



Sueños proféticos en el *Baladro de Burgos* 1498

Alejandro Casais
Universidad Católica Argentina

Resumen

No parece necesario abundar sobre el peso específico del que gozó el sueño como vehículo de revelación divina dentro del sistema conceptual de las religiones grecorromana y judeocristiana; tampoco, sobre sus posibles productividad discursiva y significatividad ideológica para una tradición mucho más específica, la novela de caballerías castellana, entre cuyos resortes narrativos predilectos se cuentan los discursos de profetas, magos y adivinos. Son estos dos presupuestos los que explican la leve sorpresa de que *El baladro del sabio Merlín con sus profecías* del incunable burgalés de 1498 —que en su relativa brevedad como ejemplar del género caballeresco prodiga al lector ciento cincuenta textos proféticos— proponga sólo tres revelaciones oníricas, dos habidas por el rey Artur y una por el propio "sabio" Merlín; de hecho, la sección inicial del relato —que comprende hasta XVIII: 33 y que traduce una prosificación del hoy fragmentario *Roman de Merlin* en verso francés escrito por Robert de Boron— prescinde por completo de tal especie profética. El objetivo de esta comunicación es reflexionar brevemente sobre la funcionalidad y el sentido de esos tres casos que constituyen una *rara avis* dentro del enorme *sistema profético* de nuestra novela

Palabras clave: *Baladro* de Burgos 1498 — sueños proféticos — *diversitates* y *species* — funcionalidad — sentido

No parece necesario abundar sobre el peso específico del que gozó el sueño como vehículo de revelación divina dentro del sistema conceptual de las religiones grecorromana y judeocristiana¹; tampoco, sobre sus posibles productividad discursiva y significatividad ideológica para una tradición mucho más específica, la novela de caballerías castellana, entre cuyos resortes narrativos predilectos se cuentan los discursos de profetas, magos y adivinos. Son estos dos presupuestos los que explican la leve sorpresa de que *El baladro del sabio Merlín con sus profecías* del incunable burgalés de 1498 —que en su relativa brevedad como ejemplar del género caballeresco prodiga al lector ciento cincuenta textos proféticos— proponga sólo tres revelaciones oníricas, dos habidas por el rey Artur (cf. XIX: 20-35 y XXII: 169-206) y una por el propio "sabio" Merlín (XVIII: 62-70); de hecho, la sección inicial del relato —que comprende hasta XVIII: 33 y que traduce una prosificación del hoy fragmentario *Roman de Merlin* en verso francés escrito por Robert de Boron— prescinde por completo de tal especie profética². El objetivo de esta comunicación es reflexionar brevemente sobre la

¹ Javier Roberto González (cf. 1998a: 205-210) hace un repaso sumario del lugar de la revelación onírica en ambas tradiciones; como se verá, su propuesta de análisis nos será muy útil para la lectura de los pocos sueños proféticos de nuestra novela. Por otra parte, el trabajo doctoral de Julián Acebrón Ruiz (2001) está enteramente dedicado al estudio del sueño en la literatura castellana medieval y renacentista.



funcionalidad y el sentido de esos tres casos que constituyen una *rara avis* dentro del enorme *sistema profético* de nuestra novela; comenzaremos por el sueño merliniano.

