

LA ESTRUCTURA TRIFUNCIONAL INDOEUROPEA EN LA CONTRAUTOPIA AMADÍS-SERGAS

Javier Roberto González

Universidad Católica Argentina — Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina

jrgonzalez@conicet.gov.ar

En este artículo se intenta poner de manifiesto la importancia de la estructura trifuncional indoeuropea, tal como la postula Georges Dumézil, en la construcción de la trama y el sentido utópico del ciclo caballeresco configurado por el *Amadís de Gaula* y las *Sergas de Esplandián* de Garci Rodríguez de Montalvo. Las tres funciones ideológicas indoeuropeas no sólo determinan las virtudes particulares transmitidas a Esplandián por sus tres amas, sino que también proporcionan una pauta diacrónica para el establecimiento de los tres pasos o etapas del desarrollo histórico y utópico de la caballería según las postula el texto.

Palabras clave: *Amadís de Gaula*; amor; estructura trifuncional indoeuropea; novela de caballerías; poder; *Sergas de Esplandián*; utopía.

INDO-EUROPEAN TRIFUNCTIONAL STRUCTURE IN THE COUNTER-UTOPIA AMADÍS-SERGAS

This article attempts to highlight the importance of the Indo-European trifunctional structure—as postulated by Georges Dumézil—in the shaping of the plot and the utopian meaning of the chivalric cycle formed by Garci Rodríguez de Montalvo's *Amadís de Gaula* and *Sergas de Esplandián*. The three ideological Indo-European functions not only determine the particular virtues transmitted to Esplandián by his three wet nurses, but also furnish a diachronic pattern in order to establish the three steps or phases of historical and utopian development of chivalry according to the text.

Keywords: *Amadís de Gaula*; chivalric romance; Indo-European structure; love; power; *Sergas de Esplandián*; trifunctional utopia.

EN UN BREVE TRABAJO PUBLICADO en 1995, dedicado al análisis de la profecía general sobre Esplandián que Urganda la Desconocida remite por carta al rey Lisuarte en el capítulo LXXI del libro III del *Amadís de Gaula*, de Rodríguez de Montalvo, arriesgábamos una interpretación simbólico-funcional de las tres amas que crían al niño y le transmiten con su leche diversas cualidades arquetípicas (González 1995). En dicha ocasión, limitados por nuestro acotado objeto al comentario de la profecía y de las instancias del macrorrelato directamente vinculadas a ella, no acabamos de advertir y postular las reales implicaciones de nuestra interpretación de las amas y su determinante peso en el sentido final del *continuum* narrativo del *Amadís de Gaula* y las *Sergas de Esplandián*, tal como lo planeó y ejecutó Rodríguez de Montalvo a fines del siglo xv. El propósito de las páginas que siguen será rescatar aquellas conclusiones de 1995 sobre las tres amas de la profecía y extraer, ahora sí, las consecuencias últimas que de dichas conclusiones se derivan con miras a la interpretación del conjunto *Amadís-Sergas* como unidad novelesca, para así incardinarlas debidamente en la semántica global del texto e iluminar éste con una nueva perspectiva de lectura.

Quando el rey Lisuarte recibe la mencionada carta profética de Urganda, no sabe aún que el pequeño Esplandián es su nieto, fruto de los furtivos amores de su hija Oriana con Amadís; Urganda no revela en su vaticinio epistolar este vínculo de parentesco que une al rey con el niño, sino que se limita, conforme a su oscuro *modus nuntiandi*, hecho de perífrasis y reticencias, a esbozar lo que convenimos en denominar una *profecía general*, vale decir, una serie de anuncios que no refieren hechos concretos o particulares de cumplimiento perfecto o puntual, sino hechos durativos o iterativos, o bien estados permanentes que definen, más que un preciso *acto* identificable como ejecutado en un momento definido, una serie de actos analógicos desarrollados a lo largo de un tiempo indefinido, o bien un *estado* de vigencia permanente y durativa que traduce una personalidad o modalidad de ser y actuar habitual (véase González 1996b). Como se puede comprobar, y con la excepción de

dos anuncios que refieren los actos perfectivos de, respectivamente, la liberación de Lisuarte del poder de su secuestrador Arcaláus y su reconciliación con Amadís después de las grandes batallas en las que se enfrentaron, ambos ejecutados por obra intercesora de Esplandián y que sí constituyen objeto de vaticinio particular¹, los demás anuncios contenidos en la profecía refieren estados permanentes o modalidades de ser que el futuro caballero observará a lo largo de toda su vida:

Al muy alto y muy honrado rey Lisuarte: Yo, Urganda la Desconoscida, que os mucho amo, os consejo de vuestro pro que, al tiempo que el fermoso donzel criado de las tres amas desvariadas paresciere, que lo amedes y guardades mucho, que ahun él os meterá en gran plazer, y quitará del mayor peligro que nunca ovistes. Él es de alto linaje, y sabed, Rey, que de la leche de la su primera ama será tan fuerte, tan bravo de corazón, que a todos los valientes de su tiempo porná en sus fechos de armas gran escuridad. Y de la su segunda ama será manso, mesurado, humildoso, y de muy buen talante, y sofrido más que otro hombre que en el mundo aya. Y de la criança de la su tercera ama será en gran manera sesudo y de gran entendimiento, muy católico, y de buenas palabras. Y en todas las sus cosas será pujado y estremado entre todos, y amado y querido de los buenos, tanto que ningún cavallero será su igual. Y los sus grandes fechos en armas serán empleados en el servicio del muy alto Dios, despreciando él aquello que los cavalleros desde [sic: deste] tiempo más por honra de vanagloria del mundo que de buena conciencia siguen, y siempre traerá a sí en la su diestra parte, y a su señora en la siniestra. Y ahún más te digo, buen Rey, que este donzel será ocasión de poner entre ti y Amadís y su linaje paz que durará en tus días, lo cual a otro ninguno es otorgado. (Rodríguez 1987-1988, III, LXXI, 1108-1109)

1 Estos dos únicos anuncios particulares dentro de la profecía general se verifican, respectivamente, en el capítulo VI de las *Sergas de Esplandián* (Rodríguez 2003, VI, 143-158) y en los capítulos CXIII y CXIV del libro cuarto de *Amadís* (Rodríguez 1987-1988, IV, CXIII-CXIV, 1491-1515).

Nos interesa detenernos solamente en los anuncios que explícitamente hacen derivar determinadas cualidades del futuro héroe, como efectos de sus causas, a partir de la índole de las tres amas que de recién nacido lo han amamantado. Esas tres amas, que no se mencionan aquí, han sido una leona, una oveja y una mujer; sin embargo, ésta última viene a sustituir a otro animal, una cabra, que en su lugar completaba la tríada zoológica de las amas de Esplandián:

Y pasando cabe la cueva donde la leona criava sus hijos, [el ermitaño Nasciano] viola que les dava la teta, y díxole:

—Yo te mando de la parte de Dios, en cuyo poder son todas las cosas, que quitando las tetas a tus hijos las des a este niño y, como a ellos, lo guardes de todo mal.

La leona se fue a echar a sus pies, y el hombre bueno puso el niño a las tetas, y echándole de la leche en la boca, le hizo tomar la teta, y mamó; y de allí adelante venía con mucha mansedad a le dar de mamar todas veces que era menester. [...] el niño muy bien fue gobernado de la leche de la leona y de una cabra, y una oveja que pariera un cordero. Éstas lo mantenían en tanto que la leona iba a caçar para sus hijos. (Rodríguez 1987-1988, III, LXVI, 1007-1008)

Más allá de la evidente presencia de los motivos mítico-folklóricos del amamantamiento del niño por animales y de la humillación de la bestia feroz ante la presencia del héroe o del santo (García-Gómez 1972; Gracia 1989, 1991, 137-152 *et passim*, 1992), cabe reparar en los valores simbólicos de los animales mencionados para intentar una liminar interpretación de su funcionalidad dentro del episodio. Son precisamente tales valores simbólicos los que explican el porqué de la sustitución de la cabra por la mujer, tal como agudamente advirtió Cacho Blecuá:

En un principio el texto dice que “el niño muy bien fue gobernado de la leche de la leona y de una cabra, y una oveja que pariera un cordero” [...]. Ahora bien, a la hora de predecir las características

de Esplandián, la cabra queda relegada por los valores que encarna. Según L. Reau [...], “la chèvre est, comme le bouc, l’image du démon, de l’impureté”. (Cacho Blecua 53, n. 28)

