



**HAL**  
open science

## ”“La fe del mundo es faltada”: funcionamiento y límites del sistema profético del Palmerín de Olivia”

Pénélope Cartelet

### ► To cite this version:

Pénélope Cartelet. ”“La fe del mundo es faltada”: funcionamiento y límites del sistema profético del Palmerín de Olivia”. Aurelio González et al. Palmerín y sus libros: 500 años, El Colegio de México, pp.81-106, 2013, 978-607-462-447-2. 10.2307/j.ctvhn0b9f.7 . hal-04392828

**HAL Id: hal-04392828**

**<https://hal.science/hal-04392828v1>**

Submitted on 14 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Chapter Title: “LA FE DEL MUNDO ES FALTADA”: FUNCIONAMIENTO Y LÍMITES DEL SISTEMA PROFÉTICO DEL PALMERÍN DE OLIVIA

Chapter Author(s): Penélope Cartelet

Book Title: Palmerín y sus libros

Book Subtitle: 500 años

Book Editor(s): Aurelio González, Axayácatl Campos García Rojas, Karla Xiomara Luna Mariscal and Carlos Rubio Pacho

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn0b9f.7>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



*El Colegio de Mexico* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Palmerín y sus libros*

JSTOR

“LA FE DEL MUNDO ES FALTADA”:  
FUNCIONAMIENTO Y LÍMITES DEL SISTEMA  
PROFÉTICO DEL *PALMERÍN DE OLIVIA*

*Penélope Cartelet*  
El Colegio de México

Entre los rasgos imprescindibles del género caballeresco, se encuentra sin lugar a dudas la presencia de la maravilla, factor primordial del éxito de estas obras y fuente inagotable de recursos novelescos: magia, encantamientos, animales fabulosos, personajes misteriosos, etcétera. Uno de estos recursos resulta particularmente complejo en cuanto a las funciones que puede desempeñar en aquellos mundos ficticios: quiero hablar de las profecías. Paréntesis estilísticamente reconocibles, concentran *in nuce* el incansable desarrollo de estas narraciones tan extensas, proponiendo al lector un plan de acción, un resumen o una organización simbólica de los hechos que, bajo la apariencia de analepsis o prolepsis, siempre permite una mejor estructuración de las obras. Por sus presupuestos metafísicos, también constituyen un acceso único hacia el conocimiento de la ideología y las creencias fatídico-religiosas que gobiernan estos universos caballerescos y a sus personajes. Los múltiples papeles de la profecía hacen de ella un motivo esencial dentro del estudio del polifacético género caballeresco, a veces tan inasible.

El anónimo *Palmerín de Olivia*, publicado en Salamanca en 1511, tres años después del arquetípico *Amadís de Gaula*, y que da pie a la segunda gran saga de la moda caballeresca peninsular, no representa ninguna excepción respecto a esta importancia de la profecía. Al lado de sus anillos mágicos y metamorfosis circeanas, de sus magas y encantadores, de sus basiliscos y centauros, la maravilla del *Palmerín* se plasma también en un sin fin de elementos proféticos, revelados de mil modos a los personajes y al lector. Varios trabajos ya fueron dedicados al tema, en particular los de Javier Roberto González, sobre los que me

apoyaré a continuación.<sup>1</sup> Con el fin de precisar los contornos teóricos de estos oráculos, me propongo entonces examinar, en la línea del investigador argentino, el funcionamiento general del sistema profético del *Palmerín de Olivia* y analizar más detenidamente un curioso caso de interpretación errónea de una profecía, el cual lleva a cuestionar toda la ideología religiosa y narrativa subyacente a la obra.

## 1. EL SISTEMA PROFÉTICO DEL *PALMERÍN DE OLIVIA*

Antes de adentrarnos en la selva textual de los vaticinios palmerinianos, importa precisar desde ahora la definición de nuestro objeto de estudio. Retomando la que propone González, entenderemos el término ‘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”.<sup>2</sup> Esta definición exige algunos comentarios. Primero, es muy importante dejar de lado la idea común de que la profecía concierne necesariamente al futuro; al contrario, la profecía puede revelar una verdad desconocida, cualquiera que sea su ubicación temporal, pasada, presente o futura, respecto al momento de la revelación (me sitúo, evidentemente, en el orden de la *historia*, y no del *relato*): la profecía prospectiva no es sino un caso particular de profecía (aunque sea probablemente el más frecuente), al cual reservaremos la denominación etimológica de ‘predicción’. En segundo lugar, como lo demostró santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*,<sup>3</sup> esta defini-

<sup>1</sup> Véase, en particular, Javier Roberto González, “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, XVIII (1998), pp. 107-158 (en adelante: “Pautas”) y “La ideología profética del *Palmerín de Olivia*”, *Letras*, XXXVII (1998), pp. 53-81 (en adelante: “La ideología profética”).

<sup>2</sup> González, “Pautas”, *op. cit.*, p. 108.

<sup>3</sup> Se trata de la distinción entre *cognitio* y *locutio* (*Suma Teológica*, II-II, q. 171, a.1). Véase al respecto González, “Pautas”, *op. cit.*, p. 109.

ción deja bien claro el hecho de que la profecía es ante todo un conocimiento, y sólo de modo secundario una comunicación del saber profético. Por fin, aunque este aspecto no aparezca explícitamente en la definición que tomamos prestada a González, quiero añadir que me alejaré de este crítico, al no limitarme sólo al estudio del *discurso* profético, en cuanto clase de texto, sino que tomaré en cuenta elementos proféticos de otra naturaleza, tales como objetos o visiones.

Una vez aclarado este concepto de profecía, podemos acercarnos a los oráculos concretos del *Palmerín de Olivia*. Siendo éstos muy numerosos, cabe proponer una tipología tentativa de estos anuncios. González se basa, para hacerlo, en cuatro pautas: el tipo de superestructura (o forma de texto, el cual puede ser narrativo, exhortativo, descriptivo o narrativo-descriptivo), la intención del emisor (o sea, la conciencia o no del emisor de estar profetizando), el canal (oral o escrito), el contexto narrativo (la ubicación temporal de la profecía relativamente a su verificación). Estos cuatro criterios constituyen una criba fundamental para clasificar las profecías discursivas. Sin embargo, al abrir el abanico de los elementos proféticos que tomaremos en cuenta, se impone una clasificación previa, en función de la naturaleza misma del oráculo considerado. Podemos así distinguir las profecías mentales (cuando se limitan a la esfera del pensamiento, sin llegar a ser enunciadas), discursivas (cuando el saber profético se enuncia mediante el uso del lenguaje), materiales (cuando la profecía se expresa mediante un elemento del mundo exterior, sea concreto —objeto, animal, paisaje, etcétera—, sea abstracto —nombre, linaje, percepción, etcétera—), oníricas (o sueños proféticos), diegéticas (cuando un suceso de la trama anuncia otro), y metadiegéticas (cuando el narrador se encarga de proferir anuncios proféticos).<sup>4</sup> Dentro de cada una de estas categorías, podemos operar, en un segundo momento, nuevas distinciones. Entre las pautas propuestas por González, sólo la del contexto narrativo vale para todas las

<sup>4</sup> Propongo una presentación detallada de esta tipología en mi tesis de maestría, *Funciones de los elementos proféticos en el Amadís de Gaula*, París: Paris III – Sorbonne Nouvelle, 2010.

categorías. El criterio de la intención del emisor se puede aplicar a las profecías mentales y discursivas; los dos restantes solamente a la profecía discursiva. Otras categorías van a presentar una subdivisión propia, como sucede con las profecías oníricas, que pueden separarse, según la tipología de Macrobio,<sup>5</sup> entre sueño enigmático (*somnium*), sueño profético (*visio*) y sueño oracular (*oraculum*), que transmiten el mensaje profético mediante, respectivamente, una ensoñación indescifrable, una visión explícita o una profecía discursiva soñada.