En otro lugar (Casais 2005-2006: *passim*) propusimos que la adecuada comprensión de la historia de nuestro *Baladro* de Burgos sólo es posible si admitimos que el relato presenta a su protagonista como un *profeta omnisciente*; omnisciencia por sí misma curiosa pero, también, por la prolija caracterización que recibe de parte de Boron puesto que en ella el conocimiento del pasado procede del demonio Onqueveces, quien concibió a Merlín en una piadosa doncella de la Gran Bretaña, y el del futuro es atribuido ahora sí a Dios, que amparó a la joven y su hijo³; no ignorábamos, sin embargo, que ello suponía un problema de cara a la segunda gran sección del libro (desde XVIII: 193), heredada de la *Suite du Merlin* del ciclo *Post-Vulgata*, donde sorprendentemente Merlín terminará sus días engeguado de amor por la princesa Niviana y morirá enterrado vivo por ella. Por ilógico que parezca, la posibilidad de esta contradicción no nos hizo dudar entonces —ni lo hace ahora— de la omnisciencia merliniana de la fábula debida a Robert, simplemente nos obligó y obliga a no predicarla del texto heredado de la anónima *Suite*, donde esa *omnisciencia* deviene explícitamente en una *cuasi-omnisciencia*; aunque en rigor de verdad, la corrección no es realizada por la *Suite* sino por una tardía interpolación (XVIII: 33-193), recogida también por un segundo *Baladro* impreso en Sevilla en 1535 (cf. Bonilla y San Martín 1907: 51b-53a), donde justamente se describe el sueño profético de Merlín que arriba mencionamos, habido por éste la víspera de un viaje suyo a Londres a fin de manifestarse a un recientemente coronado rey Artur y ponerse a su servicio. Dado que en aquel trabajo examinamos el aporte de este sueño a la coherencia global de nuestra obra, aquí nos concentraremos más bien en el examen de su morfología interna. He aquí el texto:

E la noche antes que se moviese para yr [a Londres], vio Merlín una visión, que estava en un prado feroso, e en él un roble, e cerca de aquel roble una pértiga pequeña e de poca pro, e no tenía ninguna cosa de fructo. E cabe aquel roble crecía la pértiga, e tomóle la corteza e las fojas, e de sí fízola caer e meter so tierra el roble a la pértiga. E maravillase mucho, e así estuvo fasta que despertó toda aquella noche e no fue tan alegre como de antes era (XVIII: 62-70).

Es evidente que "fízola caer e meter so tierra el roble a la pértiga" constituye una errata que, como enseguida se verá, propone una idea exactamente contraria a la que se pretende⁴. El propio Merlín abundará sobre el sentido del sueño, luego de la misa matinal:

² Citaremos siempre según Bohigas (1957-1962), indicando números de capítulo y líneas. La primera aproximación a nuestro *Baladro* puede hacerse desde Bogdanow (1959) y Gracia (1996 y 1998).

³ Sintetizando lo allí sostenido, digamos que nuestro *Baladro* construye esa *omnisciencia* mediante tres procedimientos distintos: i) un par de referencias explícitas a ella debidas a la voz del narrador y sugestivamente ubicadas en las primeras páginas del relato (Comiença la obra: 36-50 y IV: 9-18); ii) otro par de declaraciones del propio profeta con ocasión de dos hechos trascendentes para el desarrollo de la acción, a saber: la supervivencia de su madre, que equivale a la suya propia (cf. V: 136-140), y la transformación de Logres, a través de la instauración de la Tabla Redonda, en el escenario de la aventura del Grial (cf. XIV: 148-188), y; iii) múltiples confesiones formuladas por un número cada vez más amplio de personajes y esparcidas a lo largo de todo el desarrollo de la trama (cf. V: 151-153; VII: 296-301; VIII: 102-105; VIII: 212-214; IX bis: 50-51; etc.).



—Maestro [Blaysen], esta noche vi una visión maravillosa que no es sino significança, e agora veré cómo me dirés la verdad. Entonces le contó la visión, así como la viera. Blaysen dixo: —¿Qué me preguntas de la visión tú, ca tú eres el que sabes qué significaba la visión? Tú lo fazes por provar mi seso, e, por buena fe, yo no sé mucho de las cosas escondidas e por esto no sabría dar consejo, mas tú me lo dí, que sabes las cosas que han de ser. Cierito —díxole Merlín—. Mételo en escripto así como yo te lo diré. Verdad es que yo en esta visión veo mi muerte, e así averná como yo veo, e dezirvos he cómo el roble alto e grande e de muy luengos ramos devés entender por mi seso, que bien así como tienen el roble por fuerte árbol e grande, así tienen a mí, por maravilloso hombre en saber. La pértiga que nascía cabe el roble significa una donzella que se acompañará conmigo e aprenderá de la sciencia que Dios me dio, e por su saber me meterá vivo so la tierra, e allí me dexará morir. No ay cosa que estorve esta aventura sino Dios solo, mas fasta aquí cierto hera de estorcer o de allegar lo que quería, mas agora me aviene desto que lo no pueda saber por cosa que fazer quiera, nin cuál es aquella donzella que me ha de matar, nin en cuál tierra es, pero sé de cierto que es muy fermosa, e bien creo sin duda que Dios por mi peccado me faze esto desconocer, porque por desconoscimiento fize peccar a la muy noble e sancta dueña Yguerna (XVIII: 74-102).