La sustitución de la cabra por la mujer bien puede deberse entonces a un deseo de evitar la connotación simbólica negativa o de impureza que señala Cacho Blecua, pero también se hacía necesario el reemplazo del animal por una mujer para poder adjudicar a la leche de cada ama las cualidades que a su tiempo heredará Esplandián, y que por fuerza requerían del concurso de una causa humana en pro de la transmisión de virtudes espirituales como el seso, el entendimiento, la catolicidad y la elocuencia, inapropiadamente predicables de una cabra o de cualquier otro animal. Adviértase, por lo demás, que la elección de la leona y la oveja tampoco resultan gratuitas, pues, al margen de las características arquetípicas de ambas, reconocidas en los bestiarios y expresamente mencionadas en la profecía como herencia futura de Esplandián, se trata de animales que entrañan una referencia intratextual a otra instancia profética del *Amadís*, concretamente a dos complejas profecías (Rodríguez 1987-1988, II, LX, 855-856 y 857-859) en las que Urganda echa mano del recurso merliniano de la simbología animalística, y que refieren las instancias capitales del rescate de Oriana por Amadís del poder de los romanos y las grandes guerras entre Amadís y Lisuarte con su final de paz traído por la mediación de Esplandián y su ayo Nasciano. En estas profecías, Amadís es aludido mediante las perífrasis animalísticas de *fuerte león*, *afamado león*, *león fambriento*, y el ermitaño Nasciano mediante la de *oveja mansa*; va de suyo que la elección de tales emblemas zoológicos tiene que ver con las cualidades propias de estos animales y su analogía con las virtudes reconocidas de un gran caballero como Amadís y un santo hombre de religión como Nasciano, respectivamente: fuerza, poder, valentía, nobleza, majestad, justicia, clemencia (véanse Chevalier 637-639; *El Fisiólogo* 85-86; Malaxecheverría 23-28; Sevilla XII, 2, 6), y mansedumbre, humildad, paz, pureza, inocencia, dulzura (véanse Chevalier 792;

Sevilla XII, 1, 9). Pues bien, estas mismas cualidades son las que la leona y la oveja transmiten a Esplandián con su leche, pero entendemos que queda clara la voluntad del autor de subrayar, mediante el recurso a los mismos animales, la filiación del niño respecto del león-Amadís y su discipulado respecto de la oveja-Nasciano; las dos primeras amas que lo nutren, por lo tanto, no hacen más que reforzar mediante la leche una herencia que ya posee o poseerá el futuro héroe por la sangre de su padre y por la doctrina de su maestro; leona y oveja se someten así, por vía de su asociación con el león-padre-Amadís y la oveja-maestro-Nasciano, a una cierta *humanización*; la tercera ama, la mujer, aparece sola y no se asocia a ningún otro personaje, pues ella misma aporta por sí y en plenitud el elemento humano, y con éste, el concurso de una causa espiritual en la determinación de las virtudes de Esplandián.

Volvamos ahora a tales virtudes según su agrupamiento en razón de las tres amas que las transmiten al héroe. *Leona*: fortaleza, bravura de corazón o valentía; *oveja*: mansedumbre, mesura, humildad, buen talante, capacidad de sufrimiento; *mujer*: seso, entendimiento, catolicidad, buenas palabras o elocuencia. Lo que sostuvimos en nuestro artículo de 1995, y repetimos ahora, es que cada ama con sus cualidades arquetípicas se corresponde con cada uno de los tres estados de la sociedad medieval, y a través suyo con cada una de las tres funciones de la estructura arcaica de los pueblos indoeuropeos. Aduzcamos la célebre definición de los estados contenida en la “Segunda Partida” del rey Sabio:

Defensores son uno de los tres estados, por que Dios quiso que se mantuviese el mundo. Ca bien assi como los que ruegan a Dios por el pueblo, son dichos Oradores; e otrosi los que labran la tierra, e fazen en ella aquellas cosas, son dichos labradores; otrosi los que han de defender a todos, son dichos defensores. (Alfonso el Sabio II, 2, XXI, 465b-466a; véase Don Juan Manuel 236a)

Como en toda estructura típicamente medieval, la organización de la sociedad en estados entraña una innegable y rígida jerarquía que coloca en la cumbre de la pirámide a los oradores, en el centro a los defensores y en la base a los labradores; pero, transversalmente a dicha jerarquía, existe la idea de que los tres estados son igualmente necesarios para el mantenimiento del orden temporal y el sostén del mundo, e igualmente aptos, merced a su ejercicio pleno y perfecto conforme a los deberes que cada uno impone, para la ganancia de la vida eterna. Pero esta tripartición de la sociedad medieval de Occidente reconoce su fundamento histórico en una más profunda y radical división de la realidad, no sólo humana y natural, sino también divina y sobrenatural, postulada por Georges Dumézil en una serie de célebres trabajos como propia y característica de los antiguos pueblos indoeuropeos. Consiste la denominada *estructura trifuncional* indoeuropea en una cierta tendencia —verificable ya en los remotos tiempos en que los indoeuropeos constituían un solo pueblo unido, y cuyas huellas se verifican luego en las diversas culturas históricas que nacieron de su evolución y su diáspora— a organizar toda la realidad de la tierra y el cielo, de los hombres y los dioses, según tres funciones distintas y definidas. La primera función comprende las actividades inherentes al culto, el sacerdocio, la magia, el derecho y el poder real o soberano en su dimensión legislativa; se agrupan, pues, bajo esta función todas las relaciones de los hombres con los dioses o de los hombres entre sí bajo la directa potestad de los dioses y sus representantes en la tierra. En íntima conexión con las cosas sagradas se encuentran, en toda sociedad arcaica o tradicional, las actividades propias de la inteligencia, la sabiduría y la ciencia, y, en consecuencia, también éstas se adscriben a la primera función. La segunda función comprende el poder real o soberano en su dimensión ejecutora, las actividades políticas, guerreras, y todo lo referido a la fuerza física racionalmente organizada. La tercera función, por último, comprende todo aquello relacionado con la fertilidad humana, animal y vegetal, la salud, la riqueza, la belleza, la voluptuosidad, el trabajo manual, el goce de la paz, la agricultura,

la ganadería, el comercio (Dumézil 1952, 5-39, 1958, 18-20, 1990). Resulta evidente que el lejano origen y el profundo fundamento doctrinal de la teoría de los tres estados medievales se encuentran en la estructura trifuncional indoeuropea, según una equivalencia: *primera función = estado de los oradores, segunda función = estado de los defensores, tercera función = estado de los labradores*; pero no pasan inadvertidas, de todos modos, algunas evidentes discrepancias entre ambos esquemas, concretamente a propósito de la actividad soberana o real, encuadrable para los indoeuropeos en la primera función conjuntamente con el sacerdocio, la magia y la ciencia, y tenida, en cambio, por los medievales como parte constitutiva del segundo estado, el de los defensores. Ello se debe a que en la concepción indoeuropea se acentúa el carácter sagrado de la autoridad real, por cuanto el rey es quien detenta el poder de los dioses en la tierra, viniendo a menudo a reunir el cetro del poder temporal y la potestad de sumo sacerdote, tal como ocurría en la Roma monárquica; en el medioevo, si bien campea también la idea del origen divino del poder real, el soberano no asume funciones sacerdotales y sí resulta, en cambio, en la mayoría de los casos, un miembro de la casta noble guerrera, esto es, un individuo del estado de los defensores. Por otra parte, otros estudios previos a los de Dumézil (Guénon 1929) logran ceñir más y mejor los conceptos, y distinguen en la figura del rey tal como se presenta en las sociedades tradicionales una función legisladora, asimilable a la primera o sacerdotal por lo que tiene de netamente *sapiencial*, y una función ejecutora o administrativa, asimilable a la segunda o guerrera.

Dirijámonos pues a las tres amas de Esplandián y sus cualidades arquetípicas. La fortaleza y la bravura de corazón de la leona corresponden claramente a las virtudes propias de la segunda función guerrera, o del estado de los defensores; la mansedumbre, la mesura, la humildad, el buen talante y la capacidad de sufrimiento de la oveja remiten a ciertas actitudes esperables de los miembros de la tercera función o del estado de los labradores; en cuanto al seso, el entendimiento, la catolicidad y la elocuencia que la tercera ama, la

mujer, lega a Esplandián, son virtudes propias de los sacerdotes de la primera función y de los oradores². Lo que Rodríguez de Montalvo —¿o acaso algún refundidor intermedio de la historia amadisiana, o acaso el autor del mismísimo *Amadís* primitivo?— ha querido decir mediante la relación establecida entre las tres amas del futuro héroe y las virtudes que habrán de convertirlo en el más grande caballero del mundo es que esta excelsa condición de Esplandián se alcanza merced a la superación de los intrínsecos límites de la función propia de la caballería. En efecto, basta para ser un gran caballero con cumplir acabadamente con los deberes que impone la segunda función, basta con reunir las cualidades esperables en un *defensor*; pero para sobresalir de entre todos los defensores y guerreros, para devenir el mejor caballero de todos los tiempos y de todas las comarcas, es necesario concentrar en sí no sólo las cualidades propias de la caballería, sino también aquellas otras que, correspondientes a las funciones primera y tercera, a los oradores y los labradores, se añaden a las virtudes guerreras para definir en su conjunto y concurrentemente *la suma de potencialidades de lo humano*. Ciertamente, la idea de que para ser un caballero excelente es necesario integrar en el ejercicio de la caballería condiciones que no aparecen en primera instancia como naturales de un defensor no es del todo novedosa; la ponderada complementación de bravura y humildad, esto es, la convivencia de una virtud propia de la segunda función de los defensores con otra que corresponde arquetípicamente a la tercera de los labradores, responde a prescripciones contenidas explícitamente en diversos textos que recogen la teoría de la caballería medieval. San Bernardo estipula en su *De laude novae militiae* que el caballero templario debe ser a la vez manso y feroz, y curiosamente utiliza como términos de comparación dos animales, el cordero y el león, que vienen a coincidir con las amas de la profecía de Urganda; hace además referencia a la religiosidad que deben mostrar los caballeros