El *Amadís de Gaula* ilustra en varias ocasiones cada una de estas seis categorías. Tal no es el caso del *Palmerín de Olivia*, cuyo sistema profético es, por un lado, menos complejo y, por otro, menos consciente de sí mismo. Según nuestro análisis, sólo cuatro categorías proféticas aparecen en la obra estudiada: las discursivas, las materiales, las oníricas y las metadieéticas. La primera es la más frecuente. Contrariamente al mundo amadisiano, en el que observamos un casi monopolio de la palabra profética por parte de Urganda la Desconocida, el *Palmerín* presenta una multiplicidad de emisores proféticos: el caballero Adrián, las tres hadas de la Montaña Artifaria, el vasallo de la reina de Tarsis, Muça Belín, el hermano de Olimael, así como varios profetas anónimos (el esposo difunto de la dueña del cap. XXIV, la hermana de la dueña del cap. LXIII, o la señora del castillo de los diez padrones). Sin embargo, más allá de esta polifonía profética, todos estos profetas comparten una misma caracterización, la de ser “sabios” o “sabidores”, que han aprendido su arte y parecen tener acceso al saber profético, no por inspiración divina directa, sino mediante técnicas adquiridas, aunque el narrador nunca nos las detalle. Así son presentadas las tres hadas: “estas tres fadas eran hermanas, fijas de un cavallero señor de la ysla Carderia; y este cavallero fue el mayor sabidor que hovo en su tiempo e las fijas dependieron d’él tanto que le passaron en saber” (XVII, p. 42); o la señora del castillo de los diez padrones: “ésta no se quiso casar

<sup>5</sup> Véase Macrobe, *Commentaire du songe de Scipion*, I-3, en *Œuvres complètes*, trad. de M. Nisard, Paris: Firmin-Didot, 1875, <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/macrobe/index.htm>> [Consulta: 14 de agosto, 2010].

mas diose a deprender todas las artes qu'ella pudo" (CXXXI, p. 288).<sup>6</sup> Como analiza en detalles González,<sup>7</sup> existe, por tanto, en la obra, un estrecho entrelazamiento entre la profecía y la magia, pues todos estos profetas son también encantadores: Muça Belín provoca la ilusión de espectáculos cortesanos o desencadena una tempestad para salvar a Trineo, condenado por el Soldán de Persia, mientras la señora del castillo de los diez padrones multiplica en este lugar los encantamientos para impedir el acceso hacia la huerta mágica. Por tanto, resulta difícil hablar en el mundo ficticio del *Palmerín* de un 'don de profecía', o sea, de una iluminación gratuita del profeta por la sola voluntad divina.

Podemos dar, como ejemplo representativo de las profecías discursivas pronunciadas por estos personajes, dos pasajes que anuncian al héroe que logrará salvar a sus compañeros perdidos. El primero forma parte del oráculo emitido por una de las hadas de la Montaña Artifaria, cuando se encuentra por segunda vez con Palmerín: "E porque seas ledo quiero que sepas que aquellos que vas a buscar son bivos y sanos aunqu'están en poder de infieles; e la tu bondad es tanta que los librarás" (CIV, p. 216). El segundo está puesto en boca de Muça Belín: "vos quiero dezir, porque seáys ledo, que vos tornaréys a cobrar vuestra compañía con grande onrra. Mas sabed que..." (CXXXI, p. 288). Reconocemos aquí el inconfundible estilo profético, en particular con sus verbos fáticos (dezir, sabed) y su uso del futuro del indicativo, tiempo por excelencia de la certidumbre del saber profético (librarás, tornaréys). En ambos casos, el mensaje es claro y no da lugar a dudas en cuanto a su interpretación. Regresaremos más adelante sobre esta observación.

Desde mi punto de vista, los vaticinios emitidos por estos "sabidores" son las únicas profecías discursivas de la obra, con lo cual todas las

<sup>6</sup> *Palmerín de Olivia: (Salamanca, [Juan de Porras], 1511)*, ed. de Giuseppe di Stefano, introducción de María Carmen Marín Pina, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004. Todas las citas son de esta edición; preciso entre paréntesis los capítulos en números romanos y las páginas en números arábigos.

<sup>7</sup> González, "La ideología profética", *op. cit.*

profecías discursivas del *Palmerín* son conscientes de sí mismas. Según González, sin embargo, existen cuatro profecías inconscientes —que él llama ‘materiales’, por oposición a las ‘formales’—, pronunciadas respectivamente por Tolomé, el Emperador de Alemania, Palmerín y Maulerín.<sup>8</sup> No puedo encontrar qué discurso del héroe identifica como inconscientemente profético, a menos que se trate del anuncio de su victoria sobre Amarán de Nigrea: si fuera el caso, ignoro por qué el crítico argentino no clasifica como profecías inconscientes muchos otros anuncios de victoria o derrota que aparecen a lo largo de la obra.<sup>9</sup> En cuanto a los otros tres anuncios, reconozco que personajes teóricamente desprovistos del acceso al saber profético se refieren a eventos que tendrán lugar posteriormente en la trama. No obstante, no creo que el autor anónimo haya jugado conscientemente con este recurso, como sí es el caso de Garci Rodríguez de Montalvo. Por una parte, los posibles casos son tan poco numerosos que no logran formar un verdadero entramado de referencias inconscientes a los designios de la Providencia: son puntos aislados, dudosos, que nunca llegan a demostrar la existencia de un sistema voluntario y completo. Por otra, contrariamente a lo que pasa con algunas profecías inconscientes del *Amadís*, que el narrador señala, corrige, o de las que modifica el sentido original,<sup>10</sup> el narrador palmeriniano nunca apunta estas intuiciones de los

<sup>8</sup> El estudioso analiza esta subcategoría en “Pautas”, *op. cit.*, pp. 127-131. Su oposición entre profecía formal y profecía material retoma los términos teológicos normalmente aplicados a la noción de pecado. Sin embargo, estos términos no me parecen inmediatamente legibles y prefiero los de consciente e inconsciente, para reservar la categoría de profecía material a los anuncios transmitidos mediante objetos, animales y otras percepciones del mundo exterior.

<sup>9</sup> Por ejemplo, las palabras que dirige Palmerín a sus opositores, antes de otro juicio de Dios, el que decide de la inocencia de Florendos y Griana: “nosotros vos faremos conocer en el campo que no dezís verdad e que falsamente los acusáys por aver el reyno para vosotros” (CV, p. 224).