No caben dudas de que nos encontramos ante un sueño —aún cuando esta palabra, a diferencia de los fragmentos más tarde dedicados a Artur, no aparezca en el texto—, y un sueño cuyas imágenes están cargadas con el valor de signos (o mejor aún, de símbolos) de ciertos eventos naturalmente incognoscibles, de donde su carácter profético⁵. Menos explícito aunque igualmente cierto para nosotros resulta el hecho de que la *visión* nocturna procede de una causa externa, la divinidad, y de que Merlín interpreta su significado intuitivamente, sin valerse de las lecciones de una *disciplina oniromántica*. En efecto, si por una parte las sumisas palabras con las que Blaysen lo exhorta a descifrar la visión coinciden con esa caracterización general de que Merlín es un individuo dotado por Dios de una *gratia prophetiae* omnicomprendiva (y no un simple iniciado en ciertas artes ocultas), por otra parte la estratégica mención merliniana de que “Dios por mi peccado me faze esto desconocer”, aunque irónicamente estipula que de la divinidad proviene ya no el conocimiento sino la ignorancia, nos recuerda que la visión también se ubica en la sintonía de lo trascendente. Idea en el fondo coincidente con la opinión más difundida dentro de la teología cristiana

⁴ De hecho, el *Baladro* de Sevilla eliminará enteramente las palabras problemáticas: “... e cabe aquel roble crecía vna pértiga, e tomóle la corteza e las fojas, e después marauilláuase mucho assí en durmiendo, hasta que despertó, y estuu en esto pensando toda aquella noche, y no fue atan alegre como ante era” (Bonilla y San Martín: 1907, 51b).

⁵ Entendemos el fenómeno profético adhiriendo a la siguiente definición de Javier Roberto González: “Definimos profecía como el conocimiento de una verdad objetiva 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. Al definir entonces el *acto* profético como conocimiento y el *objeto* de ese acto como verdad en sentido lato, quedan automáticamente desechadas dos concepciones frecuentes y erradas de la profecía: la que identifica a ésta necesariamente con una posterior *comunicación* del conocimiento alcanzado, y la que limita el objeto de este conocimiento a verdades exclusivamente referidas a una instancia temporal *futura*” (1998b: 108-109).



según la cual no es profeta quien simplemente recibe las *visiones* sino aquel a quien Dios concede esa luz sobrenatural con la cual interpretarlas (cf. González 1998a: 208-209): aún con la limitación del caso, Merlín sigue siendo presentado como el más adecuado para lidiar con esas "cosas escondidas".