2 García Montoro (1974) había ya demostrado la presencia operante del esquema trifuncional indoeuropeo en la épica castellana.

en todo momento, con lo cual suma también como necesario ingrediente en la aspiración de excelencia del defensor una virtud propia del estado de los oradores: “Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores; ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet, an milites” (San Bernardo 316b). También Don Juan Manuel armoniza las virtudes propias de las tres funciones en torno de la figura del caballero, al estipular que el seso —primera función, oradores— es el encargado de hacer saber al caballero cuándo ser bravo —segunda función, defensores— y cuándo manso —tercera función, labradores—; las palabras mismas del infante coinciden casi con las de Urganda:

Otrosí el seso le amostrará [al caballero] qué es lo que debe pedir e a qué persona. Otrosí le amostrará cómo et cuándo et contra cuáles personas debe seer sofrido et manso et de buen talante, et cómo et cuándo et contra cuáles personas debe seer bravo et esforzado e cruel. (Don Juan Manuel 237a)

Todo esto, aunque más brevemente dicho, consta en nuestro trabajo de 1995. De aquí en adelante nos proponemos avanzar en la determinación de los amplísimos alcances que el esquema simbólico de las tres amas de Esplandián, en relación con los tres estados medievales y las tres funciones indoeuropeas, proyecta sobre el sentido global del ciclo *Amadís-Sergas* montalviano³. La profecía de

3 Apenas mencionaremos fugazmente la interesante contracara diabólica de las tres amas de Esplandián —bien advertida por Cacho Blecua (1979, 53-54)— que el texto ofrece en la narración de los orígenes del Endriago, la monstruosa criatura que a su turno será derrotada y muerta por Amadís en el libro tercero. Así como Esplandián está llamado a ser desde su mismo nacimiento la suma de virtudes correspondientes a las tres funciones, el Endriago será inversamente la suma de los vicios que las mismas funciones también conllevan cuando sus cualidades propias son usadas para el mal. “Esto fue dicho luego al gigante [padre del Endriago], y viendo aquel su fijo maravillóse de tan desemejada criatura, y acordó de preguntar a sus dioses por qué le dieran tal hijo, y fuese al templo donde los tenía, y eran tres, el uno, figura de hombre

Urganda, en efecto, con la estratégica inclusión del símbolo ternario de amas-estados-funciones, sintetiza y potencia una base ideológica que, a nuestro entender y mediante la definición de la —llamémosla así— *filosofía de la historia* postulada por la obra, constituye el sostén de la entera dinámica narrativa de ésta, y sienta unos parámetros doctrinales cuya vigencia va mucho más allá, como intentaremos explicar, de la plasmación del personaje de Esplandián como mejor caballero. Y esto ocurre porque la concentración y suma de las virtudes propias de cada función, si bien culmina y alcanza su máxima expresión en la persona de Esplandián, ha venido preparándose diacrónicamente en etapas previas y ha encontrado realizaciones imperfectas pero progresivas en caballeros anteriores, en un paulatino proceso integrador sobre el cual descansa la andadura misma de la narración y que diseña un verdadero plan providencial para la historia ficcional de la obra. Para explicar debidamente este

y el otro, de león, y el tercero, de grifo. Y faziendo sus sacrificios les preguntó por qué le havían dado tal fijo. El ídolo que era figura de hombre le dixo: ‘Tal convenía que fuesse, porque assí como sus cosas serán estrañas y maravillosas, assí conviene que lo sea él, specialmente en destruir los christianos que a nosotros procuran de destruir; y por esto yo le di de mi semejança en le hazer conforme al alvedrío de los hombres, de que todas las bestias careçen’. El otro ídolo le dixo: ‘Pues yo quise dotarle de gran braveza y fortaleza, tal como los leones lo tenemos’. El otro dixo: ‘Yo le di alas y uñas y ligereza sobre quantas animalias serán en el mundo’” (Rodríguez 1987-1988, III, LXXII, 1135-1136). El ídolo-hombre y el ídolo-león transfieren al Endriago idénticas o análogas cualidades que el ama-mujer y el ama-leona legan a Esplandián; los leones transmiten exactamente lo mismo —braveza y fortaleza—, en tanto los agentes humanos transmiten las mismas facultades intelectuales, sólo que presentadas bajo aspectos o modalidades distintas: cognoscitivas el ama-mujer —el seso y el entendimiento—, volitivas el ídolo-hombre —el albedrío—. El paralelo y la asimilación del grifo y la oveja resultan más dificultosos, pues no surge con claridad y evidencia que la constitución morfológica y las conductas arquetípicas de aquél puedan corresponder a la función tercera o al estado de los labradores; con todo, téngase en cuenta que los bestiaros adjudican al grifo, híbrido animal con cuerpo de león y alas y rostro de águila, una especial destreza en la procuración de alimentos para sus crías y también un desempeño habitual como guardianes de tesoros constituidos por piedras y metales preciosos, condiciones ambas que se corresponden con los valores de nutrición, salud y riqueza que resultan propios de la tercera función (véase Malaxecheverría 78-85).

proceso, que cubre íntegramente de cabo a rabo los cuatro libros del *Amadís de Gaula* más el quinto libro correspondiente a las *Sergas de Esplandián*, debemos hacer hincapié en la peculiar relación que se establece, a lo largo de tan ingente materia narrativa, entre los conceptos de *amor* y *poder*.

El amor no es nunca un elemento lateral en los libros de caballerías canónicos; es la causa final por la cual el caballero realiza su acción heroica, el fin al cual tiende toda su trayectoria de armas y, por tanto, el verdadero y último motor de la fábula narrativa⁴. Amadís, como cabeza fundadora y rectora del modelo ficcional caballeresco hispánico, proclama mediante su nombre mismo la centralidad del amor en la sustancia de la caballería que lo tiene por centro y cima. Pero errados estaríamos si redujéramos este amor, como lamentablemente suele hacerse muy a menudo, al amor de pareja o al amor de mujer, o, peor aún, al molde literario del amor cortés. Por cierto, amor cortés y amor de mujer están presentes y operantes a lo largo del ciclo *Amadís-Sergas*, y lo estarán después en todos los ejemplares de la especie caballeresca del siglo XVI, pero su vigencia es acotada y, en cierto modo, instrumental con respecto a más altos y plenos grados de amor, de modo que la cortesía debe reputarse como una *etapa* en el logro del recto amor de pareja, y el amor de pareja, a su vez, como otra etapa o constitutivo parcial en la conquista de la plenitud del amor humano y divino. Un buen punto de partida para establecer debidamente los límites de estas categorías ha de ser el análisis y la cuantificación de las escenas y diálogos en que se vehiculizan las relaciones cortesas o amorosas entre los personajes.

Tras un minucioso análisis de los diálogos *prima facie* cortesas del ciclo *Amadís-Sergas* —55 en total, 34 del *Amadís* y 21 de las *Sergas*—, hemos podido confirmar algunos como tales y reclasificar otros como *paracortesas*, *poscortesas*, *anticortesas* o *ultracortesas*, según explicaremos, reteniendo como *cortés* todo aquel diálogo

4 La más acabada definición y el mejor análisis del amor como causa final y motora de la caballería literaria se encuentran en un reciente trabajo de Suárez Pallasá (2006).

sostenido por los amantes, por un amante y su confidente, por un amante y el confidente del otro amante, por ambos amantes y uno de sus confidentes o ambos, en privado o en público, siempre que el tema y el estilo correspondan a los cánones y la retórica definidos por los códigos cortesés y plasmados en los textos trovadorescos y novelescos de la tradición correspondiente. Sin detenernos aquí en mayores precisiones, digamos que tres notas reputamos como centrales e inexcusables en el amor cortés, que no pueden dejar de reflejarse, directa u oblicuamente, en una interacción humana que aspire a considerarse de cortesía: a) la superioridad absoluta de la dama; b) el servicio amoroso y obediente del caballero, y c) la postergación indefinida —nunca anulación— del deseo erótico en su satisfacción⁵.