<sup>10</sup> Un ejemplo de este recurso narrativo del *Amadís de Gaula* aparece en III-68, cuando el héroe, para no presentarse ante el rey Lisuarte, anuncia una pretendida salida por tierras extranjeras, acompañada de futuras dificultades, lo que provoca el siguiente comentario del narrador: «mas si Amadís lo dixo burlando, muy de verdad

personajes como posibles profecías. Por lo tanto, creo que un lector acostumbrado a un uso más elaborado del sistema profético las puede interpretar como tales, pero, en el funcionamiento del peculiar sistema profético del *Palmerín de Olivia*, no lo son.

La segunda categoría profética más frecuente en la obra es la onírica. Todos los personajes, protagonistas o secundarios, reciben revelaciones mediante sueños. Algunos corresponden al tipo del *somnium*, cuando el contenido del mensaje profético no es claramente comprensible. Tal es el caso del sueño que le viene a Palmerín en el capítulo LVI: “E como le vino el sueño soñava que, andando a caça por la floresta, que salía a él un león, el más grande e fiero qu’él jamás vio, que le echava las uñas tan bravamente que le rumpía toda la loriga; e avía con él una batalla muy fiera que aduro lo podía vencer” (LVI, 123). La visión no revela directamente su contenido al héroe, pues el peligro realmente anunciado no es el de un león, sino el del gigante Franarque, quien va a atacar el real del rey de Inglaterra y llevarse a la reina y a su hija Agriola; no obstante, el aviso de un peligro inminente es suficientemente claro como para que Palmerín se preocupe y decida ir armado a la caza del día siguiente, lo que le permite vencer al gigante y socorrer a Agriola y su madre. Sin embargo, este tipo de sueño enigmático está poco representado en la obra, donde se prefiere claramente otro tipo de sueño profético, el *oraculum*, que se limita a transmitir por vía onírica una profecía discursiva, capaz de transmitir un mensaje de comprensión más inmediata y precisa. Podemos dar como ejemplo de este segundo tipo de sueño uno que recibe esta vez un personaje secundario, la pastora Leonarda, quien recoge a Frisol cuando éste sufre de lepra:

aquella noche havía soñado que fallava un hombre muy maldoliente y, estando ella en gran pensamiento cómo lo remediaría, parecíale que vía una dueña muy fermosa que le dava una yerva e dezíale:

salíó, como adelante se dirá. Assí que los hombres siempre devrían dar buenas anuencias y fados en sus cosas». Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadis de Gaula*, 2 vols., ed. de Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid: Cátedra, 2008, p. 1052.

—“Fija, con esta yerva sanarás al doliente que fallaste. E mira que por él no me pierdas a mí, que mucho te amo por ser limpia”. — E aquella yerva que la dueña le dava conocíala muy bien. (XLV, p. 102)

Al día siguiente, al encontrar a Frisol, Leonarda sabe exactamente cómo curarlo, pues el mensaje de la dueña es totalmente claro y el narrador incluso nos precisa que la pastora conoce perfectamente la planta que debe usar, así que puede seguir las instrucciones recibidas en el sueño y “en cabo de tres días Frisol fue tan sano como lo era de antes” (XLV, p. 102). Del mismo modo que las profecías discursivas pronunciadas por los “sabidores” presentes a lo largo de la obra, la mayoría de los sueños transmite también revelaciones plenamente comprensibles para sus destinatarios. De hecho, si el origen de los sueños queda en general misterioso —pueden ser, como lo hipotetiza González, una iluminación recibida directamente del Dios diegético—, algunos presentan la particularidad de ser provocados por las artes de los encantadores. Tal es el caso de los sueños quizá más importantes de la trama, recibidos por Palmerín en el capítulo XII y que lo incitan a empezar su odisea caballeresca, pues el narrador nos revela que el responsable de estas visiones fue el sabio caballero Adrián: “E sabed que este Adrián, conociendo la gran bondad de Palmerín por su saber e del alto linaje de donde venía, le fizo ver en sueños todas las cosas que havéys oýdo de Polinarda, pensando que en Palmerín sería bien empleada la bondad e fermosura de aquella donzella” (XXVIII, p. 66). Esta última cita, además de revelar el extraño origen mágico de los sueños recibidos al principio de la obra por el héroe, nos proporciona un ejemplo de otra categoría profética presente en el *Palmerín de Olivia*, la profecía metadiegética, que corresponde a la capacidad del propio narrador de revelar eventos pasados, presentes o futuros de la trama, como es el caso aquí, ya que el narrador palmeriniano revela al lector (y no al personaje) un elemento en sí imposible de conocer, pues el propio Adrián no lo aclara antes de morir.

Por fin, nos queda por examinar una última categoría profética de la obra, la de los oráculos materiales. Aunque de importancia menor en

la trama, algunos desempeñan un papel indudable, en particular en relación con las cuestiones de identidad. Uno de los primeros casos en la obra se vincula con la identidad amorosa de Palmerín, pues una doncella enviada por Adrián le ofrece “un yelmo muy rico [...] e un escudo de un muy fuerte e limpio azero e no traía otra cosa en él pintada sino una mano de una donzella cerrada” (XVI, p. 39), una clara referencia a la mano de Polinarda,<sup>11</sup> en la cual el héroe encontrará una marca de nacimiento que le permitirá reconocer a su señora, como ésta le reveló en sueños: “[...] 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 así como la suya” (XII, p. 30). La profecía material del escudo, que repite la predestinación de Palmerín a amar a Polinarda, no presenta mayor dificultad, pues se relaciona con la profecía explícita del sueño anterior. Otra profecía material de la obra se vincula todavía más directamente con una profecía discursiva, pues los dos elementos —el objeto y las palabras— aparecen al mismo tiempo. Se trata de nuevo de armas destinadas a Palmerín, pero dejadas esta vez por un mago de menos importancia en la trama, el esposo de la dueña del capítulo LXIII: “La dueña abrió el arca en que estavan las armas, las quales estavan cubiertas con un paño de seda blanca e estavan en él unas letras griegas de oro que dezían: *Estas armas fueron fechas para el buen cavallero Palmerín de Olivia, fijo del Rey más leal que en Grecia fallarse pudo*” (LXIV, p. 136). Esta profecía material revela ahora un aspecto de la identidad familiar del héroe, el hecho de que sea de sangre real, y de nuevo este anuncio no presenta dificultad hermenéutica, pues su faceta discursiva hace explícito el mensaje, como lo demuestra la reacción inmediata del héroe: “Palmerín leyó las letras: jamás en su corazón mayor alegría sentió por saber que era fijo de rey” (LXIV, p. 136).

<sup>11</sup> La referencia se hace todavía más clara con el comentario que la doncella añade a su regalo: “[el caballero que me manda] dízevos que guardéys el escudo, que en él fallaréys el secreto de vuestro corazón” (XVI, p. 39).

El sistema profético del *Palmerín de Olivia* parece, por lo tanto, radicar en una serie de oráculos caracterizados todos por su legibilidad inmediata y su fácil comprensión. Cabe ahora analizar las consecuencias de estas observaciones para el funcionamiento general de las profecías en la obra.

