúa sin dificultad a ese panorama multiforme” (Gimeno Casalduero, “Profecía medieval”, 75). Esta cita subraya dos elementos característicos de la profecía merliniana: una variedad de símbolos similar a los de los futuros bestiarios (que no sólo estudiaron los animales, sino también elementos vegetales y minerales) y la concepción del lenguaje como disfraz del contenido profético. Sin embargo, la noción de ‘alegoría’ empleada por Gimeno Casalduero no resulta del todo adecuada. En las profecías galfridianas, los animales y demás realidades de la naturaleza no aluden a conceptos abstractos, a diferencia de lo que pasa con las presentaciones de los bestiarios, donde cada animal llega a representar algún vicio o virtud. En el lenguaje merliniano, el animal no desempeña una función alegórica, sino, lo que es muy distinto, una función simbólica: remite a una figura concreta e individual, y no a una noción abstracta y/o múltiple. Su propósito es servir de máscara, capaz de ocultar a un personaje único y bien definido, y de contribuir, mediante este recurso, a la *obscuritas* típica de la literatura profética.<sup>15</sup>

La profecía merliniana, caracterizada por este uso simbólico de la metáfora animalística, empieza a difundirse en la literatura castellana a partir de la segunda mitad del siglo XIV, primero en obras de índole historiográfica como el *Poema de Alfonso XI* de Rodrigo Yáñez o la *Crónica del rey don Pedro* de Pero de Ayala. En el campo novelesco, el *Baladro del sabio Merlín*, traducción de la *Suite du Merlin* francesa,<sup>16</sup> representa el primer ejemplo de la adopción de tal

<sup>13</sup> Sobre este tipo de profecía, véase Gimeno Casalduero, “Profecía medieval”, 74-77.

<sup>14</sup> La tercera obra atribuida a Monmouth, la *Vita Merlini* (1148), aunque totalmente dedicada al personaje del profeta, conoció, con toda probabilidad, una difusión muy restringida en la Edad Media, como parece indicar el único manuscrito que se ha conservado de ella.

<sup>15</sup> Sobre la originalidad de las profecías galfridianas y su peculiar funcionamiento simbólico, véase el capítulo 2, “The Source of *The Book of Merlin*”, en Rupert Taylor, *The Political Prophecy in England*, 25-47.

<sup>16</sup> La *Suite du Merlin* está fechada entre 1230 y 1240. En cuanto a su traducción peninsular, su fecha es muy dudosa, puesto que se inserta en la larga polémica en torno a la prioridad portuguesa o castellana de las primeras traducciones ibéricas de la literatura artúrica. Según los partidarios de la primera, como Ivo Castro, esta traducción podría remontar hasta la segunda mitad

recurso literario en el ámbito peninsular. Una muestra de sus profecías puede indicarnos el camino que recurrió el modelo hasta llegar a nuestra obra:

Despues desto, verna el puerco montes, e porna el pueblo con mal señorío, Claudio cercara y erguirá el leon que por muchas batallas cansara el puerco montes, e a la cima barajara el leon con el reyno, e passara por como las cuestas de los altos hombres. E sobreverna el toro a la batalla, y sera el leon en el diestro pie, mas quebrantara sus cuernos en los muros de Veina; la raposa devengara el leon, pues que comella ha toda con sus dientes a la culebra de lindo colin; e mostrarse ha a muchos dragones, e por espantoso poderio despeçarse han uno a otro (Profecía, 21b-22a).

Como en las profecías del *Amadís*, el vaticinio se basa en el simbolismo animal para aludir a grandes hechos, batallas, sucesiones y venganzas. Sin embargo, se desprende de este ejemplo un esoterismo muy superior al de las profecías animalísticas que presenta la obra de Montalvo: el mago pocas veces llega a explicar su oráculo, e incluso nunca, cuando se trata de profecías que no se realizan dentro de la trama del *Baladro*, sino que conciernen al mundo exterior a la ficción. Al contrario, “en el *Amadís* las profecías tienen un carácter estrictamente literario: son nítidas alegorías compuestas en lengua pseudo-críptica, que sólo se vinculan con los acontecimientos de la trama” (González, “Función de las profecías”, 283). Haciendo caso omiso, nuevamente, de la confusión con el recurso de la alegoría, encontramos en este juicio un concepto clave para entender el funcionamiento de la profecía amadisiana animalística, el de ‘pseudo-crípticismo’: los oráculos siguen recurriendo al simbolismo animal y a las demás herramientas de la *obscuritas*, pero ganan en claridad, pues los eventos que anuncian acaban realizándose frente al lector, a lo largo del desarrollo de la trama. Se opera, pues, una