Ahora bien, para hablar de sueños proféticos, y en concreto de su papel como resortes narrativos dentro la novelística caballerescas hispánica, nos es imperioso remitirnos a un trabajo de Javier Roberto González, "Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Comentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio", donde se aprovechan las ideas del filósofo tardoantiguo, de persistente influencia en los tiempos medievales, para desarrollar un modelo de análisis de los textos proféticos oníricos. En lo esencial, Macrobio sostiene que un sueño puede ser profético de tres distintas maneras o *diversitates* y que puede tratar cinco diferentes asuntos o *species*. En cuanto a las *diversitates*, cuando el sueño se compone de una serie de imágenes simbólicas que sólo oscuramente transmiten su significado y que por lo tanto exigen una interpretación, se trata de un *somnium*; cuando se compone de una serie de imágenes diáfanas que reproducen exactamente ciertos hechos o circunstancias no conocidos o incognoscibles para su receptor, se trata de una *visio*; por fin, cuando se compone de la aparición de una persona que se dirige verbalmente al soñante con el cometido de anunciarle esos hechos o circunstancias, se trata de un *oraculum*⁶. En lo que respecta a las *species*, cuando el soñante se sueña a sí mismo, su sueño es *proprium*; cuando se refiere a otros, *alienum*; cuando a cosas compartidas por el soñante y otros, *commune*; cuando a hechos de relevancia para el estado o la comunidad, *publicum*; cuando, finalmente, al orbe o al universo entero, *generale*. Es obvio que aquella luz sobrenatural que hace posible la comprensión del sueño y que diferencia al simple soñante del profeta resulta imprescindible en el caso de los *somnia*, pero no es totalmente innecesaria ante *visiones* y *oracula* puesto que la ignorancia de aquel que las recibe es algo más que la mera falta de certeza sobre los referentes aludidos, consiste sobre todo en la imposibilidad de estar seguro del tipo de sueño soñado y, en definitiva, de su misma índole profética. Pues bien, no resulta muy difícil concluir que en el caso de Merlín estamos ante un *somnium proprium* que él mismo logra interpretar; y al repasar la relación existente entre la visión alegórico-simbólica y la exégesis merliniana comprobamos con facilidad que cada *visión* se corresponde directa y unívocamente con un referente. Abundemos un poco en esto.

Por lo pronto, la primera imagen en importancia es la de ese roble que el profeta encuentra en el "prado hermoso" de su sueño; dicho roble es el propio Merlín, y mejor aún, su "seso", su mismísima identidad de profeta *omnisciente*. El roble es un símbolo de enorme riqueza connotativa y, además, de innegable propiedad para aludir a Merlín: al amplísimo universo de sentido propio del árbol en general —que connota las ideas, íntimamente relacionadas, de la vida del cosmos y el cosmos mismo en sus inagotables ciclos de destrucción y regeneración, el centro del cosmos, el eje en que se conectan los planos celeste, terrestre y subterráneo, el hombre como resumen de todo lo existente, en especial su vida

⁶ Amén de estas tres clases, Macrobio reconoce la existencia de lo que llama *insomnium* y *visum*, los cuales —explica González— "no son vehículos revelatorios ni resultan interpretables, por cuanto no sirven para la adivinación", razón por la que no los hemos mencionado arriba; el primero es "una reminiscencia durante el sueño de los deseos o preocupaciones de la vigilia", en tanto el segundo consiste en "la aparición de imágenes durante un estado de duermevela, cuando aún no ha llegado el sueño pleno" (1998a: 211).



espiritual, y por fin la cruz de Cristo, centro de todo lo existente y lugar supremo de la dialéctica muerte-resurrección (cf. Chevalier 1986: 117-129; Cirlot 1969: 85-89)—, el roble agrega las ideas concretas de la sabiduría y la fuerza, esto es, los rasgos característicos respectivamente de la autoridad espiritual del sacerdote y el poder temporal del rey que estaban reunidos, en una perfecta síntesis, en la figura de los *druidas* célticos (cf. Guéron 1929: 60, y especialmente nota 1)⁷. Dentro de los acotados parámetros con los que nuestra novela retrata a su protagonista en los últimos decenios medievales todos estos sentidos se avienen de modo fluido con la figura del profeta de Dios, cuya omnisciencia es guía indispensable para el reino. Al mismo tiempo, que el roble sea un símbolo de tan extraordinario ímpetu es lo que explica el hecho de que el fragmento en el que por primera vez se alude a él, el del sueño, ni siquiera intente una pintura de su fisonomía, incluyéndolo con toda la fuerza de su simple sustantividad, y que no obstante ello la glosa merliniana no tenga inconveniente alguno en dar con los rasgos centrales aunque tácitos de esa sustantividad ("alto", "grande", "de muy luengos ramos", "fuerte"); la falta de caracterización del roble es al mismo tiempo su más eficaz caracterización pues sus rasgos devienen de su naturaleza simbólica. Desde este punto de vista, el caso de la pértiga, que alude de modo inespecífico a Niviana, es exactamente el opuesto: ella es descrita con detalle la primera vez que se la menciona, esto es, en la relación del sueño ("una pértiga pequeña e de poca pro" y que "no tenía ninguna cosa de fructo"), y más tarde Merlín se limita a retomar tales datos con un sencillito señalamiento anafórico: "la pértiga que nascía cabe el roble". Y es que en verdad esta segunda figura no tiene entidad en sí misma, sólo se define como el reverso del roble, de donde sus notas de pequeñez y pobreza, predicables ahora del entendimiento poco instruido de la joven Niviana. Definidos entonces los sujetos intervinientes, uno en sí mismo y el otro de modo relativo, el *somnium* toma de pronto un desarrollo activo en el que las acciones alegóricas se corresponden con eventos concretos del futuro que el profeta prevé: el hecho de que "cabe aquel roble crecía la pértiga" refiere cifradamente la cercanía que surgirá entre Niviana y Merlín, que la aceptará como su discípula; pero el crecimiento de la pértiga-Niviana no se da por sí mismo sino aprovechándose de la fortaleza del roble-Merlín, de modo que la elevación y el encumbramiento de ella se logra mediante la caída de él, y no sólo en la lección metafórica de "fazer caer" por 'matar' sino también en la inesperadamente literal de 'enterrar vivo'.