## 2. EL FUNCIONAMIENTO DE LA PROFECÍA COMO GUÍA PROVIDENCIAL

La característica principal y común a todos los oráculos del *Palmerín* es su claridad. Si corresponden a elementos visuales, las imágenes que se presentan a los personajes reproducen la realidad intradiagética, o le son fácilmente aplicables (tal es el caso del león que aparece en un contexto de caza en el sueño de Palmerín comentado *supra*: una caza está justamente prevista para el día siguiente y resulta sencillo entender que algún peligro se presentará en ese momento). Si se trata de una profecía discursiva, el estilo también es muy llano. No aparece ninguno de los rasgos habituales en las profecías caballerescas inspiradas en el personaje de Merlín, tal como las de Urganda en el *Amadís*: metáforas variadas, simbolismo animal, alegorías, enigmas, reticencias, etcétera, son recursos ausentes en las profecías palmerinianas. Se abandona así la característica esencial del estilo profético tradicional, el de la *obscuritas*, cuyo funcionamiento así presenta González: “el discurso profético se construye sobre la base de recursos tendientes a revelar ocultando, a sugerir críptica y oscuramente, a referir mediante giros que velan toda alusión directa y que hacen necesaria una interpretación, anterior o posterior a su verificación en los hechos, de la profecía”.<sup>12</sup> Es así cómo el *Amadís de Gaula* se construía en torno al siguiente esquema profético: profecía / interpretación / realización / recapitación / nueva profecía. Como lo apunta González en la cita anterior, las etapas de inter-

<sup>12</sup> González, “Pautas”, *op. cit.*, p. 137.

pretación y realización pueden invertir su orden según los casos.<sup>13</sup> En el *Palmerín*, sin embargo, la falta de *obscuritas* estilística vuelve innecesaria esta lenta hermenéutica antes exigida para cada profecía. La recepción de un oráculo (escuchado, visto, leído o soñado) coincide perfectamente con su comprensión, pues el mensaje no se intenta ocultar, sino solamente transmitir, mediante este mismo estilo de la narración, cuya claridad se alaba en la dedicatoria de la obra a don Luis de Córdoba: “breve, propio, natural, sin confusión de orden” (5).

Otra característica llamativa de las profecías del *Palmerín* ha sido analizada detalladamente por González;<sup>14</sup> se trata de lo que el crítico argentino denomina, según un concepto forjado por Teun van Dijk, la ‘superestructura’ de un texto, es decir, la forma básica sobre la cual se modela un texto. En el caso de las profecías, se pueden distinguir cuatro superestructuras posibles: la narrativa, cuando el oráculo cuenta una sucesión cronológica de acontecimientos; la exhortativa, por la cual la profecía adquiere una función conativa sobre su destinatario; la descriptiva, que corresponde al anuncio de cualidades, estados permanentes o acciones iterativas; la narrativa-descriptiva, que combina los dos tipos de textos. Una vez establecida esta tipología, González analiza el corpus profético del *Palmerín* y concluye que éste presenta una “frecuencia inusual” de la superestructura exhortativa, contrariamente al *Amadís de Gaula*, donde dominaba más claramente la profecía narrativa.<sup>15</sup> El primer vaticinio discursivo-exhortativo que se encuentra en nuestra obra aparece en boca de la doncella del capítulo XVI, mensa-

<sup>13</sup> La recapacitación corresponde al recuerdo de la profecía anterior y a la corroboración de su verificación factual y, por tanto, de su veracidad. Dejo aquí de lado la etapa intermedia de la profecías paralelas que estudio en mi tesis antes citada.

<sup>14</sup> González, “Pautas”, *op. cit.*, pp. 112-127.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 147. Según nuestro conteo, basado en el corpus de textos proféticos que González presenta como apéndice de su artículo, el *Palmerín* ofrece 17 profecías narrativas, 13 exhortativas, 2 descriptivas y 2 narrativas-descriptivas. Sin embargo, González no aplica este criterio a los discursos contenidos en los sueños proféticos, cuando, por ejemplo, el mensaje transmitido a Palmerín por la Polinarda onírica del capítulo XII es claramente exhortativo, puesto que lo incita a buscarla.

jera de Adrián, quien tranquiliza a Florendos respecto a la hidalguía de Palmerín, condición *sine qua non* para poder armarlo caballero: “Mi señor, el cavallero que acá me embió me mandó que vos dixiesse que no dudéys de fazer cavallero a Palmerín, que de ambas a dos partes es de tan alto linaje que lo meresce ser; e que lo améys sobre todas las cosas, que él vos fará tal servicio por donde tornéys a cobrar el alegría de vuestro corazón” (XVI, p. 39). Si bien la mensajera revela acontecimientos pasados (el origen noble del héroe) y futuros (la ayuda que Palmerín brindará a su padre), el objeto principal de su discurso es provocar dos acciones de parte de Florendos: por una parte, que arme caballero a Palmerín; por otra, que le conceda su amor. Las revelaciones concretas sólo funcionan como argumentos a favor de la realización de este doble pedido. Esta jerarquía entre la función conativa y la función informativa es la que distingue una profecía exhortativa de otra narrativa, como es el caso del siguiente anuncio, que las hadas de la Montaña Artifaria profieren para la reina de Tesalia, cuando ésta pierde a su esposo, hecho preso por los moros:

e ellas le respondieron que el Rey era bivo e que no podía ser librado de presión sino por el mejor cavallero que uviessse en el mundo, e que si la Reyna les quisiesse dar a ellas su fija que ellas la pondrían en tal lugar adonde ella fuesse muy viciosa e los estremados cavalleros en armas la viniessen a buscar, e que supiesse que por amor d’ella avía de ser libre su padre (CXIX, p. 256).

Aquí, si bien las hadas proponen a la reina entregarle a su hija, esta oferta no condiciona los acontecimientos, cuyo anuncio constituye el objetivo primordial del vaticinio y ya no un mero recurso argumentativo, como en el ejemplo anterior. Que la princesa se eduque o no con las hadas, será gracias a ella y al amor que le tendrá el mejor caballero del mundo, que su padre recobrará la libertad. Estos eventos son seguros y se cumplirán en la primera continuación del *Palmerín*, el *Prima-león*, a través del personaje de Polendos, cualquiera que sea la decisión

de la reina de Tesalia. En la profecía exhortativa, al contrario, se trata ante todo de provocar cierta acción o cierto sentimiento en el personaje que la recibe.

A partir de allí, entendemos la estrecha relación entre las dos características principales de los oráculos del *Palmerín*: la claridad y la frecuencia de las profecías exhortativas. Para poder obedecer el pedido contenido en este tipo de profecías, el personaje debe primero entender qué se le está pidiendo, pues resulta imposible cumplir una orden incomprendible. Por lo tanto, para que los “sabidores” de la obra puedan sugerir a los protagonistas las acciones que los encaminen hacia el cumplimiento de sus deseos, necesitan expresar sus oráculos con toda la claridad posible.