exacerbación del trabajo de ocultamiento que describía Isabelle Rousseau acerca de los textos proféticos del *Baladro* que tomaban como base sucesos históricos reales, pero obstaculizando su identificación mediante una expresión sumamente impenetrable:

cet hermétisme n’est qu’apparent. En effet, il est le résultat d’un travail de cryptage sur des choses déjà existantes, et que le prophète s’arrange toujours à rendre identifiables. Ce texte apparemment obscur et revendiqué comme tel est en réalité fait pour être compris, raison pour laquelle un certain nombre de procédés sont mis en œuvre pour faciliter son décodage (“Prophétie et réécriture”, 182).

La *obscuritas* sigue siendo la base del juego profético —juego que aspira a su propia elucidación, como indica el concepto de profecía pseudo-críptica—, y las figuras animales desempeñan un papel primordial en la creación de estos enigmas. A diferencia de la alegoría, que consiste en facilitar la comprensión de un concepto complejo, mediante una materialización de sus características,<sup>17</sup> la metáfora animal sirve aquí para oscurecer la expresión: la materialización ya no aclara el sentido, sino que oculta la identidad de los personajes y la realidad de sus acciones. Este proceso de ocultamiento se refuerza mediante su trabazón con perífrasis, reticencias y dobles sentidos, pero también por el uso del simbolismo animal. Por una parte, la comprensión de estas profecías exige un conocimiento de esta tradición simbólica;<sup>18</sup> por

<sup>17</sup> Esta funcionalidad normal de la alegoría es la que apunta, por ejemplo, M. A. Sánchez Sánchez acerca de los sermones medievales: “Como modo de adoctrinamiento, parece claro que el ejemplo de los animales sirve de un lado para autorizar las afirmaciones del predicador y de otro para situarlas en un nivel más comprensible para los oyentes” (“Los Bestiarios”, 918, el subrayado es mío). La meta retórica de las profecías animalísticas es, por tanto, opuesta a la de la predicación.

<sup>18</sup> E. R. González (“Función de las profecías”, 287-288) indica así unos rasgos tradicionales de los animales evocados en la profecía [9] y que facilitan la identificación con los personajes aludidos, tal como el raposo, símbolo del carácter mañoso y, por

del siglo XIII, es decir, muy poco tiempo después de la composición del original francés.

otra, dentro de este conocimiento, el lector debe ser capaz de distinguir los valores en juego en tal o cual aparición textual del animal, pues este simbolismo es múltiple y un mismo animal puede llegar a evocar conceptos antagónicos, lo cual dificulta la identificación del personaje así aludido.<sup>19</sup> Montalvo aprovecha estas anfibologías para mezclar —en particular en los ejemplos (8) y (9)— la metáfora animal con el juego literario de la *profecía engañosa*:<sup>20</sup> la figura del león, fiera cruel y peligrosa, conduce a los oyentes a malinterpretar las palabras de la maga, quien se refería, en realidad, al rey de los animales por los símbolos de fuerza y valor que conlleva, una manera de aludir a Amadís, mejor caballero del mundo. Oriana se asusta, cuando, de hecho, el oráculo exige un desciframiento positivo, como insinúa la propia Urganda: “de las cosas encubiertas muchas veces las personas temen aquello que de alegrarse devían” (II, 60, 856). Por tanto, la necesidad de tales competencias dificulta la labor de exegeta del lector, pero también la recepción intradiegetica de estas profecías.

