

EL MARCO DE LA HISTORIA: EL PAPEL DE LA PROFECÍA EN LA *HISTORIA REGUM BRITANNIAE* DE GEOFFREY DE MONMOUTH*

María Carolina Escobar Vargas**
Universidad de Antioquia, Colombia
mcarolina.escobar@udea.edu.co

Recibido: 24/03/2015 – Aceptado: 07/05/2015

DOI: 10.17533/udea.lyl.n68a04

Resumen: El siguiente artículo hará uso del análisis textual con el fin de examinar el papel que desempeñan la profecía y el sueño-visión en la *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth. Esta obra, inmensamente popular e influyente durante el período medieval, presenta tres visiones proféticas: la primera visión ocurre durante un sueño en el contexto de un rito pagano, los protagonistas son Bruto, el fundador mítico de Britania, y la diosa pagana Diana; la última visión ocurre como una revelación divina en un contexto cristiano cuando el último rey de Britania, Cadvaladro, escucha una voz angélica; la visión intermedia ocurre en lo que se considera como el cénit de la narrativa, el reino de Arturo, y ocurre a través de un sueño. Este artículo propone que estas tres visiones enmarcan la narrativa alrededor del hilo conductor de la obra, el dominio sobre el territorio de Britania, actuando así como puntos estructurales de la misma. En este texto, los sueños-visiones y las profecías estructuran la narrativa y así mismo estructuran la historia.

Palabras clave: Geoffrey de Monmouth; crónicas medievales; profecía medieval; sueños-visiones en la Edad Media; análisis textual.

THE FRAME OF HISTORY: THE ROLE OF PROPHECY IN GEOFFREY OF MONMOUTH'S *HISTORIA REGUM BRITANNIAE*

Abstract: This article will use close textual analysis in order to examine the role played by prophecy and the supernatural in Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae*. This immensely popular and influential work includes three instances of prophetic vision: the first comes early in the narrative in a pagan setting when Bruto, the mythical founder of Britain, receives a message from the goddess Diana, in a dream; the last vision is a divine revelation from an angel to the last Cristian king of Britain, Cadwallader; during the peak of the narrative, king Arthur also experiences a dream-vision. This article shows that these three instances of prophecy frame the narrative around the «passage of dominion», acting as its structural points. In Geoffrey's text, dream-visions and prophecies frame the narrative, and therefore they also frame History.

Keywords: Geoffrey of Monmouth; medieval chronicles; medieval prophecy, medieval dream-visions; close textual analysis.

* Este artículo se desprende de mi investigación doctoral *Image and reality of the magician figure in twelfth-century England* (2011), llevada a cabo en el Centro de Investigación en Estudios Medievales de la Universidad de Reading, Reino Unido. Agradezco al fondo ORS de la Universidad de Reading por la financiación inicial de este proyecto.

** Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Antioquia UdeA, Calle 70 N.º 52-21, Medellín, Colombia.

1. Introducción

Geoffrey de Monmouth fue conocido en el siglo XII gracias a su composición de la *Historia Regum Britanniae* (en adelante *HRB*) hacia 1138. Este influyente texto trata de la historia de Britania desde sus orígenes míticos hasta la invasión anglosajona del siglo VII.¹ El éxito que tuvo la *HRB* se ve reflejado en su preservación en más de 215 manuscritos que datan del siglo XII al siglo XVIII (Crick, 1989, p. xv-xxii). La *HRB* se considera como el punto de inicio de la tradición literaria artúrica; tradición que dominó la cultura europea a lo largo de la Edad Media (Lupack, 2005).² Es por tanto significativo que, según este relato mítico, tanto el pueblo britano como su historia tengan una gran deuda con los fenómenos sobrenaturales. La *HRB* fue traducida al francés por Wace (c. 1110 - post 1174) en 1155, tan solo veinte años después de su composición inicial; una versión en inglés medio —partir del texto de Wace— producida por Layamon (fl. c. 1190) circuló hacia finales del siglo XII. La *HRB* es reconocida por su caracterización del mago literario más famoso del siglo XII: Merlín, una figura profética de origen galés, que fue introducida en la cultura europea del siglo XII, gracias al trabajo de Geoffrey de Monmouth en sus *Prophetiae Merlini* (c. 1135). Inicialmente, estas profecías circularon de manera independiente a la *HRB*, a pesar de que se incluyen con frecuencia como el libro VII de este texto. El Merlín de Geoffrey es una figura compuesta, que es a su vez mago y profeta, aunque cabe resaltar que en la *HRB* se utiliza el término *vates* (i.e. profeta de la tradición pagana), no *magus* (i.e. mago), cuando se alude a Merlín.