Esta doble caracterización del sistema profético del *Palmerín* abre así un acceso hacia la comprensión de la ideología religiosa que gobierna este mundo ficcional. Resumiendo las conclusiones de González al respecto, podemos decir que, gracias a sus artes, los magos adquieren un saber, inalcanzable para los demás personajes y al que el Dios ficcional les permite el acceso completo solamente si sus intenciones son buenas.<sup>16</sup> El encantador-profeta constituye, pues, un “mediador entre los hombres y la Providencia de Dios”.<sup>17</sup> Este papel es similar al de magos de otros libros de caballerías, como la Urganda amadisiana. Sin embargo, el tipo de mediación que proponen los profetas de *Palmerín* es diferente al de otras obras, ya que se caracteriza por su claridad y su tendencia a la exhortación, más que a la mera información. No sólo transmiten a los hombres una parcela del saber que alcanzaron, sino que les piden su participación en la actualización de este saber. En términos de González, se trata de una Providencia “*interpelante y dialogante*”, pues “considera al destinatario de la profecía como sujeto de acciones que él mismo deberá ejecutar para dar cumplimiento al Plan divino”,<sup>18</sup> contrariamente

<sup>16</sup> No es mi objetivo volver a desarrollar aquí toda la argumentación de González. Remito, por tanto, a su artículo “La ideología profética”, *op. cit.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>18</sup> *Ibid.*, respectivamente pp. 77 y 76.

a la Providencia amadisiana que dejaba a los personajes en la incomprensión más completa ante oráculos sumamente esotéricos y los reducía, en consecuencia, al estatuto de meros objetos de su destino: “por eso, las profecías palmerinianas tienen una *finalidad práctica*: guiar a los hombres en sus acciones, en tanto las profecías amadisianas tienen una *finalidad teórica*: manifestar a los hombres la ciencia y el poder de Dios”.<sup>19</sup> La profecía ya no se limita a señalar la existencia de una Providencia divina, sino que da acceso al contenido de esta Providencia y requiere del personaje una participación en la ejecución de este contenido. La profecía funciona entonces como una “guía providencial” del personaje palmeriniano.

Para terminar de entender este peculiar funcionamiento del sistema profético de nuestra obra, cabe ilustrarlo con algunos ejemplos concretos. Desde el punto de vista más abarcador, podemos observar primero este papel de guía respecto a la trayectoria caballeresca general del héroe. Ésta empieza justamente como respuesta a una serie de profecías: los sueños en los que Adrián provoca para Palmerín la visión de Polinarda. Esta visión se acompaña de un elemento discursivo claramente exhortativo, pues la doncella ordena al futuro caballero, todavía mero hijo de un colmenero: “Dexa la vida villana que tienes e busca las grandes cosas que te están aparejadas” (XII, p. 30). Y, al cabo de varias apariciones y pedidos no acatados por el joven Palmerín, la Polinarda imaginaria expresa su enojo: “Palmerín, ¿por qué tardas de buscarme? ¿Piensas que es vano lo que has visto? [...] E si la mi vista el tu corazón 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” (XII, p. 31). La combinación de esta última exhortación y de la ira de la doncella provocará finalmente la resolución de Palmerín de abandonar la montaña de Olivia y empezar sus aventuras. Este primer contacto del héroe con la guía providencial de las profecías informa al lector sobre esta función de los oráculos, pero

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 78.

también constituyen un aprendizaje para el personaje: el mismo mensaje se le transmite de forma repetida, hasta desembocar en un regaño onírico por desacato al pedido profético, dos elementos —la repetición y el regaño— que no volverán a aparecer en la obra, pues, a partir de este momento, el héroe escucha los vaticinios y obedece inmediatamente (en la medida de lo posible) las ordenes que encierran.

Después de esta iniciación, Palmerín acepta colaborar plenamente con las profecías que recibe. Un ejemplo de su participación en los designios de la Providencia es su reacción a un anuncio de una de las hadas de la Montaña Artifaria, quien le revela lo siguiente: “Más primero serás tú libre de la muerte por el mayor enemigo que tienes; ruégote que desde lo vieres pierdas contra él todo tu mal talante; más te digo: qu’él te ayudará a librar de la muerte el mayor amigo que tú has” (CIV, p. 216). La profecía consta con tres partes: una narrativa, la cual anuncia que su enemigo salvará la vida de Palmerín; otra exhortativa, que pide al héroe que empiece a amar a su antiguo enemigo; una última narrativa, pero que, más que un anuncio en sí, constituye un argumento para que Palmerín acate el pedido de la segunda parte. A continuación, cuando un caballero desconocido salva al protagonista de otro caballero que lo iba a atacar mientras dormía, Palmerín hace de inmediato la relación con el oráculo del hada: “E Palmerín yva pensando quién podía ser aquel cavallero que podía bivar en aquella montaña, que lo avía escapado de la muerte, porque la dueña le avía dicho que avía de ser su enemigo el que lo librasse” (CIV, p. 219). Al ver el escudo del misterioso caballero, lo reconoce como Frisol, “el que vos avemos contado que era tanto tu enemigo”, así como recalca la voz del narrador. Sin embargo, esta vez, Palmerín acata de inmediato el pedido profético: “Por cierto grande es el saber de aquella dueña e por el bien qu’él me ha fecho yo quiero ser amigo d’este cavallero e perdonalle todo mi mal talante” (CIV, p. 219). Esta obediencia va a hacer posible el cumplimiento de los siguientes designios de la Providencia, es decir, la ayuda que Palmerín recibirá de Frisol en el juicio de Dios que le permitirá salvar a sus padres, Griana y Florendos, acontecimiento que corresponde al tercer elemento del vaticinio del hada.

El papel de guía providencial de la profecía también se observa en el desarrollo de las dos macrosecuencias que María Carmen Marín Pina identifica como las dos líneas estructurales de la obra: la búsqueda del linaje y la búsqueda del amor.<sup>20</sup> Respecto a la primera, se multiplican los oráculos en toda la primera mitad del relato (anuncio de la mensajera de Adrián o de las tres hadas, letras que acompañan las armas del capítulo LXIV). Uno de los últimos es el del vasallo de la reina de Tarsis, que ésta transmite al héroe: “nunca me quiso dezir sino que érades fijo del más preciado e leal príncipe del mundo e que primero lo aviades de librar de muerte que lo conoscisedes por padre, e que no tardaría mucho tiempo qu’esto no fuesse” (XCV, p. 194). A pesar del carácter puramente narrativo de este vaticinio, también provoca una participación del protagonista, pues, analizando su contenido, va a emitir una hipótesis a partir de ello, antes de que los acontecimientos la cumplan realmente:

Palmerín estovo pensando aquella noche en muchas cosas e acordóse de las palabras que la Reyna de Tarsis le avía dicho, que primero libraría a su padre que le conociesse, e dezía en su coraçón: “¡Ay Dios, si Florendos fuesse mi padre e Griana mi madre, quán bienaventurado sería! [...] No me partiré de aquí fasta saber la verdad: quiçá la ventura me ha traydo a que los conosca [e] ellos me ayan por fijo” (CVI, p. 226).

Sin contestar un pedido explícito de la profecía, Palmerín se basa en ella para intentar entender su identidad y para fijar su futura conducta, aquí mediante la decisión de no irse de Constantinopla antes de haber dilucidado el misterio de sus orígenes.