Comenzaremos por referirnos a los diálogos cortesés que involucran a la figura epónima del *Amadís*, y, en primer término, a los que el héroe sostiene con su enamorada Oriana. El diálogo inicial de

5 La cortesía puede entenderse en un sentido lato o en un sentido estricto. Según el primero, se trata de una compleja y variada serie de relaciones y formulismos sociales, de neto corte aristocrático, basada en los principios fundamentales de la superioridad de la dama y el servicio debido a ésta por el caballero; en sentido estricto, este servicio de índole genérica se especifica como servicio amoroso, casi idolátrico, en virtud de la absoluta superioridad de la amada. Otras notas se suman para especificar aún más el amor cortés: el secreto, la discreción, la fidelidad, la templanza, la obediencia total del caballero a los caprichos de la dama. El amor cortés es por definición extramatrimonial —aunque no necesariamente adúltero, como con frecuencia se dice—, ya que por su carácter libérrimo y por el rol superior jugado por la mujer se contrapone al afecto conyugal, definido por su carácter impositivo y por la superioridad del marido. Finalmente, el amor cortés se define principalmente por la postergación indefinida de la satisfacción erótica; se trata de un amor altamente espiritual, casi intelectual diríase, que tiende a la sublimación del deseo carnal no mediante su represión o anulación, sino mediante un gobierno y control que lo discipline y postergue en su consumación conforme a los plazos y ritmos que la dama, desde su superioridad incontestable, establece y manda, echando mano a veces de estrafalarias pruebas que tienden a templar los impulsos del joven caballero para hacerlo así madurar: lejanía, silencio, retiro del saludo, desdén celoso, comisión de hazañas, etc. (véanse Capellanus 1985; DUBY 1991; Green 1969; Lafitte-Houssat 1963; Lenoir 1959, 316-369; Lewis 1969, 1-36).

los jovencísimos amantes sirve para establecer, de acuerdo con los cánones cortesés, el servicio amoroso del aún no armado caballero: “Tan flaco [es mi corazón] —dixo él—, que en todas las cosas contra vos me deve faller, sino en vos servir como aquel que sin ser suyo es todo vuestro” (Rodríguez 1987-1988, I, IV 275). Claramente se marcan los roles: es Amadís quien ruega y pide a Oriana que le conceda servirla, y ésta, desde su superioridad, concede y manda. Una vez establecido el servicio, armado caballero Amadís y asentado el vínculo de amor con Oriana, suceden diálogos con ocasión de varios encuentros furtivos en los que aflora el otro capital tópico cortés, el de la postergación de la satisfacción carnal. El caballero solicita reiteradamente los favores de la dama y ésta los niega, ante lo cual calla y acata humildemente el servidor cortés (I, XIV, 383-386). Finalmente, y tras la liberación de Oriana, raptada por el malvado mago Arcaláus, por obra de Amadís, ocurren tres diálogos entre los enamorados que clausuran una etapa de sus relaciones cortesés; sin duda emocionada y rendida por la hazaña de su caballero liberador, y bajo los efectos aún de la experiencia de desamparo que ha supuesto su rapto, la dama no tiene fuerzas ya para resistir: “Por buena fe, amigo [...]. Yo haré lo que queréis, y vos hazed como, aunque aquí yerro y pecado parezca, no lo sea ante Dios” (I, xxxv, 573). Concede pues Oriana, pero, desde su rol superior, a la vez pide y ordena que ese aparente pecado que van a cometer no sea tal, a lo que responderá el caballero con el fácil expediente del matrimonio secreto, que, mediante una lisa y llana promesa mutua, transforma en acto conyugal la inminente unión carnal.

La consumación sexual del amor de Amadís y Oriana marca el límite de la propia cortesía; a partir de ahora, los diálogos de los enamorados no serán ya rigurosamente *cortesés*, en razón de que ha dejado de operar el elemento clave de la postergación disciplinada del deseo. Ocurren en el libro segundo otros diálogos entre Amadís y Oriana que respetan, en apariencia, los clisés retóricos y los formulismos de la cortesía (II, LVI, 799-800; LXII, 804), pero la realidad es muy otra que cortés: no hay ruegos del caballero ni mandatos de la dama superior,

no hay postergados deseos masculinos ni pedagógicas resistencias femeninas, no hay, en suma, cortesía amatoria real, sino una mera cortesía formal o *paracortesía*. Un paso más allá da la historia en el libro cuarto: Amadís acaba de liberar a Oriana de los romanos, a quienes la había entregado su padre, el rey Lisuarte, para casarla con el emperador Patín, en la ignorancia del anterior matrimonio secreto entre la joven y Amadís; éste lleva entonces a su amada a sus dominios de la Ínsula Firme, y, pese a que en rigor son esposos, ella le suplica que vele por su buen nombre y no dé lugar a que se sospeche una relación entre ambos (IV, XCIII, 1353-1354): vemos ya, contra toda recta cortesía amatoria, que es ahora la dama quien ruega y el caballero quien, desde un rol superior, concede. Esta de momento insinuada inversión de roles se ratificará expresamente más adelante, ocurridas ya las bodas públicas de la pareja, cuando Oriana responda a ciertas galanterías que le ha dicho su marido: “Señor, ya no es tiempo que por vos se me diga tanta cortesía, ni yo la reciba, que yo soy la que tengo de servir y seguir vuestra voluntad con aquella obediencia que mujer a su marido debe” (IV, CXX, 1573). Se trata entonces, en estos dos últimos ejemplos, de diálogos *postcortes*, donde el afecto conyugal ha sustituido al verdadero amor cortés, y el rol de mando lo ejerce el marido.

Si a la luz de lo dicho debemos circunscribir la cortesía amorosa de Amadís solamente a la etapa presexual de su relación con Oriana, al considerar el comportamiento de otros caballeros importantes encontramos que el estricto amor cortés ni siquiera aparece en una etapa acotada. Tomemos el caso de Perión, padre de Amadís; tras un breve diálogo inicial con Elisena, en el que sienta su servicio amatorio (I, 231), casi inmediatamente ocurre el ayuntamiento carnal, y enseguida otro diálogo donde subsiste la retórica cortés, pero no ya su esencia de disciplinado gobierno del deseo y sumisión irrestricta a los dictados de la dama (I, I, 241). Más adelante se nos narra, analépticamente, una anterior relación de Perión con la hija del Conde de Selandia, donde los roles cortesés están perfectamente invertidos: la dama solicita favores carnales, y el caballero afecta

una débil resistencia que al cabo depone, para engendrar en ella a Florestán (I, XLII, 626-628). Ambos diálogos nos muestran el comportamiento amoroso de Perión como decididamente *anticortés*, pues no sólo está ausente en los dos casos la postergación del deseo y ocurre en el segundo una inversión de roles, sino que la sola existencia de amantes distintas, aunque sucesivas, atenta contra la estricta norma de la lealtad. Por su parte, Galaor, hermano menor de Amadís, se erige en la perfecta antítesis amatoria de éste debido a su versatilidad erótica y a la reducción de sus múltiples amores al mero plano sexual (véase González 1994, 53-71). Muchas de las uniones carnales de este personaje están precedidas por diálogos rebosantes de galantería y retórica cortés (I, XII, 354; XV, 396-397; XXV, 494-497; XXXIII, 555-556), pero al estar ausentes tanto la postergación del deseo cuanto un verdadero y leal servicio de amor a una dama tenida por superior, y al suplantarse, por lo demás, la conquista ardua con la fácil e inmediata seducción, los diálogos acaban siendo, otra vez, netamente *anticortesés*. Por último, y pese a no encontrar plasmación textual-dialógica, también es anticortés la conducta amorosa del rey Lisuarte, quien, estando ya en relaciones con Brisena, le es infiel con la infanta Celinda, en quien engendrará a Norandel (III, LXVI, 996-997).