Efectivamente, la reacción inmediata de los personajes, al escuchar las profecías animalísticas de Urganda es la incompreensión. Así, después de escuchar la profecía (9), Lisuarte confiesa su perplejidad: “El Rey dixo que así lo faría [poner el oráculo por escrito], pero que por entonces no entendía dello nada”

---

tanto, del Patín, o la cervatilla, imagen de la inocencia femenina, asociada aquí con Oriana, etc.

<sup>19</sup> Javier Guijarro Ceballos muestra, por ejemplo, cómo el caballero cristiano pudo llegar a ser comparado con un diablo, figura en apariencia drásticamente opuesta, pero que permite evocar la fuerza indomable del héroe (“Notas”, 128-132).

<sup>20</sup> E. R. González estudia varios ejemplos de esta dinámica textual de la “falsa profecía”, que así describe: “La profecía se basa en la verdad entreverada que conduce al lector [y al personaje, añadiría yo] a hacer suposiciones erróneas. Todo se cumple, pero no como parecía que iba a cumplirse” (“Función de las profecías”, 286). El recurso estimula así el interés del lector, retado a descifrar el enigma del oráculo. Quizás pueda resultar confuso el término de “falsa profecía”, pues estos ejemplos corresponden sin duda a verdaderas profecías: de allí mi preferencia por la expresión “profecía engañosa”.

(II, 60, 859). Más aún, la maga regaña a Amadís, cuando éste, en vez de sólo aceptar la profecía, intenta entenderla: “Y Urganda miró a Amadís, y viole estar pensando, y díxole: —Amadís, ¿qué piensas en lo que nada te aprovecha?” (II, 60, 859). Casi un siglo después, Cervantes parodia la profecía animalística, al integrarla entre las burlas de don Fernando y sus compañeros: “[Su aventura] se acabará cuando el furibundo león manchado con la blanca paloma toboquina yoguieren en uno, ya después de humilladas las altas cervices al blando yugo matrimoñesco; de cuyo inaudito consorcio saldrán a la luz del orbe los bravos cachorros, que imitarán las rumpantes garras del valeroso padre” (Cervantes, *Don Quijote*, I, 46, 555). La imitación degradada de las perífrasis de los magos subraya precisamente la falsedad de tal estilo críptico, pues don Quijote entiende de inmediato el sentido de la profecía fingida de los burladores: “Quedó don Quijote consolado con la escuchada profecía, porque luego coligió de todo en todo la significación de ella, y vio que le prometían el verse ayuntado en santo y debido matrimonio con su querida Dulcinea del Toboso, de cuyo felice vientre saldrían los cachorros, que eran sus hijos, para gloria perpetua de la Mancha” (Cervantes, *Don Quijote*, I, 46, 556. El subrayado es mío.). En la obra cervantina, por lo tanto, el simbolismo animal ha adquirido una transparencia que vuelve ridículos los intentos por seguir fingiendo el esoterismo original del recurso. Si, en el *Amadís*, éste ha empezado a perderse, en comparación con la tradición merliniana a su llegada en la península, sigue, sin embargo, suficientemente fuerte como para provocar el desconcierto de los personajes, en una actitud opuesta a la del Caballero de la Triste Figura.

Para disminuir el misterio que representan las *verba figurata* de las profecías animalísticas, el argumento de la obra proporciona explicaciones parciales, mediante lo que llamaré *profecías paralelas* o *anafóricas*: éstas anuncian, repitiéndolos, los mismos eventos que la profecía animalística, pero sin recurrir al estilo galfridiano, lo que permite una

comprensión mayor del oráculo por los personajes. Una de ellas corresponde al sueño profético que tiene Mabilia en el libro III y que cuenta a Oriana en los siguientes términos:

(11) Señora, agora es suelto [aclarado] un sueño que esta noche soñava, que es que me parecía que estábamos metidas en una cámara muy cerrada, y oíamos de fuera muy gran ruido, así que nos ponía en pavor. Y el vuestro caballero 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 en una muy alta torre a maravilla y dezia: “Vos estad en esta torre y no temáis de ninguno”; y a esta sazón desperté. Y por esto, señora, mi corazón es mucho esforçado, y el vos acorrerá (III, 77, 1223).