A la luz de lo dicho no es nada difícil advertir que el centro de gravedad del *somnium* consiste en el novedoso dato de que esa facultad sobrenatural y omnisciente que caracterizaba al profeta ha quedado súbitamente oscurecida. Y esta oscuridad toca sólo las concretas circunstancias de su muerte, sin perjudicar en nada el resto de sus conocimientos, algo que queda suficientemente probado a lo largo de toda la interpolación por otras profecías articuladas por Merlín. Por cierto, el haber recurrido a un sueño profético a fin de describir el nacimiento de esta ignorancia es un acierto enorme del interpolador; González

⁷ Resulta interesante advertir que el simbolismo implícito en esta tardía interpolación de la novelesca historia de Merlín entronca al protagonista con el fondo céltico tradicional del que provenían algunos de los elementos con los que Godofredo de Monmouth lo delineó en su seminal *Historia regum Britanniae*, pues en dicha tradición el roble y el druida no eran sino una sola cosa, la unión en complementariedad de la fuerza, en céltico *dru-* (voz que, al igual que la latina *robur*, designa tanto al 'roble' como al 'fuerza'), y la sabiduría o visión, en céltico *vid-* (forma correlativa del latino *video*) (cf. Chevalier: 1986, 431 y 445-446 [voces "druida" y "encina/roble"]; Corominas-Pascual: 1991, II (Ce-F), 521-522 [voz "dríade"]).



(cf. 1998a: 206-207) llamó la atención sobre la idea tomista según la cual las revelaciones proféticas habidas en sueños son inferiores a las de la vigilia, y aún más a aquellas en las que los conceptos puros se infunden directamente en el entendimiento, como había sido el caso del propio Merlín en el vientre de su madre: si bien la *Biblia* incluye muchísimos ejemplos de sueños proféticos, llama la atención el comprobar que profetas habituales como Isaías, Jeremías y otros nunca fueron instruidos por Dios a través de esta vía, el sueño profético es exclusivo de aquellos individuos que carecen de una *gratia prophetiae* formal. En resumen, en el preciso momento en el que la ciencia del protagonista es manchada por una acotada pero insalvable oscuridad él se entera de ello a través de la forma oblicua y velada de la representación alegórica en sueños, lo que equivale a decir que la misma mecánica de la revelación profética se convierte entonces en indicio del contenido revelado: en aquello que hace a su propia persona, y en especial a las circunstancias concretas de su muerte, Merlín se encuentra tan en ascuas como cualquiera del profano⁸. Además, parece factible otra conclusión, relacionada ésta con la mentalidad de nuestra novela: a través de su profetismo onírico podría adivinarse en el *Baladro* una concepción fatalista de la vida humana en tanto el final del profeta se encuentra prefijado y ninguna de las medidas que desde ahora él adopte lo alterará. Merlín ha sido explícito al respecto: "no ay cosa que estorve esta aventura sino Dios solo", y un poco más adelante, aún dentro de la interpolación, añadirá: "Yo vos digo [...] que no puedo ver más ni saber, ca vos digo que no plaze a Dios que yo la muerte escuse, e porque sé verdaderamente que morré" (XVIII: 110-124). Que tal idea de destino inevitable sea expresada por el expediente del sueño profético resulta especialmente sugestivo pues si la profecía es siempre un don que el hombre recibe gratuitamente y más allá de su voluntad, el ámbito onírico es por excelencia sinónimo de lo misterioso e incontrolable. Ahora bien, ¿qué puede decirse de los sueños de Artur? Comentémoslos rápidamente mediante la tipología ya utilizada.