Si pasamos a las *Sergas*, hallamos asimismo en Esplandián una conducta amorosa muy discutible desde el punto de vista cortés. Sus relaciones con Leonorina se inician según un molde tópico cortés, cual es el enamoramiento de oídas, a distancia; aquí es donde ocurre lo paradójico, pues Esplandián asume a tal punto su rol inferior de amador tímido, y a tal punto se subestima frente a la superior persona de su amada, que no se atreve durante largo tiempo a presentarse ante ella, con lo cual desobedece un expreso mandato de ésta e incurre, por tanto, en un virtual desconocimiento de aquella misma superioridad femenina que pretende honrar mediante su exagerado autoanonadamiento. La conducta amorosa de Esplandián resulta, entonces, descortés a fuer de ultracortés, y su cortesía se autoanula debido a su propio exceso. Al prescindir totalmente de lo sexual —y aun de lo sensorial, al no existir contacto alguno entre los miembros

de la pareja, que jamás se han visto—, el deseo no se gobierna ni se disciplina, sino directamente se oblitera; el servicio amoroso, bien que a la distancia, se ofrece y se establece, y se proclama con sinceridad la superioridad de la dama, pero en los actos concretos se la desconoce por desobediencia, pese a las reiteradas reconvenciones de Leonorina. Incluso en el mero plano retórico y elocutivo tampoco resulta Esplandián un modelo cortés, ya que su timidez y turbación de amor constantes alcanzan tal grado de exageración que el caballero suele obstinarse en silencios paralizantes que privan al diálogo de los habituales formulismos. Por todo esto, el altísimo y perfecto amor de Esplandián escapa a todo molde cortés, y tanto sus diálogos como su conducta general resultan *ultracortesés*: la distancia y la timidez de Esplandián espiritualizan a tal punto la relación cortés que acaban destruyéndola como tal (véase Rodríguez 2003, XII, 189-195; XXII, 229-231; XXXVII, 290-297; XXXIX, 301-305; LX, 381-385; LXXX, 456-461; LXXXVI-LXXXVII, 481-487; XCIII, 503-505; XCVI-XCVII, 515-524; CIV, 570-572; CXVII, 615-623).

Lo verdaderamente curioso es que los caballeros más paradigmáticamente cortesés del ciclo *Amadís-Sergas*, aquellos que en sus diálogos y conducta más se ajustan a la doble norma de la postergación indefinida del deseo y del servicio amoroso debido a la superioridad de la dama, no son los protagónicos o principales, sino algunos caballeros subalternos o secundarios, como Agrajes (Rodríguez 1987-1988, I, XXIII, 481), Baláis (I, XXVIII, 514-515), Bruneo (III, LXV, 986-987) y Norandel (Rodríguez 2003, CXVIII, 624-628; CXXVII, 656-660; CLIII, 710-717). Es inclusive uno de éstos, Baláis, quien da la más escueta y perfecta definición de cortesía amorosa: “[...] a los cavalleros conviene servir y codiciar a las donzellas y quereñas por señoras y amigas, y ellas guardarse de errar” (Rodríguez 1987-1988, I, XXVIII, 515); en síntesis: servicio a la dama superior y deseo disciplinadamente postergado según los dictados de ésta. Podría así decirse que, sobre una especie de sustrato o trasfondo de cortesía paradigmática que, a cargo de los caballeros secundarios, cubre la totalidad de los cinco libros del ciclo *Amadís-Sergas*, los

caballeros centrales encarnan en sus conductas una completa tipología amorosa que supone una virtual evolución. En el libro I ocurre la revolucionaria irrupción de la cortesía de Amadís en el seno de un mundo anticortés, el de Perión, Lisuarte y Galaor; esta cortesía amadisiana es, empero, efímera, y en los libros II, III y IV deriva en poscortesía y paracortesía, según hemos señalado; por último, en el final libro V, el perfectísimo y descarnado amor de Esplandián rompe completamente con los moldes corteses mediante el ejercicio de esa especie de ultracortesía exagerada y autoinvalidante. La clave para comprender esta evolución radica en el paralelo proceso de perfección del amor que la sustenta, de modo tal que puede sentarse el principio de que *a mayor perfección de amor, mayor superación de la cortesía pura*. Ciertamente, en una primera etapa correspondiente al libro I, amor imperfecto y ausencia casi total de cortesía se identifican en caballeros como Perión y Galaor; pero la irrupción del amor superior de Amadís, que ostenta una *perfección natural*, supone a su vez la implantación de una etapa efímeramente cortés que representa en su momento un verdadero progreso respecto de la etapa previa, pero que irá paulatinamente menguando en cortesía a medida que ese amor de perfección natural en el que ésta se funda vaya creciendo y perfeccionándose más y más a través de sucesivos hitos y pruebas: el primer rescate de Oriana de manos del pérfido mago Arcaláus, quien la tenía raptada; la consumación carnal del amor y el matrimonio secreto; la superación de las mágicas aventuras de la Cámara Defendida y el Arco de Leales Amadores en la Ínsula Firme; la resolución del equívoco episodio de los infundados celos de Oriana y la penitencia del héroe en Peña Pobre; su injusta expulsión de la corte por Lisuarte y su consecuente viaje a tierras lejanas; el segundo rescate de Oriana del poder de los romanos; las grandes batallas finales, y las bodas públicas. Cada uno de estos hechos supone, directa o indirectamente, una real prueba de amor, cada vez más hondo y perfecto, y paralelamente ese amor va encarnándose en conductas menos corteses, dando a entender que la formularía verbal y social propia de la cortesía resulta ya estrecha e inadecuada

para expresar la enormidad y profundidad de tal sentimiento. Por último, en el libro V, el amor de Esplandián logrará inclusive ser más perfecto que el de su padre Amadís, de una *perfección sobrenatural* que se origina en la Gracia y que convierte al héroe en caballero “a lo divino”, y que entraña, por tanto, la superación total y definitiva de todo resto de cortesía estricta.

El amor de pareja se ha servido así de los cánones cortesces para crecer en profundidad y compromiso, pero el mismo amor de pareja, aun en su máxima expresión, no es más que un aspecto del amor global que da sostén a la historia narrada, pues existe junto al amor del varón y la mujer un amor *social* o *de amistad* que también evoluciona, y que a medida que lo hace va fundando niveles cada vez más plenos, en perfecto correlato, de autoridad política. La historia completa del ciclo *Amadís-Sergas* podría estructurarse entonces según tres etapas sucesivas de amor-poder, de la siguiente manera:

a. *Amor-poder imperfectos*. En el plano de la relación varón-mujer, el amor es infiel, versátil, puramente sexual y decididamente anticortés; en el plano de la amistad social, el amor se reduce al círculo de los amigos y aliados más cercanos. El poder fundado en este amor imperfecto no traspasa las dimensiones del solo reino, se ve constantemente amenazado por rebeliones, traiciones y usurpaciones, de las que abundan en el primer libro, y se encarna en monarcas dominados por la injusticia, las pasiones y la desmesura. Los personajes arquetípicos de esta etapa son el rey Lisuarte, el rey Perión y Galaor⁶.

6 La profetisa Urganda advierte al rey Lisuarte, sentando explícitamente la relación causal entre amor y poder: “Señor, bien acompañado estáis, y no lo digo tanto por el valor destes cavalleros como por el gran amor que os tienen, que ser los príncipes amados de los suyos faze seguros sus estados. Por ende, sabedlos conservar [...]” (Rodríguez 1987-1988, II, LX, 851). El rey, para su desgracia, desoírará este sabio consejo, responderá al amor de los suyos con desamor e injusticia, se mostrará ingrato con Amadís, a quien expulsará de su corte haciendo caso de malos consejeros, y verá, así, precipitarse su ruina. Aunque sin llegar a un planteamiento donde la causalidad amor-poder esté tan claramente expuesta, también el rey Perión, a causa de su limitado e imperfecto ejercicio del amor, sufre la usurpación de su trono por el malvado

b. Amor-poder de perfección natural. En el seno de la etapa anterior, Amadís irrumpe con su nuevo amor, y después, con su nuevo poder fundado en aquél; en su amor a la mujer es fidelísimo, constante y altamente espiritual, sin que esto último suponga, claro, exclusión de lo sexual; estas características le permiten, en una primera fase, amoldarse bastante bien a los cánones corteses, pero para trascenderlos enseguida, según se ha visto. En el plano de la amistad social, el amor de Amadís no sólo toma por objeto a los amigos y a los aliados, sino también a los antiguos enemigos que, por derrota o por conversión, pasan a ser amigos, según el modelo histórico de la *pax romana*, modelo verdaderamente capital en el diseño del *Amadís* primitivo, según hemos tenido ocasión de demostrar (González 1996a, 2004-2005). Fundado en este amor perfecto y en este modelo histórico, el poder que al cabo del libro IV Amadís logra consolidar en la Ínsula Firme se revela como un poder virtualmente universal, ya que el héroe se erige en centro de un nuevo orden caballeresco de alcances ecuménicos que acoge generosamente a *todos*, amigos y ex enemigos, propios y extraños; es un poder asimismo espiritual, ya que a Amadís competen funciones históricamente reservadas al Papa, como ungir el emperador romano y repartir tierras y reinos que de hecho no son suyos (González 1999).

c. Amor-poder de perfección sobrenatural. Con ser perfectos y universales, el amor y el poder de Amadís no alcanzan aún el máximo grado de desarrollo, pues se mantienen en la esfera de lo natural; por el contrario, con su hijo Esplandián saltamos a la esfera sobrenatural propia de la Gracia, cual corresponde a este caballero “a lo divino”. Esplandián ama a Leonorina tan fielmente como Amadís a Oriana, pero al excluir totalmente lo sexual y aun lo sensorial lleva su amor a un nivel de espiritualidad ultranatural que hace saltar definitivamente los moldes corteses; en el plano de amistad social, condignamente, el amor de Esplandián incluye, como el de su padre, a todos, amigos y ex enemigos, propios y extraños; pero en tanto

Abiés de Irlanda, en el libro I.

el amor de Amadís era universal en la horizontalidad de la virtud natural, el de Esplandián, en cuanto fruto de la Gracia, en cuanto virtud teologal, se hace vertical y sobrenatural, y deriva en los hombres a partir de una primordial *charitas* para con Dios. Como consecuencia, su poder será también sobrenatural, pues a la dimensión virtual y moral del de su padre sumará el ejercicio concreto y pleno del *imperium* constantinopolitano, entendido como sede del poder universal tanto en un plano político cuanto religioso. El poder de Esplandián deviene así, estrictamente hablando, *catholikós*, universal en cuanto teocrático, y supone la entronización de una caballería cristiana como culminación de la historia (véase González 1996a, 2000, 2004-2005, 2005).