El sueño pone directamente en escena a los personajes. El único símbolo al que se recurre es el espacio de la cámara cerrada para representar el aprieto en el que se encuentra la princesa. La mención, por parte de la reina Sardamira, del Caballero de la Verde Spada o Caballero del Enano, en quien piensan reconocer a Amadís, acaba de aclarar el contenido del sueño. Aunque mucho menos completo y detallado que la profecía animalística de Urganda (no se explicita cuál es el peligro, no se precisan las diferentes peripecias, no se alude al matrimonio final de los héroes), este sueño, por su carácter más inteligible, da más elementos a Oriana y a su compañera e, incluso, corrige la profecía engañosa (8), revelando el desenlace positivo de los sucesos para la infanta, cuya reacción tranquilizada contrasta con el temor que había provocado en ella el oráculo de Urganda.

Sin embargo, esta profecía paralela sólo aclara una porción de la profecía animalística de Urganda, y eso sólo de forma esquemática. La verdadera aclaración de su sentido se transmite, poco a poco, mediante el relato de los acontecimientos que anunciaba y, sobre todo, gracias a la “explicación de texto” que proporciona la maga acerca del oráculo (8), a finales de la

obra, como cierre estructural del círculo concerniente a la enemistad de Amadís y Lisuarte, y antes de pronunciar la profecía (10), apertura del círculo dedicado a las aventuras de Esplandián:

(12) vos dixе cómo el león de la Ínsola Dudada avía de salir de sus cuevas, y de sus grandes bramidos se espantarían vuestros aguardadores, así que él se apoderaría de las vuestras carnes, con las cuales daría a su gran hambre descanso; pues esto claro se deve conocer, que este vuestro marido muy más fuerte y más bravo que ningún león salió desta ínsola que con mucha razón Dudada se puede llamar, donde tantas cuevas y tan escondidas tiene; y con sus fuerças y grandes bozes fue la flota de los romanos que vos aguardavan desbaratada y destroçada, así que vos dexaron en sus fuertes braços, y se apoderó de essas vuestras carnes, como todos vieron, sin las cuales nunca su ravisosa hambre se pudiera contentar ni hartar. Y así conoceréis que en todo os dixе verdad (IV, 126, 1629).

La explicación de la profecía anterior se hace, pues, en tres momentos: primero, Urganda resume el oráculo en cuestión; luego, establece un vínculo entre unos símbolos y sus referentes reales, pero sin renunciar a las imágenes del discurso galfridiano (Amadís, por la fuerza y el valor que lo caracterizan, sigue siendo un león, pero ahora el animal funciona como metáfora comprensible del caballero, y ya no como símbolo esotérico: el cambio de recurso retórico deja así posible el uso de atributos animales, como la “ravisosa hambre”, para referirse al caballero); por fin, la maga insiste, como ya analicé, sobre la veracidad de su anuncio y, por tanto, sobre su fiabilidad como profetisa.

El esquema completo en el que se insertan las profecías animalísticas sería entonces el siguiente: una profecía inicial / una interpretación inicial generalmente errónea / una profecía paralela o anafórica / una segunda interpretación más certera / la verificación de las profecías / la recapitulación, por parte de la maga, de los sucesos y de su relación con el vaticinio

nio inicial / una nueva profecía. La repetición de este ciclo en torno a la trayectoria de Esplandián, iniciada con el oráculo (10), confirma el papel estructurante de estas complejísimas profecías. No voy a analizar en detalle su desarrollo textual, ya que me limito en este trabajo al *Amadís de Gaula*. Indicaré solamente unos puntos en común con el tratamiento de las profecías (8) y (9), así como los que alejan este nuevo ciclo profético del anterior. Al presentar una complejidad simbólica muy parecida, no es de extrañar que los personajes reaccionen de un modo similar, o sea, con perplejidad, frente a un discurso del que no entienden el sentido. Sin embargo, al concluirse el libro IV y, con él, la obra, la profecía no conoce desarrollos inmediatos. En la primera mitad de las *Sergas*, las proezas de Esplandián confirman la predicción de Urganda relativa a sus cualidades, heredadas de sus tres amas, pero todavía no se cumple la profecía final y, por tanto, ésta sigue ininteligible. En este momento de la trama, o por voluntad del autor de recordar una profecía ya muy lejana —e incluso externa al argumento de las solas *Sergas*—, o siguiendo el esquema de la *profecía paralela*, que viene a repetir un oráculo ya enunciado, encontramos una reformulación de la profecía de Urganda, esta vez como inscripción en una tabla atribuida a Júpiter y también en claves animalísticas:

(13) En el venidero tiempo, que el de mi gran saber será perdido y el siervo de la sierva aquí sepultado y a la vida restituido por quien la muerte padece, las grecianas ovejas, que de otra más estraña yerva fueron gobernadas, serán costreñidas y en gran tribulación por los hambrientos lobos marinos, que dellos gran parte de la ancha mar será cubierta; encerradas serán en su gran selva y muchas muertas y despeçadas, assí que su pastor, perdida toda esperança, con grande angustia llorará su des[as]trada fin. Mas en esta sazón el fijo del león bravo acudirá, y faziendo muy cruel destrucción quitará el poder y mando al gran pastor, y gozarán de las telas de su corazón sus fieros dientes y agudas uñas, y sus ovejas quedarán por gobierno

dél y de las bravas compañías suyas. Entonces la engañosa y gran serpiente, el cuchillo encantado y esta muy alta roca en la fonda mar para siempre serán fundidas (XC, 496).<sup>21</sup>

Aunque los animales empleados no son los mismos que en la profecía (10), la correspondencia entre los dos oráculos es muy fácil de establecer, más aún cuando los sucesos posteriores habrán aclarado su sentido: Esplandián se identifica con el “falcón neblí” y el “fijo del león bravo”, el emperador de Constantinopla con el “aquilicho” y el “pastor”, los turcos con los “cuervos marinos” y los “lobos marinos”, etc. Esta segunda profecía responde, pues, al mismo estilo pseudo-críptico que la primera. Por tanto, cuando los protagonistas la descubren, su reacción es también de incompreensión. La relación entre la primera profecía y su profecía paralela se aleja así de la que existía entre las profecías (8) y (11): la segunda ya no aclara la primera, sino que profundiza su misterio, al repetir el anuncio mediante otra narración animalística. Por fin, parece perfilarse un cierre del círculo profético mediante la explicación de la maga, encargada de dilucidar las palabras de un Júpiter desaparecido (CXIX, 630). Sin embargo, la impresión de volver a encontrar la estructura conocida queda frustrada, al ser raptada Urganda, antes de haber aclarado la inscripción (CXX, 632-636). Tanto el cambio de expresión de la profecía paralela, como la imposibilidad de alcanzar una explicación del oráculo, crean, por consiguiente, en las *Sergas*, una nueva gradación en la complejidad del sistema profético relativo a los animales: la incompreensión inicial parece deber perpetuarse, quizás como una señal más de la ideología de la cruzada, aquí desarrollada por Montalvo, que, sin querer oponerse frontalmente a la magia representada por Urganda, prefiere hacerla a un lado poco

<sup>21</sup> Cito las *Sergas* por la edición de Carlos Sainz de la Maza, precisando los números de capítulo y página. Sobre la relación entre estas dos profecías y su significación ideológica, véase González, “Profecía mesiánica”, 126-128.

a poco, presentándola como vulnerable y, finalmente, prescindible.