La presencia de una figura como Merlín en la *HRB* es un indicio de la importancia del papel que desempeña lo sobrenatural en la narrativa de Geoffrey; como se verá más adelante, este es un elemento fundamental para el diseño estructural del texto. Sin embargo, aquí cabe resaltar que Merlín, como el rey Arturo, habita un pasado remoto y distante, adornado con elementos míticos; su viabilidad como un personaje histórico real se encuentra limitada a este espacio.

Merlín no es el único personaje en la *HRB* que tiene una relación directa con lo sobrenatural. El término *magus* se utiliza para describir a los consejeros paganos

1 Geoffrey escribió otro trabajo en prosa latina, *Las profecías de Merlín* [*Prophetiae Merlini*], c. 1135, que están actualmente incluidas en la *HRB* como el libro VII. La *HRB* fue seguida por otro trabajo de Geoffrey en verso latino, que se remontó nuevamente a la figura de Merlín: la *Vida de Merlín* [*Vita Merlini*], c. 1149-1151.

2 El material disponible fue utilizado posteriormente por escritores como Chrétien de Troyes, Robert de Boron, Wolfram von Eschenbach y Marie de France. Variaciones de las figuras literarias de Geoffrey de Monmouth pueden encontrarse a lo largo de toda la tradición artúrica.

de Ascanio, el padre de Bruto, a los asesores de Vortegirn, el tirano responsable por la invasión anglosajona, y finalmente a Pelito, un sabio español que actuó como consejero en la corte del rey anglosajón Edwin. Geoffrey también menciona en el texto a la figura de Bladud, un rey de la Britania pre-cristiana que es asociado con la diseminación de la necromancia (*nigromantiam*) en su reino. ¿Qué papel desempeña entonces lo sobrenatural en la *HRB*? y ¿qué tan representativo es Geoffrey en sus actitudes frente a la magia? Iniciemos con esta última pregunta explorando brevemente la manera en la que el texto de Geoffrey fue recibido por sus pares en el siglo XII.

La *HRB* es un texto escrito en latín, razón por la cual se introduce en el cuerpo de conocimiento medieval como una crónica histórica, fuente de hechos verídicos. Los historiadores modernos tienden a ignorar este texto como una fuente histórica válida, debido a la inclusión de elementos ficticios, y suelen dejar su estudio a los expertos en estudios literarios. Esta posición se debe no solo a la proliferación en la narrativa de personajes inventados, sino también a la presencia en la misma de elementos sobrenaturales y mágicos (Watkins, 2008, p. 271). Aquí hay dos consideraciones que vale la pena resaltar. En primer lugar, cuando el objeto de estudio del historiador involucra la historia conceptos e ideas, como por ejemplo la magia, y el papel que estos tuvieron en la sociedad, textos como la *HRB* adquieren una nueva relevancia. En segundo lugar, no debe olvidarse que el público al que se encontraba dirigido este texto lo percibió, en su gran mayoría, como un libro de historia.