Podemos ahora, por fin, regresar a la trifuncionalidad y establecer la correspondencia que el atento lector habrá ya atisbado entre las tres etapas de amor-poder que acabamos de reseñar y las virtudes o cualidades propias de cada una de las funciones o de los estados que en la profecía de Urganda simbolizan la oveja, la leona y la mujer. La primera etapa, la etapa de la anticortesía y del poder imperfecto, aparece dominada por la vigencia de *lo instintivo* y *lo material*, las pasiones descontroladas y primarias —el sexo puramente pulsional, la ambición, el rencor, los celos, la traición, la venganza—. Como correlato, la inteligencia y la racionalidad parecen ausentes, las conductas se determinan a menudo como expresiones de la más obtusa estupidez y lo que se persigue es la satisfacción meramente carnal o la obtención de un poder que se centra y agota en sí mismo como posesión de un bien tangible. Pues bien, la prevalencia de valores como el sexo puro, la fertilidad, el poder como expresión de riqueza material, lo instintivo y lo pasional primarios, valores desprovistos por completo de razón e inteligencia —y hecha debida abstracción de la circunstancia de que la oveja de la profecía mal parece avenirse como emblema con personajes dados a la guerra y a la violencia—, remite inequívocamente a las notas propias de la tercera función, de modo tal que la caballería de Perión, de Lisuarte y de Galaor bien podría definirse como una *precaballería*, como un

imperfecto proyecto caballeresco donde el peso de la función más baja impide aún la manifestación plena de las virtudes propias de la función segunda de los defensores. La segunda etapa, en cambio, aparece dominada por la figura central del león Amadís, que trae consigo los gérmenes de la renovación y la elevación, e instaura un amor y un poder que se rigen, ahora sí, por *lo racional*, esto es, por el completo andamiaje de una ética natural fundada en la justicia, la prudencia y la lealtad tanto en la relación de pareja como en la amistad social y política. Estamos ya en el dominio de lo que llamaríamos la *caballería pura*, en cuyo seno encuentra plena realización el sistema de valores que resulta propio de la segunda función: el poder como expresión del derecho y la justicia; la fuerza y la valentía sometidas al gobierno de la razón. Pero la llegada de Esplandián aportará a esta perfección natural de la caballería una perfección aún mayor, de la mano de un amor y un poder regidos por *lo espiritual* en su máxima dimensión en cuanto expresión de lo sobrenatural. Esplandián es un *miles christianus*, un cruzado que pone su brazo armado no ya al servicio de meras guerras territoriales o dinásticas, sino en pro de la reconquista de Constantinopla del poder del islam; actúa para ello movido por la Gracia, por un amor divino en su origen que, por ser él plenamente espiritual y descarnado, funda un condigno poder espiritual que aúna la potestad política a la autoridad religiosa, exactamente como sucedía en los antiguos soberanos de las culturas arcaicas indoeuropeas, reyes y sacerdotes a la vez, cabales representantes de esa primera función que conduce lo humano a sus máximas posibilidades de realización al hacerlo consistir ante todo en el ejercicio de la sabiduría no ya puramente racional, sino también intelectual o iluminativa. La caballería de Esplandián, así enriquecida y desbordada en su específica sustancia, es en rigor una *poscaballería*. En el desarrollo de la historia ficcional *Amadís-Sergas* se opera de este modo una *diacronización* de la estructura trifuncional o de los tres estados, de suyo sincrónica —o mejor, por la atemporal estabilidad que le adjudican culturas tan poco evolutivas como las arcaicas o la medieval, *ucrónica*—, pero que, en razón de

los fines narrativos e ideológicos de Rodríguez de Montalvo, pasa de estática a dinámica y de estable a progresiva.

Quede claro, eso sí, que el paso de una etapa a la siguiente no implica de ninguna manera la lisa y llana sustitución o anulación de las notas propias de una función por parte de la que la sucede. Amadís opera el pasaje del predominio de la tercera función al predominio de la segunda, pero no aniquila lo que la tercera función tiene de positivo y de lícito, sino que *lo asume* para subordinarlo jerárquicamente a lo que resulta propio de la segunda función, y que representa una serie de valores más altos; así, también él ejerce la sexualidad y el poder regio; también él interviene en luchas territoriales y acumula bienes materiales; también él, por tanto, actúa en esferas propias de la tercera función como la fertilidad y la riqueza; pero lo hace subordinando estas acciones a un imperativo ético que las arrancan del dominio de lo instintivo y las sitúan en el plano de lo racional. De la misma manera, Esplandián entraña el paso de la segunda función a la primera, pero asume también él lo que de bueno y perdurable tiene aquélla, pues su amor y su poder sobrenaturales se construyen a partir del amor y el poder naturales de Amadís, como una superación de éstos, no como su negación o anulación; por ello, Esplandián ejercerá, junto a su autoridad religiosa, también el poder civil y militar propios del *imperium* constantinopolitano, y de la mano de éste, implícitamente, concentrará asimismo grandes riquezas materiales; por ello será, a la vez que santo y sabio, fuerte y valiente; por ello, superada la fase ultracortés y asensorial que prevalecía en el establecimiento de su relación con Leonorina, con el matrimonio asumirá, sin duda, dentro de la legalidad y la altísima espiritualidad sacramental que implica éste, las funciones sexuales y reproductivas que impone el deber conyugal. La solución montalviana resulta así típicamente medieval por su fidelidad a uno de los principios básicos de la cosmología, la antropología y la teología del medioevo cristiano: tanto en el orden de lo existente como de lo viviente, de lo natural como de lo sobrenatural, lo superior no viene a negar ni a destruir lo inferior, sino que lo presupone como

fundamento y lo asume para perfeccionarlo y darle plenitud mediante su recta ubicación en el lugar que le corresponde dentro de la jerarquía; lo racional se asienta en lo instintivo, y lo espiritual o intelectual en lo racional. *Anima, ratio, spiritus*, tal la dinámica tríada que, como expresión a la vez diacrónica y orgánica de las tres funciones de los indoeuropeos y de los tres estados medievales, vehicula, en su juego de armónicas sucesiones y asunciones, la entera historia ficcional *Amadís-Sergas*⁷.

Indudablemente, el elemento central del esquema —desde el punto de vista de la dinámica, ya que no de la jerarquía— es Amadís. Lo es porque de entre los caballeros arquetípicos de la obra es quien de lleno pertenece, siendo león, al estado propio de la caballería, a la segunda función guerrera, en tanto Perión, Lisuarte y Galaor son *precaballeros* todavía signados por el dominio de cualidades de la tercera función, y Esplandián resulta ya un *poscaballero* que asume virtudes de la primera función; puede así decirse que en tanto estos otros personajes son apenas *operativamente* caballeros, tan sólo porque “hacen de” tales, Amadís lo es *operativa y esencialmente*, porque hace de tal y porque de suyo y en su más profunda sustancia *lo es*. Pero la centralidad de Amadís en el esquema surge asimismo a partir de una suerte de *potencialidad progresiva y regresiva* que el personaje observa en determinadas circunstancias mediante sutiles pero notorios movimientos que le permiten, ya avanzar hacia el primer estado de su hijo, ya recaer momentáneamente en el tercer estado de su padre, su suegro y su hermano. La misma relación de parentesco que tiene establecida con todos ellos, su posición intermedia en la línea familiar, es ya un indicio de la implícita movilidad a la que aludimos, pues como hijo, hermano y aun yerno de precaballeros reconoce en sí la presencia todavía actuante del *humus* de esa tercera función que lo ha nutrido y del cual procede, y como padre de un poscaballero también encierra en sí los gérmenes que apuntan ya a

7 Tríada que supone, por lo demás, una leve adaptación de aquella otra de la tradición universal cuyos términos son *corpus, anima, spiritus* (véase Guénon 1986, 93-100).

la generación de la última y superior etapa centrada en la primera función que por él se engendra y de él brota.