Su primer sueño ocurre a la noche siguiente en que el rey —luego de un extenso y afanoso galanteo reseñado sumariamente por el texto (cf. XVIII: 212-218; XIX: 7-8)— consigue satisfacer sus deseos por Elena, esposa de Lot de Ortania, quien había acudido con los suyos a las cortes pactadas en Cardoyl con motivo de la coronación del nuevo señor de la Gran Bretaña. Pero la relación entre Elena y Artur es aún más reprochable que el simple adulterio, y ello por la circunstancia —ignorada por los amantes— de que ambos son medio hermanos. Es entonces cuando el narrador informa:

E luego, la noche adelante, el rey soñó un sueño que le parecía que estaba en una silla la más rica del mundo, e avía ante él grant pueblo de todas hedades que se maravillara dónde tan grand pueblo veniera, e tenyéndolos todos en derredor de sí, vio que salía

⁸ Las palabras de Dorothea Salo, en el comentario introductorio a su versión inglesa del *Baladro*, nos parecen atinadas: "For those not as gifted as Merlin, dreams, not divination, are the key to prophecy. Arthur and Morgause [Elena], for example, both have prophetic dreams about the damage to be caused by their son Mordred. Likewise, an extremely telling touch of irony lies in Merlin's dream about his own death; since God has destroyed his usual foreknowledge, Merlin must receive word of it through the same channels through which prophecy is vouchsafed to ordinary mortals" (s/pag.). Conviene indicar, empero, que la revelación recibida por Elena no es onírica sino habida en vigilia: "E estando muy reposada la gente, la reyna despertó e vio una grand luz de un ángel, que le denunció el pecado que contra Dios cometía, en que aquél que con ella estaba era su deudo e muy principal, y 'porque el tiempo adelante te mostrará el yerro que agora hazes, no declaro más'" (XIX: 11-16).



dél una grand sierpe, e tan fuerte en la semejança que nunca oyera fablar de tal, e siempre andava b[o]lando por todo el reyno de Londres a cada parte. E por todos los lugares que yva, quemava todo quanto avía, así que no quedava lugar, ni cibdad, ni villa, ni castillo que todo lo no quemava e destruía, e después que esto fazía, vino a los que estavan con el rey, e cometiólos e matólos, e fuése para el rey e combatióse con él fuertemente. Mas, a la fin, en poco estuvo que no matava el rey a la sierpe, e él quedava llagado mortalmente (XIX: 20-35)⁹.

Se trata también de un *somnium*, de simbolismo menos desarrollado que el merliniano y de tipo *commune-publicum* dada la jerarquía de Artur como cabeza de su reino. Su sentido, por cierto, no es absolutamente críptico, y de hecho poco deberemos esperar para comprenderlo por entero porque unas páginas más adelante el propio Merlín, en su primer encuentro con el joven monarca, propondrá su definitiva y nada halagüeña interpretación:

—Señor [...], deste sueño os diré yo la verdad. Sabed que vós avrés mucha mala ventura, e mucho pesar por un cavallero que es engendrado, mas non es nacido, e todo este reyno será destruido por él. E los buenos cavalleros que vós verés en vuestro tiempo, serán perdidos e confundidos, así que quedará esta tierra yerma e desierta, por las malas obras de aquel peccado (XIX: 332-339).