Reacciones eruditas a la *HRB* durante el siglo XII variaron de manera significativa desde que se dio a conocer; el texto fue tanto admirado como criticado. Es posible identificar tres actitudes básicas frente al trabajo de Geoffrey en este contexto. Para ciertos lectores, la *HRB* no era más que un libro de fábulas; para otros, el libro podía ser visto como un trabajo que contenía cierto nivel de verdad pero que debía manejarse con cuidado; finalmente, otros lectores lo identificaron como una fuente de autoridad válida y altamente respetada. Leckie propone una periodización de las diferentes actitudes frente al texto, estableciendo mayores niveles de malestar hacia mediados del siglo XII (Leckie, 1981, p. 149). Esta desconfianza inicial hacia la obra de Geoffrey parece haber surgido de la necesidad de reconciliar la *HRB* con autoridades históricas establecidas, como Gildas (c. 500-570) y Beda el Venerable (c. 673-735). Es así como la crítica contemporánea al trabajo de Geoffrey no se deriva del uso que hace de la magia y de lo sobrenatural en su obra. El problema que autores como William de Newburgh (c. 1135-1198) tienen con la obra de Geoffrey, no es que haya incluido en ella a personajes con poderes sobrenaturales como Merlín,

el problema es que las fuentes de autoridad histórica tradicionales como Bede y Gildas nunca lo mencionan. A pesar de esta desconfianza inicial, Leckie comenta que para el año 1200 ya se había establecido una tendencia que veía a Geoffrey como una autoridad altamente reconocida y su trabajo se había diseminado ampliamente; en esta medida la *HRB* puede ser vista como una obra bien recibida y por lo tanto representativa.

Abordemos ahora la pregunta acerca del papel que desempeña lo sobrenatural en la *HRB*. El rango de prácticas mágicas incluidas en el texto es amplio y va desde la adivinación hasta el uso de magia natural, pasando por la astrología, la profecía y la interpretación de sueños. Las prácticas que descritas por Geoffrey pueden agruparse en tres grandes categorías: la necromancia, práctica que depende del poder maligno de los demonios para su funcionamiento; la magia natural, una serie de prácticas que involucran un conocimiento experto y detallado de las propiedades ocultas de la naturaleza; y la profecía, presentada como la habilidad de predecir el futuro a través de revelaciones o de agentes inspirados por el espíritu profético. Estas distinciones son sin embargo propuestas desde una lectura moderna y su importancia en el mundo del siglo XII necesita ser considerada.

2. Algunos aspectos teóricos

El practicante de magia más excepcional en la *HRB* es Merlín. A través de él, Geoffrey de Monmouth fusiona la figura del cortesano sabio con la del profeta, desdibujando así los límites entre lo sagrado y lo profano. Merlín se convierte en un personaje cuestionable para los críticos contemporáneos de Geoffrey debido a sus profecías.³ Lo que eruditos como el canónico agustino William de Newburgh entienden como formas invalidas y reprochables de acceder al conocimiento del futuro es en última instancia lo que se le critica a Merlín.⁴ En la Edad Media, la profecía era vista primordialmente como un conocimiento perfecto del presente, del pasado y del futuro, un regalo de Dios que le competía únicamente a Él otorgarlo. Se

3 «quid enim minus in praescientia duntaxat futurorum tribuit suo Merlino quam nos nostro Esaiae, nisi quod ejus vaticiniis non audit inserere «haec dicit Dominus», et erubuit inserere «haec dicit diabolus», quipped hoc debuit congruere vati incubi daemonis filio?» (William of Newburgh, 1998, p. 35).

4 «Et hunc quidem Merlinum patre incubo daemone ex femina natum fabulatur, cui propterea tanquam patrisanti excellentissimam atque latissimam tribuit praescientiam futurorum, cum profecto et veris rationibus et sacris literis doceamur daemones a luce Dei seclusos future nequaquam contemplando praescire, sed quosdam futuros eventus ex signis sibi quam nobis notioribus conjiciendo magis quam cognoscendo colligere denique in suis quamvis subtilioribus conjectures saepe fallunt et fallunt, cum tamen per divinationum arrogant futurorum.» (William of Newburgh, 1998, p. 31-35).

entendía entonces que un conocimiento real del futuro estaba por fuera del alcance de la percepción humana, y que acceder a este requería de intermediación sobrenatural (Pei, 2000, p. 32).