La relación entre el discurso profético del *Amadís* y el mundo animal es mucho más compleja de lo que podía dejar pensar una primera lectura. Tanto en la vertiente del animal profético como en la de la profecía animalística, la figura animal de función profética presenta un carácter paradójico: su aparición responde a la evidencia y a la sencillez del animal concreto, pero, al mismo tiempo, revela una reticencia crónica ante el desciframiento de su sentido simbólico. Esta apariencia pseudo-críptica constituye una indicación sobre la ideología profética que dirige el desarrollo de la obra. En el *Amadís de Gaula*, a diferencia de lo que ocurre en el *Palmerín de Olivia* o en el *Primaleón*, donde el futuro se revela al personaje para ayudarlo en su acción, el universo ficticio está dominado por una Providencia impenetrable, que impone sus valedictos a los personajes sin permitirles la comprensión de su propio destino.<sup>22</sup> El animal participa de la opacidad de la expresión providencial, sea por no declarar su estatuto de señal profética, sea por obstaculizar el desciframiento de la profecía discursiva. Sin embargo, y quizás paradójicamente, la presencia del simbolismo animal, responsable en gran medida de la oscuridad de estas profecías, también les otorga una expresión más viva y poética. Por su ineluctabilidad, la palabra profética es una palabra creadora, pues crea el acontecimiento mismo que está anunciando (González, “‘Profetizar’ como acto de habla”, 244-248). Por tanto, al recurrir al simbolismo animal, las profecías que analizamos aquí suponen, a la vez, la creación de su referente efectivo dentro del universo

intradiegético de la obra y la creación de un mundo paralelo, protagonizado por figuras animales, un mundo imaginario dentro del propio mundo ficticio. El recurso animalístico otorga así al discurso profético mayor belleza y profundidad, al mismo tiempo que viene a coronar el juego exegético que se establece entre la obra y su lector.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Baladro del sabio Merlín, Libros de caballerías. Primera parte: ciclo artúrico*, ed. de Adolfo Bonilla y San Martín, Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1907.
- BARTHES, ROLAND, “Introducción al análisis estructural del relato”, en *Análisis estructural del relato*, tr. de Beatriz Dorriots, México: Premiá, 1988, 7-38.
- CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed., introducción y notas de Luis Andrés Murillo, Madrid: Castalia, 2003 [1ª ed., 1978].
- DELPECH, FRANÇOIS, “Les marques de naissance: physiognomie, signature magique et charisme souverain”, en Augustin Redondo (ed.), *Le corps dans la société espagnole des XVIIe et XVIIIe siècles. Colloque International (Sorbonne, 5-8 octobre 1988)*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1990, 27-49.
- GIMENO CASALDUERO, JOAQUÍN, “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20:1, 1971, 64-89.
- GONZÁLEZ, ELOY R., “Función de las profecías en el *Amadís de Gaula*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 31:2, 1982, 282-291.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO, “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, 18, 1998, 107-158.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO, “‘Profetizar’ como acto de habla en los libros de caballerías (A propósi-

<sup>22</sup> Según J. R. González, “en el primer caso [el del *Amadís*] hay manifestación de una Providencia potente ante un destinatario pasivo que acepta lo que no entiende y sólo espera que se cumpla para comprender; en el segundo [el del *Palmerín* y del *Primaleón*] hay la comunicación efectiva de un contenido mediante una exhortación que involucra al destinatario no ya como pasivo oyente, sino como activo coejecutor de los planes que la Providencia le reserva y que amorosamente le hace saber para mejor guiarlo en su acción” (“‘Profetizar’ como acto de habla”, 243).

- to de los discursos proféticos del *Primaleón*”, *Moenia*, 8, 2002, 223-249.
- GRACIA, PALOMA, “Tradición heroica y eremítica en el origen de Esplandián”, *Revista de Filología Española*, 72, 1992, 133-148.
- GUIJARRO CEBALLOS, JAVIER, “Notas sobre las comparaciones animalísticas en la descripción del combate de los libros de caballerías. La ira del caballero cristiano”, en Rafael Beltrán (ed.), *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, València: Universitat de València, 1998, 115-135.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula*, 2 tomos, ed. de Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid: Cátedra, 2008.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Sergas de Esplandián*, ed., introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, Madrid: Castalia, 2003.
- ROUSSEAU, ISABELLE, “Prophétie et réécriture de l’histoire dans les vaticinations de Merlin à Maître Antoine”, en Augustin Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, 175-190.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, MANUEL AMBROSIO, “Los Bestiarios en la predicación castellana medieval”, en María Isabel Toro Pascua (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*, t. 2, Salamanca: Biblioteca Española del Siglo xv-Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, 915-921.
- TAYLOR, RUPERT, *The Political Prophecy in England*, New York: The Columbia University Press, 1911 [reproducción facsimilar por Kessinger Publishing, s. f.].