Bajo la forma monstruosa de la serpiente —símbolo de evidente valor maléfico y diabólico—, el sueño prefigura al fruto del incesto, Mordred, quien en su intento por apoderarse del trono arrasará las tierras y la corte de Logres pero terminará cayendo bajo la espada de su propio padre (cf. Bonilla y San Martín 1907: 325a-326b). Nuevamente la fatalidad parece explícita, y no obstante ello Artur pugnará por conjurarla. En primer lugar, interrogando a Merlín acerca de las circunstancias en las que nacerá el traidor, a fin de poder identificarlo y eliminarlo de raíz: “—Pues dezidme. ¿Quándo nascerá o en qué lugar? E el ombre bueno [Merlín] se començó a reyr e dixo: —¿Por esso, lo pensáys vós fallar? Cierito, no es ansí, ca a nuestro Señor non plaze” (XIX: 371-374). Más tarde, tomando una medida más extrema, ordenar que todos los recién nacidos del reino le sean entregados para, cual nuevo Herodes, deshacerse de ellos. Es entonces cuando sobreviene su segundo y último sueño:

E una noche, yaziendo el rey así cuydando, adormióse, e parecióle que venía a él un ombre, el mayor que nunca vio, e que le traía quatro bestias, mas no pudo conocer qué bestias eran, e el ombre dixo al rey: —¿Por qué te apercibes de fazer tan grand mal, que quieres matar estas criaturas sanctas, que nunca pecaron, e aún son limpias de toda maldad del mundo? E más valiera que el Señor del Cielo e de la Tierra que te no diera esta tierra que te dio. E él te puso por pastor destas sus ovejas, e tú eres tornado lobo. ¿E qué tuerto te fizieron estas criaturas que quieres matar? Cierito, si lo fazes, Dios tomará de ti venganza tal, que para siempre hablarán. E el rey catava al ombre bueno e maravillávase de lo que le dizía. E començó a pensar e el ombre bueno le dixo: —Yo te diré lo que farás, de que te ternás por bien pagado. Fazlos meter en una nave sin remos e sin gobernalle e sin maestre, e fazles tender la vela, e entonces vayan por esa mar a

⁹ Nuevamente el *Baladro* de Sevilla da una lección expurgada de error: “... mas a la cima matara el rey a la sierpe, y él quedava llagado mortalmente” (Bonilla y San Martín: 1907, 53b).

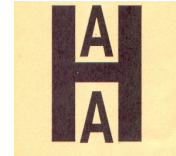


qual parte los levará el viento, e si escaparen deste peligro, bien mostrará Dios que los ama e que no quiere sus muertes. E bien te debe esto plazer, si tú no eres el más desleal rey e peor que nunca fue en esta tierra. E el rey dixo: —Maravillosa vengança me enseñastes, e ya en otra guisa no lo faré sino así como dezís. El hombre bueno dixo: —Esto no es vengança que tú tomarás, ca ellos nunca lo merecieron a ti nin ha otro; mas esto es porque tú cumplas tu voluntad, ca tú cuydas que por esto estorvarás el destruymiento del reyno de Londres, mas no lo farás, ca todo así averná como el fijo del diablo te enseñó. Entonces despertó el rey e aún bien le pareció que el ombre bueno estava antél, e quando vio que era sueño, signóse e encomendóse a Dios, e dixo que faría de los niños lo que el hombre bueno dixera (XXII: 169-206).