Bajo la influencia de Geoffrey de Monmouth, la escritura profética se constituyó en un género literario *per se*. En tiempos de crisis era utilizada como propaganda política y en la medida en que el género se desarrolló se le utilizó cada vez más de esta manera. Una de las estrategias utilizadas para hacer que las profecías fueran más verosímiles consistía en incluir pasajes relevantes y ampliamente conocidas de hechos históricos (Taylor, 1967, p. 7). Las *Prophetiae Merlini* son un ejemplo claro de esta técnica. En ellas, Geoffrey hace referencia específica a eventos del siglo XII, como el hundimiento del Barco Blanco en 1120 o la muerte de Enrique I en 1135 (Geoffrey de Monmouth, p. 155-57). La respetabilidad y confianza en las profecías también se alcanzaba por medio de su adscripción a autoridades reconocidas y bien establecidas, tales como Virgilio, la Sibila o el mismo Merlín.

Las profecías escritas en el siglo XII podían articularse alrededor de un modelo bíblico en el que el mensaje profético se transmitía de manera directa y fácilmente comprensible. La Biblia ofrecía un modelo en el que figuras como los profetas Isaías, Daniel o Jeremías eran tomados como ejemplo. En Hechos 11: 25-30 se afirma que Agabus profetizó por medio del *espíritu*; de manera similar, en su influyente *Historia Ecclesiastica*, Beda narra la historia de Boisil, un prior de Melrose que se encontraba «poseído por el espíritu de la profecía» (Beda, 1992, p. 439). Sin embargo, esta rama de la tradición profética con connotaciones exclusivamente religiosas no es explotada por Geoffrey de manera significativa.

Además de la Biblia, la tradición precristiana también era reconocida como una fuente decisiva de autoridad profética. En oposición al mensaje claro y directo de la Biblia, la profecía pagana operaba mediante el uso de un lenguaje altamente simbólico y oscuro. Según Heráclito, por ejemplo, la Sibila profetizaba en un estado de trance que semejaba la locura y comunicaba su mensaje a través de palabras misteriosas e incomprensibles (Heraclitus, 1987, p. 57). La autoridad de figuras paganas fue establecida por teólogos como san Agustín, quien en el caso de la Sibila, loó la inspiración que la habría llevado a profetizar el nacimiento de Cristo (San Agustín, 1998, p. 849-52); este reconocimiento permeó a su vez el mundo cristiano medieval. De manera similar, Geoffrey de Monmouth también reconoce los poderes proféticos de la Sibila (Geoffrey, 2009, p. 281) y es precisamente dentro de este marco de tradición profética pagana, simbólica y oscura que es posible enmarcar su obra.

En la *HRB* el apartado que se relaciona de forma especialmente directa con este medio de tradición profética es el libro VII, que como ya hemos mencionado, está compuesto por las *Prophetiae Merlini*. En la medida en que estas profecías circularon independientemente de la *HRB* y fueron escritas como un texto aparte (con su propio prólogo y dedicatoria), un análisis profundo de estas no será incluido en este artículo. Sin embargo, vale la pena anotar que las *Prophetiae Merlini* hacen uso de un lenguaje altamente simbólico y oscuro que se caracteriza por el uso constante del simbolismo animal como medio de expresión. No es inusual que Geoffrey describa a un rey o a un noble influyente como un dragón, un lobo o un león (Geoffrey, 2009, p. 153-57); Merlín describe de manera explícita al padre de Arturo, Uther, como un dragón de fuego (*igneus draconis*), motivo por el cual se le conocerá a partir de entonces como Pendragon (Geoffrey, p. 179). El carácter altamente simbólico de las *Prophetiae* les permitió ser interpretadas en diferentes formas; su dimensión política las hizo útiles a lo largo de todo el período medieval y fueron incluso utilizadas en la corte Tudor (Taylor, 1967, p. 80). La preocupación de William de Newburgh por la figura de Merlín no es sorprendente en este contexto.