Del mismo modo, la profecía cumple con su papel de guía providencial respecto al tema del amor, otra de las facetas de la predestinación del caballero, como lo simboliza en la obra las dos marcas de nacimiento de los héroes. Los primeros sueños proféticos que recibe Palmerín

<sup>20</sup> María Carmen Marín Pina, “Introducción”, *Palmerín de Olivia, op. cit.*, p. XII.

unen en su exhortación el principio de las aventuras caballerescas y la búsqueda de la misteriosa doncella onírica. Es, de hecho, este segundo aspecto el que provoca realmente la partida del héroe, quien así se compromete: “Ay Palmerín, ¿cómo no fazes el mandado de aquella señora? No sin causa ella me ha parecido tantas vezes. Yo prometo a Dios que fasta fallarla no quede, aunque todo el mundo rebuelva, y otra ninguna será señora de mi corazón sino ella” (XII, p. 31). Acatando por fin las profecías de sus sueños, el futuro caballero sale así en búsqueda de su señora, sin más datos que su gran hermosura y la existencia de una marca negra en su mano izquierda. Después de su primera aventura, la de la sierpe de la Montaña Artifaria, las hadas le proporcionan una nueva información, particularmente preciosa: el nombre de su amada. Esta revelación lo conforta en su proyecto: “E agora que sé el nombre de mi señora no se me podrá encobrir ni yo me podré engañar por otras” (XVIII, p. 43). Por fin, la doncella del caballero Adrián le anuncia dónde logrará encontrar a Polinarda y quién es ella: “Yo le oy dezir [a Adrián] que vos havía de rogar e aconsejar que vos fuéssedes a la corte del Emperador de Alemaña, porque seáys cavallero de la Emperatriz, que es su sobrina [de Adrián], e de Polinarda, su fija” (XXVII, p. 62). Sin embargo, antes de enterarse de este último vaticinio, y a pesar de su certidumbre de ya no poder equivocarse ahora que conoce el nombre de su señora, Palmerín intenta seguir la guía providencial de estas múltiples profecías, pero, llevado por su deseo de verificar antes de tiempo su anuncio, comete un extraño error interpretativo.

### 3. DEL FRACASO HERMENÉUTICO A LA REDEFINICIÓN DE LA FUERZA PROFÉTICA

Después de acabar su primera aventura con su victoria sobre la sierpe de la Montaña Artifaria, Palmerín regresa a la corte de Macedonia para entregar a su abuelo, todavía ignorado, el agua mágica que le permitirá sanar. Es allí donde un caballero anciano lo viene a buscar para em-

prender su segunda aventura, la de restaurar el derecho de Astor, duque de Durazo y sobrino del rey Primaleón, contra el traicionero conde Pasacar de Mersina, quien, después de tomarle una villa y estragar sus tierras, lo tiene cercado en la ciudad de Durazo. Nuestro joven e impulsivo caballero, deseoso de seguir probando su valor, llega sin tardar al vecino ducado, donde conoce a Astor y a su esposa, “e una fija que con ella estava que a mara[vi]lla era fermosa” (XX, p. 47). Tal belleza no puede sino recordar a Palmerín los encantos de la doncella que se le aparecía en Olivia y a la que, ante las múltiples exhortaciones de los sueños proféticos, prometió encontrar: “más se maravillava Palmerín de la fermosura de la fija del Duque e mirávala muy afincadamente, pensando que era su señora. Pocas cosas de las que el Duque le dezía entendía él, tan grande era su pensamiento en aquella donzella” (XX, p. 48). Llevado por la creencia de que ya había descubierto a la misteriosa doncella de sus sueños, Palmerín parece entonces descuidar sus obligaciones caballerescas, al no prestar atención a lo que le comenta Astor en la delicada situación de asedio en la que se encuentran. Al día siguiente, tiene lugar la salida de los de Durazo y su pronta victoria, gracias, evidentemente, a Palmerín, contra las fuerzas del conde felón. Sin embargo, tenemos la impresión de que el narrador despacha lo más rápido posible la narración de este nuevo logro caballeresco, deseoso de regresar al verdadero peligro que presenta el episodio para el caballero novel, es decir, la trama amorosa.

En las siguientes páginas, el narrador se complace en subrayar una y otra vez la fascinación de Palmerín por la joven hija de Astor: “Palmerín era muy alegre en ver delante de sí aquella donzella, atán fermosa le parecía ella” (XXI, p. 49); “Palmerín, que en otra cosa no tenía mientes sino en la donzella” (XXI, p. 50); por fin, él mismo la describe como “aquella donzella fermosa que alegra el corazón de quien la mira” (XXI, p. 50). El héroe, convencido de que se trata de su señora, sin intentar siquiera averiguar antes el nombre de la doncella, envía a su enano Urbanil para transmitir su declaración a Laurena, nombre del que el narrador ya informó al lector atento. El mensajero compromete a su amo en

los siguientes términos: “sobre la su bondad tenéys más señorío que dueña ni donzella que aya en el mundo, que desde la ora que os vio se otorgó por vuestro cavallero” (XXII, p. 50). Laurena, enamorada del joven salvador del ducado, contesta desde luego favorablemente a este galanteo. De esta manera Palmerín, que “tenía por cierto que aquélla fuesse la donzella que él había visto en sueños” (XXII, p. 51), piensa cumplir con el pedido de sus visiones proféticas y con su propia promesa de tomar por señora a la doncella onírica, pero sólo demuestra su mala interpretación del oráculo y se perjura. Al descubrir finalmente el nombre de Laurena, nuestro caballero es “turbado” y expresa sus súbitas dudas: “No es éste el nombre que las fadas dixeron; o yo no lo entendí o llamaron a mi señora Polinarda” (XXII, p. 51). Sin embargo, el recuerdo de las palabras proféticas no logra vencer la fascinación del joven: “Laurena yva tan fermosa que Palmerín se maravilló e no podía partir los ojos d’ella ni ella d’él” (XXII, p. 51). Más aún, prefiere empezar a dudar de la verdad del oráculo que cuestionar su propio comportamiento: “¡Ay cativo!, ¿qué haré, que mucho me ha vencido la fermosura d’esta donzella? No sé si crea los sueños, que son vanidades” (XXII, p. 51).

En este punto del relato, la fuerza del amor bien parece superar la de la palabra profética. Pero, en el duelo que las opone, la profecía cobra otra vez vitalidad gracias a un nuevo sueño, recibido ahora por el enano Urbanil, en el que la misma doncella que se le había aparecido a Palmerín expresa su enojo por su traición y su desprecio por sus ‘bajos’ gustos, pues poco representa Laurena, hija de un duque, frente a Polinarda, hija de Emperador, aunque el héroe todavía ignore este dato. Es solamente al enterarse de este nuevo sueño cuando Palmerín reconoce su error y experimenta culpa: “con gran razón me puedo llamar desleal pues quería yr contra lo qu’he jurado en mi coraçón” (XXII, p. 52). Al día siguiente, olvidando sus promesas de amor por la joven Laurena, “con poca ceremonia y menos caballerosidad, la deja en la estacada”,<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Jeanne Ellis, “Palmerín de Olivia, ¿caballero pecable o héroe moderno?”, en F. William Forbes *et al.* (eds.), intr. de Elena Poniatowska, *Reflections on the Conquest of America: Five Hundred Years After*, Durham: University of New Hampshire, 1996, p. 202.

o sea, decide irse de Durazo sin más explicaciones. La reacción de Laurena es previsible: se desmaya, es atendida por su madre y pronuncia la triste fórmula que da título al presente trabajo, “la fe del mundo es faltada”. El episodio se cierra finalmente con una especie de profecía metadieгética, pues el narrador nos informa sobre el futuro de la doncella abandonada: “Todo el tiempo que aquella donzella vivió fue muy triste e jamás nunca se quiso casar, que dezía, pues no había fallado lealtad en Palmerín, que no la fallaría en hombre del mundo” (XXII, p. 52). Esta indicación se revelará parcialmente errónea, pues Laurena, todavía soltera, volverá a aparecer en el último tercio de la obra y, después de perdonar la traición de Palmerín y permitirle huir de la corte del Gran Turco, aceptará casarse con el duque de Ponte, compañero reciente del héroe (CLX, p. 351).