Aunque ahora bajo la forma de un *oraculum commune-publicum* —es decir, sin que medien ya símbolos, obviada la alusión bíblica del "ombre" (cf. Jn 10. 1-18)—, el traumático final de la nación britana sigue constando como una fatalidad; de hecho, la remisión a la interpretación merliniana del *somnium* de Artur es explícita. ¿Pero en verdad significan todos los indicios que hemos acumulado hasta aquí que el plan de acción personal del rey está y ha estado siempre predeterminado? En este sentido, no puede soslayarse la pacífica convivencia de la afirmación absoluta "todo así averná como el fijo del diablo te enseñó" con la relativa o condicional "si lo fazes [matar a los niños], Dios tomará de ti venganza tal, que para siempre hablarán". La visión no impide que Artur mate a los niños, esa alternativa está efectivamente disponible para él: ella simplemente le recuerda que Dios gobierna la historia sin forzarlo a determinado curso de acción pero previendo y utilizando el que libremente elegirá. Y al mismo tiempo, sabemos que la exégesis de los sueños de Artur ha mostrado la catástrofe final de Logres como la consecuencia razonable y el justo castigo por la falta cometida por su señor, que aunque ignoraba que Elena era su hermanastra sí era consciente de la felonía que pretendía contra Lot de Ortania, su vasallo. Y en idéntico sentido se había pronunciado el propio Merlín al interpretar su *somnium*: "Bien creo sin duda que Dios por mi peccado me faze esto desconocer, porque por desconocimiento fize peccar a la muy noble e sancta dueña Yguerna" (XVIII: 100-102); pecado que había consistido en posibilitar la furtiva unión entre esta Yguerna, esposa del duque de Tintaguel, y el rey Uterpadragón, unión de la que había nacido el propio Artur.

En conclusión, la noción de necesidad es inherente a los sueños proféticos del *Baladro* pero específicamente respecto de la propia textualidad de los anuncios y no de los eventos de la historia narrados; en otras palabras, la necesidad deriva del sujeto que conoce y habla en la profecía, el Dios ficcional omnisciente y *dador de omnisciencia*, y no del objeto observado por éste, pues la muerte de Merlín no se explicará sino por su debilidad ante Niviana, y la destrucción de Logres, por la maldad inicial de Artur y la final de Mordred. El sentido profundo de las profecías oníricas no es proponer que el hombre no sea capaz de iniciativa sino demostrar en grado eminente que sus aciertos y errores, aún proviniendo de él mismo, no pueden sustraerse de la dirección y el significado que Dios asigna a la historia.

Bibliografía



- Acebrón Ruiz, Julián (2001). *La aventura nocturna. Claves del sueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*. Lleida, Universidad de Lleida, tesis de doctorado.
- Barbado Viejo, Francisco et al. (eds.) (1955). Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* (texto latino de la edición crítica leonina). Vol. X. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bogdanow, Fanni (1959). "The *Suite du Merlin* and the Post-Vulgate *Roman du Graal*". Loomis, R. S. (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages. A collaborative History*. Londres, Oxford University Press: 325-335.
- Bohigas, Pedro (ed.) (1957-1962). *El baladro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, 3 vols., Barcelona, Selecciones Bibliófilas ("Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*", en III: 129-201).
- Bonilla y San Martín, Adolfo (ed.) (1907). *La demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*. Madrid, Bailly Bailliére e hijos editores, Nueva Biblioteca de Autores Españoles 6, Libros de caballerías I, Ciclo artúrico-ciclo carolingio, 1-338.
- Casais, Alejandro (2005-2006). "El discurso profético ficcional de *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) a partir de la cuestión 171 (IIa IIae) de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino". *Letras* 52-53: 156-171.
- Chevalier, Jean (1986). *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- Cirlot, Juan-Eduardo (1969). *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor.
- Corominas, Joan y Pascual, José (1989). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Volumen II (CE-F). Madrid, Gredos.
- González, Javier Roberto (1998a). "Los sueños proféticos del Palmerín de Olivia a la luz de los *Commentarii in somnium Scipionis* de Macrobio". *Stylos* 7: 205-264.
- (1998b). "Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*". *Incipit* XVIII: 107-158.
- Gracia, Paloma (1996). "El ciclo de la Post-Vulgata artúrica y sus versiones hispánicas". *Voz y Letra* VII: 5-15.
- (1998). *Baladro del sabio Merlín (Burgos, Juan de Burgos, 1498): guía de lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Guéron, René (1929). *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin.
- Salo, Dorothea (s/d). *The Cry of Merlin the Wise, El baladro del sabio Merlin: introduction*. <http://members.terra.com.net/~dorothea/baladro/index.html> (07/ 2010)