Pero existen, además, al margen de estos vínculos familiares descendentes y ascendentes que permiten a Amadís retroceder o avanzar en la línea evolutiva de la historia, un par de gestos cargados de simbólica significación que ratifican su potencial movilidad regresiva y progresiva. En cierto modo, la derrota sufrida por Amadís a manos de Esplandián en combate singular en las *Sergas* (xxviii, 248-252) constituye un símbolo fáctico no sólo de la abdicación del padre a favor del hijo como flor y faro de la caballería, y de su implícito reconocimiento de la nueva y superior etapa naciente, sino también de una cierta adhesión a ella, de un movimiento progresivo hacia ella que se ratificará luego expresamente en el activo concurso que como aliado de Esplandián tendrá Amadís en la defensa de Constantinopla; por el contrario, cabe ver un movimiento regresivo hacia la vieja y ya superada precaballería en la promesa que Amadís, pensando en su hermano Galaor, hace a Leonorina de enviarle a un caballero de su linaje para que sea su servidor de amores⁸. Pero adviértase, a propósito de este gesto significativo, que incluso cuando quiere y se propone subjetivamente ser regresivo, Amadís obra en lo objetivo de manera progresiva, pues su promesa a Leonorina resulta una inconsciente e involuntaria profecía cuya referencia acaba siendo opuesta a la pensada y querida, ya que el caballero del linaje amadisiano que efectivamente llegará a Constantinopla y se convertirá en amado y esposo de la princesa no ha de ser el precaballero Galaor sino el poscaballero Esplandián⁹. Las peculiares relaciones

8 “Señora —dixo él [Amadís a Leonorina]—, esso se puede con gran verdad dezir, que en mi linaje hay tales cavalleros, que ante la su bondad la mía en tanto como nada se ternía; y entre ellos ay uno que fio yo por la merced de Dios, si él a vuestro servicio venir puede, que aquellas grandes honras y mercedes que yo de vuestro padre y de vos he recebido, sin jelo mereçer, las satisfará con tales servicios que, dondequiera que yo esté, pueda creer ser ya fuera desta gran deuda. Esto dezía él por su hermano don Galaor, que pensava en le fazer venir allí donde tanta honra le sería [...]” (Rodríguez 1987-1988, III, LXXIV, 1176).

9 “Esto dezía él por su hermano don Galaor, que pensava en le fazer venir allí

que Amadís establece con su hermano Galaor a lo largo de toda la obra, hechas, por otra parte, a la vez de identificación casi plena y de latente rivalidad, apuntan en idéntico sentido y hablan tanto del peligro regresivo que acecha al héroe epónimo cuanto de su desig- nio por combatirlo¹⁰.

Cuando hablamos aquí de *progresión* y *regresión*, a propósito de la sucesión histórica de las etapas correspondientes a las fun- ciones tercera, segunda y primera, en este orden, y por si cabe la necesidad de aclararlo, utilizamos ambos términos situándonos en un punto de vista jerárquico, y de ninguna manera igualitario, tal como corresponde a la cosmovisión de una obra medieval en sus

donde tanta honra le sería [...]. Mas esto no se cumplió así como el Cavallero de la Verde Spada [Amadís] lo pensava; antes, en su lugar de don Galaor su hermano, vino allí otro cavallero de su linaje en tal punto y sazón, que fizo aquella hermosa señora sufrir tantas cuitas y tanto afán, que a duro contarse podría [...]" (Rodríguez 1987-1988, III, LXXIV, 1177; véase González 1993).

- 10 Reiteradamente advierte el texto de *Amadís de Gaula* que éste y don Galaor son casi iguales en constitución física, a tal punto que a menudo las gentes los confunden, y también se afirma que el hermano del héroe es el único que casi lo iguala en calidad caballeresca: "Agora dexemos esto —dixo Amadís [a Galaor]—, que en lo vuestro y mío de razón, según la gran bondad de nuestro padre, no debe aver ninguna diferencia" (Rodríguez 1987-1988, I, XXII, 476); "Señora —dixo él [el enano Ardián]—, [Galaor] es uno de los más hermosos cavalleros del mundo, y si junto con mi señor [Amadís] lo veis, a duro podríades conocer cuál es el uno o el otro" (I, XXIII, 484); "y semejávanse tanto [Amadís y Galaor] que a duro se podían conocer" (I, XXX, 528); "que de todos los que vos conoçen no saben otro que igual vos sea, si no es vuestro hermano Amadís" (III, LXVI, 1000); "Esto dezía el gigante [Balán] porque Amadís y don Galaor se parecían mucho, tanto que en muchas partes tenían al uno por el otro" (IV, CXXX, 1727). Está claro que este igualamiento de Amadís con Galaor supone en el héroe una cierta regresión al modelo precaballeresco de su hermano. Con todo, también existen momentos en los que Amadís se diferencia de Galaor mediante la definición de situaciones de neto antago- nismo, como cuando ambos sostienen un combate singular sin conocerse (I, XXII, 471-476), cuando Galaor da inocultables muestras de envidia y latente enemistad para con Beltenebros, que no es otro que Amadís bajo mentida identidad (II, LVII-LVIII, 802-833), y cuando, en ocasión de las batallas fina- les entre Lisuarte y Amadís, Galaor aduce una inexplicable y sorprendente enfermedad para ausentarse de la guerra, dado que su condición de vasallo de Lisuarte lo habría obligado a tomar las armas contra su hermano (IV, C, 1407-1410; véase González 1994). En todos estos casos, el riesgo regresivo se conjura y la dinámica progresiva se afirma.

orígenes y tardomedieval en su manifestación literaria conservada como el *Amadís-Sergas*, cosmovisión que privilegia y valora la subordinación de lo inferior a lo superior y no considera —más allá de esporádicos hechos históricos de alcance muy limitado— que una imaginable reivindicación de igualdad social o estamental resulte factible ni lícita. La utopía que Rodríguez de Montalvo diseña como mensaje global de su magna construcción narrativa no es, por lo tanto, revolucionaria, sino *restauradora* de valores tradicionales y originarios, y, en tal sentido, más que de una *utopía* en el sentido que hoy se asigna a tan vapuleado término, quizá convenga hablar de una *contrautopía*, vale decir, de un proyecto histórico de ardua —mas no imposible— realización que, conforme se plasma en el modelo ficcional del ciclo *Amadís-Sergas*, apunta a una restauración de “lo que era en un principio”, del orden fundacional del mito originario. Porque se trata, en definitiva, de una perspectiva mítica, según la cual lo óptimo está en el origen y la historia no es otra cosa que un paulatino alejamiento, cronológico, ontológico y axiológico, de la fuente de entidad, verdad y bondad que dicho origen representa; según esta perspectiva, toda posible mejoría ha de consistir en una reversión de la dinámica histórica que posibilite una recuperación de los orígenes, un regreso a esa fuente fundante y legitimante de todo orden cósmico, antropológico y social. Así entendidas y definidas las cosas, la contrautopía montalviana propone, en estricta imitación del orden mítico fundador y perdido, una subordinación jerárquica de los valores económicos y materiales propios de la tercera función a los valores militares y sociopolíticos de la segunda, y de éstos a los valores sapienciales y religiosos de la primera. Es otro modo de aludir a la tríada que más arriba identificamos con potencias personales como el *ánima* instintiva o pasional, la *ratio* y el *spiritus* o la iluminación intelectual. Pero el proyecto de Rodríguez de Montalvo no es abstracto, sino que se incardina en una circunstancia histórica muy concreta y muy de su tiempo: la misión providencial que se adjudica a los reyes católicos en la construcción de una nueva era sostenida por la

plena vigencia de los valores de la primera función, cuyo principal cometido, una vez asumidas en su debida proporción las virtudes inferiores pero válidas de las funciones segunda y tercera, debe ser la guerra al infiel y la reconquista de Constantinopla según el modelo ficcional de las *Sergas de Esplandián* (Fogelquist 1982, 171-187; González 1999-2000, 2005-2006, 21-24; Marín 1996; Mérida 1999; Place 1966; Sales 1993, 1996). Esta gran empresa sólo es posible, en efecto, bajo una primacía absoluta de los valores sapienciales y religiosos de la primera función, pues requiere de la necesaria y desinteresada unión de todos los príncipes cristianos, occidentales y orientales, y de la consecuente deposición de viejos rencores o mezquinos intereses de índole económica —tercera función— o política —segunda función—. Para Rodríguez de Montalvo, la desunión de la Cristiandad, sancionada en la fractura de las iglesias romana y griega en el año 1054, es un escándalo inadmisibile, y la entronización de la nueva caballería *pro fide* de Esplandián, que aquí hemos llamado *poscaballería*, que vence y desplaza a la vieja y *pura* caballería amadisiana, no debe entenderse tanto como una crítica a la índole supuestamente artúrica o bretona del *modus bellandi* de Amadís, como se ha sostenido frecuentemente (Amezcuca 1972; Gili 1947; Place 1969)¹¹, sino como un proyecto contrautópico que persigue la definitiva restauración del orden cósmico originario, fundado en la supremacía incontestable de los valores de la primera función, y como medio o instrumento para la efectiva unión de todos los cristianos con base en una convocatoria con carácter de cruzada¹².