Sin embargo, tanto la queja de la doncella como el comentario del narrador apuntan la falla esencial de Palmerín en el episodio: la deslealtad, aquí doble, pues traiciona primero su compromiso consigo mismo y la fe que dio a Polinarda, y luego las promesas hechas a Laurena, a la que abandona sin más escrúpulos. A pesar de semejante comportamiento, Palmerín mantendrá a lo largo de la obra el título, típico de los héroes caballerescos, de “más leal amador” del mundo. Así lo presenta el mago Muça Belín a la corte del rey Abimar (CXXIX, p. 284) y por eso logra quitar la corona encantada del infante Manarix, hazaña reservada al amante “que más leal en dicho y en fecho avrá en el mundo” (LXXX, p. 170). Pero, las circunstancias de este éxito son por lo menos curiosas, pues Palmerín lo obtiene después de las siguientes reflexiones:

y estava pensando muy fieramente en su señora como él jamás la avía herrado sino en Duraço por amor de Laurena, e dezía en su corazón que aquello no se avía de contar sino por yerro en no la conoscer; e como esto pensó fue muy ledo e miró a Ardemia, que mirándolo estava, la qual él folgava de mirar porque se parecía mucho a su señora (LXXXI, p. 172).

Palmerín logra, por lo tanto, su particular prueba de lealtad entre la auto-absolución de una deslealtad pasada<sup>22</sup> y un gusto manifiesto por otra mujer que su señora. La dudosa conducta del héroe culmina con el episodio de la reina de Tarsis quien, ayudada, es cierto, por los efectos del vino, abusa del “leal” caballero durante su sueño. Si bien estas circunstancias podrían de nuevo eximir de culpa a Palmerín, es otra vez el elemento profético el que va a señalar cierta responsabilidad de su parte. Después de la partida de la reina, recibe nuevamente un sueño profético (pues tiene la función de informarle de un evento pasado que ignora), en el que Polinarda así lo acusa: “¡Ay Palmerín, cómo yerran aquellos que [te] tienen por bueno e leal! Por cierto tú no lo eres pues así me tienes olvidada e no te acuerdas de la gran cuyta que passo por ti. E sobre todo fezísteme aora trayción e más has errado contra aquel alto Señor que te crió” (XCV, p. 194). A pesar de esta revelación, Palmerín no intenta investigar lo que pasó y se limita a salir de la villa, quedando en los mejores términos del mundo con la reina de Tarsis. Sólo sospecha lo sucedido cuando, capítulos más tarde, su señora le cuenta el sueño profético que ella recibió simultáneamente, pero hace recaer toda la culpa sobre la reina: “yo no vos fize jamás trayción ni la pensé de fazer acá ni allá, salvo si una Reyna mora, —aquella que vos conté—, no me engañó con sus encantamientos: que una noche estuve fuera de mi seso con el vino que me dio a beber” (XCVIII, p. 204). Palmerín obtiene así el fácil perdón de Polinarda.

La obra presenta así una visión bastante laxa del concepto caballeresco de lealtad. Otro eminente caballero, el príncipe de Alemania, Trineo, puede también engañar a su señora a sabiendas con una princesa mora, sin recibir a continuación ningún castigo amoroso, pues el héroe mismo lo ayuda a ocultar semejante traición a su señora Agriola. Y la tolerancia imperante en el ámbito amoroso también vale para otros campos, pues, del mismo modo que Palmerín puede fingir contestar

<sup>22</sup> De hecho, la culpa de Palmerín ya había sido atenuada por Tolomé, justo al concluir el episodio: “Laurena bien podrá comportar el mal con el bien que le fezistes; e quando no hay desonrra en su persona no puede ser mucho el engaño” (XXIII, p. 53).

favorablemente la propuesta de la enamorada Alchidiana, no duda en simular ser moro o, como lo apunta Ellis, en ayudar al rey de Inglaterra contra el de Escocia, aliado de su señor el Emperador de Alemania.<sup>23</sup> Tampoco podemos ignorar que la segunda vez que Palmerín se presenta ante Laurena es ayudando a los moros en la toma de la ciudad de Durazo: la doncella sufre, pues, una segunda traición de parte del mejor caballero del mundo, después de la primera traición amorosa. Sin embargo, todo se justifica desde la perspectiva de Palmerín, quien espera ganarse así al moro Olimael: “se muestra siempre práctico y dispuesto a salvar la vida antes que el alma, para lo cual [...] no duda en luchar contra los de su misma fe”.<sup>24</sup>

Los términos de lealtad amorosa, religiosa o política cobran, por lo tanto, una gran flexibilidad en la obra. En varios casos, acabamos de ver que esta flexibilidad se observa en relación con el motivo de la profecía. Una interpretación errónea de sus primeros sueños proféticos provoca su primera deslealtad para con Polinarda. El vaticinio de las hadas que le reveló el nombre de su bien amada y la nueva aparición de ésta en un sueño de Urbanil hacen que abandone a Laurena y cometa una nueva deslealtad. En el episodio de la reina de Tarsis son de nuevo visiones oníricas las que revelan a los amantes la falta cometida por el caballero. Pero, al mismo tiempo, los profetas, tales como el vasallo de la propia reina de Tarsis o Muça Belín, lo presentan como al más leal amador del mundo.

Cabe preguntarnos si estas contradicciones se pueden superar o si el sistema profético del *Palmerín de Olivia* presenta realmente incongruencias. El error hermenéutico que rodea el episodio de Laurena hace vislumbrar una extraña eventualidad. Retomando la aplicación al discurso profético de la teoría de los mundos posibles que propone González,<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Ellis, art. cit., p. 206.

<sup>24</sup> Marín Pina, *op. cit.*, p. XXI.

<sup>25</sup> González, “La organización de mundos ficcionales en dos formas del discurso religioso: la plegaria y la profecía”, ponencia leída en el marco de las Terceras Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, Buenos Aires, octubre de 2007, <<http://>

podemos decir que, de repente, se crea en la obra un mundo posible en el que la señora de Palmerín deja de ser Polinarda, para volverse Laurena. Y este mundo posible no aparece solamente como una virtualidad interpretativa, sino que empieza a volverse mundo real-ficcional,<sup>26</sup> pues el héroe empieza realmente a cortejar a Laurena, pensando realizar así la profecía que recibió. El sueño recibido por Urbanil es el que permite el regreso a la virtualidad de este mundo posible, ya que el héroe abandona a Laurena para proseguir con su búsqueda de Polinarda.

Ya vimos que, contrariamente al *Amadís de Gaula*, la profecía palmeriniana exige una participación de los personajes en la realización de los planes de la Providencia. El episodio de Laurena muestra que esta participación puede resultar equivocada y favorecer una situación distinta a los designios providenciales. Nos encontramos con una especie de inversión del motivo folclórico de la profecía que se cumple a pesar de los esfuerzos de los personajes para impedir su verificación. El faraón de Egipto en la Biblia, Layo en la cultura clásica griega, Arturo en las leyendas bretonas, todos intentan oponerse a la realización de una profecía terrible para ellos mismos y para sus respectivos pueblos. Pero, son justamente sus acciones para impedirla que van a permitir la salvación de Moisés, Edipo o Mordred, y por tanto la verificación final del oráculo. Todos estos mitos ilustran una misma convicción: la de la fuerza de la palabra profética, símbolo del destino ineludible.<sup>27</sup> Es esta misma

200.16.86.50/digital/8/conferencias/cle00055.pdf>, [consulta: 09 de febrero, 2012]. Cabe precisar que el error hermenéutico que analiza el estudioso al final de su texto no corresponde a nuestro caso, pues no tiene lugar un intento de realización de la interpretación errónea.

<sup>26</sup> González así define estos términos: “en un primer plano de análisis puede definirse el mundo del texto ficcional como la realización de un mundo posible paralelo o alternativo al real, pero en un segundo plano de análisis, interno ahora al mundo ficcional, también cabe distinguir en éste la existencia de un mundo real-ficcional —esto es, el mundo que dentro de la ficción funciona como real mediante el estatuto de verificabilidad que le confiere su narrador— y de varios mundos posibles” (*ibid.*, p. 5).

<sup>27</sup> La tradicional fuerza de la palabra profética se debe a su identificación, no con el *logos*, que habla *de* la realidad y puede errar, sino con el *mythos*, que *es* directamente la realidad y no puede errar. González, “Pautas”, *op. cit.*, pp. 129-130.

fuerza la que evidencian los oráculos de otras obras caballerescas, como el *Amadís*, donde los personajes nunca pueden escapar a su destino. En el *Palmerín*, casi todas las profecías se cumplen, pero muestran señales de debilidad. Los personajes expresan repetidamente sus dudas respecto al cumplimiento de los oráculos, como lo leemos a propósito de Netrido, Frisol, Amarán de Nigrea, la reina de Tarsis, o el propio Palmerín en varias ocasiones. Al final, si suelen recobrar su fe en los vaticinios, la duda ha sido sembrada: la fe en el mundo profético no es “faltada”, pero sí vacila.

Más allá de estas incertidumbres, encontramos profecías que no se cumplen. La supuesta predestinación entre Palmerín y Polinarda ya peligra seriamente con el episodio de Laurena. Pero, sobre todo, aparecen, hacia el final de la obra, anuncios cuya realización fracasa. Se trata de los que pronuncia el malvado hermano de Olimael para los caballeros Manadén y Nardides, que planean la muerte de Palmerín y a los que el mago afirma repetidamente “yo vos libraré” (CLXX, pp. 375 y 376). Sin embargo, Muça Belín se entera por sus artes de la traición que se está preparando y llega a tiempo para vencer al hermano de Olimael y curar a Palmerín de sus heridas, o sea, para impedir el cumplimiento de la profecía del traidor. González propone para este fracaso profético una explicación religiosa-moral: el Dios ficcional daría acceso a sus designios a los magos bien intencionados, pero lo negaría a los encantadores malvados, pues sus fines se oponen a los de la Providencia divina.<sup>28</sup> Esta hipótesis es coherente con la moral cristiana generalmente presente en los libros de caballerías. Sin embargo, podemos objetar que nunca se explicita en la obra ninguna correlación entre la intención de los magos y el nivel alcanzado por sus artes. Uno de los personajes más peligrosos de la trama, Malfado, lleva a cabo hechizos que Muça Belín es incapaz de anular, como él mismo lo confiesa a Palmerín: “yo no puedo desfazer el encantamiento que una vez está fecho por mano de otro” (CXXXI, p. 288). Por lo tanto, creo más plausible que la obra presenta sencilla-

<sup>28</sup> González, “La ideología profética”, *op. cit.*, p. 69.

mente una concepción un tanto debilitada de la llamada fuerza profética. Si bien la inmensa mayoría de los vaticinios de la trama se cumplen, no tienen el peso que se les otorga tradicionalmente: los personajes y el lector pueden llegar a dudar de ellos y su cumplimiento puede ser cuestionado o, incluso, impedido, como lo hace Muça Belín respecto al anuncio del hermano de Olimael.

Esta lectura de los límites de las profecías palmerinianas es totalmente congruente con las conclusiones propuestas por González respecto a la participación de los personajes en el cumplimiento de los vaticinios. El grado de fuerza de las profecías es inversamente proporcional al grado de libertad al que pueden pretender los personajes. Ahora bien, protagonistas que colaboran en la realización de su destino tienen necesariamente más libertad que si fueran meros objetos de los designios divinos. Aquí, un personaje puede permitir que empiece a realizarse el mundo posible de la interpretación errónea de una profecía; otro puede impedir que el mundo posible anunciado por otra profecía llegue a transformarse en mundo real de la ficción. La fragilidad tan llamativa del concepto tradicional de lealtad es una consecuencia de esta mayor libertad del personaje, la cual también explica “la orientación personal e individual del *Palmerín*”,<sup>29</sup> perceptible tanto en un nivel estructural, pues la obra sigue casi sin interrupción a su héroe, recurriendo mucho menos al entrelazamiento que un *Amadís*, como en un nivel más anecdótico, en las decisiones que pueden tomar los personajes, basadas más en la preocupación personal que en valores superiores, como amor, religión o lealtad política. Así la libertad que trastorna el sistema profético también revisa la rigidez de otros conceptos tradicionales del universo caballeresco.

Como lo ha señalado Ellis,<sup>30</sup> el héroe palmeriniano responde a un arquetipo muy distinto al del héroe caballeresco tradicional: más independiente, más preocupado por sus intereses personales, menos sumi-

<sup>29</sup> Ellis, art. cit., p. 210.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 206.

so a las leyes del destino o de la moral humana. Sin embargo, creo difícil comprobar su teoría de que este cambio se deba a una influencia del *Amadís* primitivo.<sup>31</sup> Lo que sí podemos afirmar es que el nuevo tipo de héroe representado por Palmerín se caracteriza por una libertad desconocida hasta entonces, una libertad que trastorna necesariamente la arquitectura del sistema profético que encierra tradicionalmente la trayectoria de los héroes caballerescos. Las profecías requieren ahora la participación de los personajes en su cumplimiento y, si éstas siguen estructurando la obra, ya no es porque sirven de plan director para la narración, sino porque sirven de plan de acción intradieético para los protagonistas, quienes reconocen su realización en sus aventuras y deciden acatar o no los pedidos que contienen. Por lo tanto, al funcionar como guía providencial, y ya no como imposición de los designios divinos, el sistema profético del *Palmerín de Olivia* acepta la libertad del personaje y le otorga un libre albedrío ficcional.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 210-211.