11 En trabajos anteriores (González 1996a, 2004-2005), hemos tenido oportunidad de argumentar en detalle acerca del *carácter no artúrico* que en su más profunda sustancia, optimista e integradora, presenta el *Amadís de Gaula*, más allá de ocasionales tributos que la obra paga a la tradición artúrica en ciertos recursos de forma o ciertos *topoi* narrativos que no pasan de ser meros rasgos fenoménicos de superficie u ornato.

12 Llegados a este punto, y ante el espectáculo que brinda la contemplación del magno sentido global del *Amadís-Sergas*, cabe preguntarnos cuándo se decidirán los excelentes filólogos especializados en ambas obras a editarlas en forma conjunta y continua, en cabal respeto a la indudable *unidad* que constituyen y al más que evidente plan original de su autor.

Obras citadas

- Alfonso el Sabio. 1848. *Código de las Siete Partidas, Códigos españoles concordados y anotados*. Madrid: Imprenta de la Publicidad.
- Amezcuca, José. 1972. "La oposición de Montalvo al mundo del *Amadís de Gaula*". *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXI.2: 320-337.
- Cacho Blecua, Juan Manuel. 1979. *Amadís: heroísmo mítico cortesano*. Madrid: Cupsa Editorial.
- Capellanus, Andreas. 1985. *De Amore (Tratado sobre el amor)*. Edición bilingüe latín-castellano e introducción de Inés Creixel Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo.
- Chevalier, Jean. 1986. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Don Juan Manuel. 1884. *Libro del caballero et del escudero, Escritores en prosa anteriores al siglo xv*. Recogidos e ilustrados por don Pascual de Gayangos, 234-257. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Duby, Georges. 1991. "Del amor y del matrimonio". En *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, 13-110. Buenos Aires: Alianza.
- Dumézil, Georges. 1952. *Les dieux des Indo-Européens*. París: Presses Universitaires de France.
- Dumézil, Georges. 1958. *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruselas: Latomus.
- Dumézil, Georges. 1990. *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*. 2.^{da} edición. México: Siglo XXI.
- El Fisiólogo*. 1971. Introducción y notas de Nilda Guglielmi. Buenos Aires: Eudeba.
- Fogelquist, James Donald. 1982. *El Amadís y el género de la historia fingida*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Garci-Gómez, Miguel. 1972. "La tradición del león reverente. Glosa para los episodios en *Mío Cid*, *Palmerín de Oliva*, *Don Quijote* y otros". *Kentucky Romance Quarterly* 19: 255-284.
- García Montoro, Adrián. 1974. "La épica medieval española y la 'estructura trifuncional' de los indoeuropeos". *Cuadernos Hispanoamericanos* 285: 554-571.

- Gili y Gaya, Samuel. 1947. "Las Sergas de Esplandián como crítica a la caballería bretona". *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* XXIII: 103-111.
- González, Javier Roberto. 1993. "Profecías materiales en el *Amadís de Gaula* y las *Sergas de Esplandián*". En *Studia Hispanica Medievalia* III, 78-89. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- González, Javier Roberto. 1994. "Amadís/Galaor: los dos hermanos a la luz de las leyes épicas". *Revista Chilena de Literatura* 44: 53-71.
- González, Javier Roberto. 1995. "La profecía general sobre Esplandián en el *Amadís de Gaula*". En *Actas del Cuarto Congreso Argentino de Hispanistas. La cultura hispánica y Occidente*, 334-337. Mar del Plata (Argentina): Universidad Nacional de Mar del Plata / Asociación Argentina de Hispanistas.
- González, Javier Roberto. 1996a. "Amadís de Gaula: una historia romana". En *Studia Hispanica Medievalia* IV, 285-294. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- González, Javier Roberto. 1996b. "Amadís en su profecía general". *Letras* 34: 63-85.
- González, Javier Roberto. 1999. "El *rinconcillo* de Amadís: semántica y poética". En *El hispanismo al final del milenio*, I, 437-445. Córdoba (Argentina): Asociación Argentina de Hispanistas.
- González, Javier Roberto. 1999-2000. "Profecía mesiánica y profecía apocalíptica: la cuestión constantinopolitana en las *Sergas de Esplandián* y *Primaleón*". *Letras* 40-41: 125-135.
- González, Javier Roberto. 2000. "Los límites de la cortesía: amor y poder en el *Amadís-Sergas*". En *Lecturas críticas de textos hispánicos. Estudios de literatura española del Siglo de Oro*, II, 69-78. Buenos Aires: Eudeba.
- González, Javier Roberto. 2004-2005. "Un ejercicio de estructuras comparadas: *Amadís de Gaula* - *Cirongilio de Tracia*". *Letras* 50-51: 113-161.
- González, Javier Roberto. 2005. "Amor cortés y libros de caballerías". *Revista Melibea* 1-2: 37-57.
- González, Javier Roberto. 2005-2006. "De Montalvo a Montesinos, o el choque de dos mundos. (*Sergas de Esplandián*, 98-99; *Quijote*, II, 22-23)". *Letras* 52-53: 21-34.

- Gracia, Paloma. 1989. "El nacimiento de Esplandián y el folklore". En *Actas del Tercer Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, I, 437-444. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Gracia, Paloma. 1991. *Las señales del destino heroico*. Barcelona: Montesinos.
- Gracia, Paloma. 1992. "Tradición heroica y eremítica en el origen de Esplandián". *Revista de Filología Española* LXXII.1-2: 133-148.
- Green, Otis. 1969. "Amor cortesano". En *España y la tradición occidental*, I, 94-151. Madrid: Gredos.
- Guéron, René. 1929. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. París: J. Vrin.
- Guéron, René. 1986. *La gran tríada*. Barcelona: Obelisco.
- Lafitte-Houssat, Jacques. 1963. *Trovadores y cortes de amor*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lenoir, Noël Pierre. 1959. *Historia del amor en Occidente*. Buenos Aires: Peuser.
- Lewis, C. S. 1969. *La alegoría del amor. Estudio sobre la tradición medieval*. Buenos Aires: Eudeba.
- Malaxecheverría, Ignacio. 1986. *Bestiario medieval*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Marín Pina, Carmen. 1996. "La ideología del poder y el espíritu de cruzada en la narrativa caballerescas del reinado fernandino". En *Fernando II de Aragón el Rey Católico*, 87-105. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC) / Diputación de Zaragoza.
- Mérida Jiménez, Rafael M. 1999. "Las historias fingidas de Garci Rodríguez de Montalvo". *Thesaurus* LIV, 1: 180-216.
- Place, Edwin B. 1966. "¿Montalvo autor o refundidor del *Amadís IV* y v?" En *Homenaje a Rodríguez Moñino*, II, 77-80. Madrid: Castalia.
- Place, Edwin B. 1969. "Montalvo's outrageous recantation". *Hispanic Review* XXXVII.1: 192-198.
- Rodríguez de Montalvo, Garci. 1987-1988. *Amadís de Gaula*. Edición de J. M. Cacho Bleuca. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez de Montalvo, Garci. 2003. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza. Madrid: Castalia.
- Sales Dasí, Emilio J. 1993. "Visión literaria y sueño nacional en *Las Sergas de Esplandián*". En *Actas del Quinto Congreso de la Asociación*

Hispánica de Literatura Medieval, IV, 271-288. Granada: Universidad de Granada.

Sales Dasí, Emilio J. 1996. “Las *Sergas de Esplandián* y las continuaciones del *Amadís (Florisandos y Rogeles)*”. *Voz y Letra* VII.1: 131-156.

San Bernardo Abad. 1866. *Liber de laude novae militiae ad milites templi*. En *Oeuvres Complètes de Saint Bernard*. Edición de M. l'Abbé Charpentier, II, 310-330. Paris: Librairie de Louis Vivès.

Sevilla, San Isidoro de. 1911. *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Edición crítica y notas de W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon Press.

Suárez Pallasá, Aquilino. 2006. “Fenomenología de la obra caballerescas y *Amadís de Gaula*”. En Lilia E. Ferrario de Orduna et ál., *Nuevos estudios sobre literatura caballerescas*, 1-10. Barcelona / Kassel: Reichenberger.