En el medioevo se pensaba que también era posible conocer el futuro tras recibir una visión en un sueño. Sin embargo, al igual que con las profecías paganas, los sueños-visiones eran altamente simbólicos y necesitaban ser interpretados. Durante el siglo XII, la obra que se consultó con mayor frecuencia para entender la naturaleza de los sueños fue el *Commentarii in Somnium Scipionis*, escrita por el sabio neoplatónico del siglo V, Macrobio. El *Comentarii* clasifica los sueños de acuerdo con su naturaleza y con el origen de sus contenidos. De esta forma, los sueños engañosos, aquellos que no requieren interpretación alguna pues no acarrearán ningún significado, se distinguen en primera instancia de los sueños significativos (Macrobius, 1983, p. 46, 68). Entre los sueños se cuentan el *insomnium*, una pesadilla que acecha al durmiente si este se ha visto afectado por ansiedad o por estrés físico y mental, y el *visum o phantasma*, que se experimenta en las horas de sueño liviano antes del despertar. Por el contrario, los sueños que se identifican como *oraculum*, *visio* o *somnium* pueden ser potencialmente significativos. El *oraculum* revela la verdad de forma clara (*aperte*) a través de una figura de autoridad que ofrece instrucciones al soñante sobre lo que debe hacer. En la *visio* se revela un hecho que está por suceder, pero que solo es reconocido por el durmiente una vez acaecido. Finalmente, el *somnium* o sueño enigmático, revela una verdad de manera encubierta. El *somnium* se subdivide en cinco clases, puede ser: *propium*, si el durmiente sueña sobre sí mismo; *alienum*, si el durmiente sueña acerca de otra persona; *commune*, si el sueño involucra al durmiente y a otras personas; *publicum*, si el sueño concierne asuntos públicos; y finalmente *generale*, si hace referencia a cambios cósmicos (Macrobius, 1983, p. 48).

El *somnium* en especial puede ser visto como un puente que liga los dos extremos del modelo de Macrobio; se cuenta dentro de la categoría de sueños que revelan al durmiente información significativa del futuro, pero su contenido no es claro: «tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur» (Macrobius, 1983, p. 48). El *somnium* debe ser interpretado y si la mediación requerida falla, el significado del sueño puede resultar incierto o, en el peor de los casos, engañoso. Según Macrobio, no todos los sueños-visiones que ofrecen verdades potenciales son confiables. Es posible que se dé un error humano en la interpretación o, peor aún, un sueño puede ser inspirado por un demonio sin que el durmiente sea consciente de que esta es la fuente de su visión.

Excluyendo las instancias en las que el futuro se revela a través de la intervención de un agente directo, por ejemplo Merlín, la *HRB* presenta tres instancias significativas en las que se producen sueños-visiones o profecías. Al inicio del texto, Bruto, el fundador mítico de Britania, experimenta lo que puede ser identificado como un *oraculum* siguiendo la teoría de Macrobio; esta visión tiene su contrapartida al final del texto en la experiencia de Cadvaladro, el último rey de Britania; en el cénit de la narrativa el rey Arturo experimenta lo que podría identificarse como un *somnium*. Es por esto que puede afirmarse que los sueños-visiones en la *HRB* son elementos estructurales de importancia que merecen ser estudiados en mayor detalle.

3. Sueños-visiones y profecías en la *HRB*

Los sueños y visiones proféticos se introducen en la *HRB* en puntos que definen la estructura de la narrativa. Al inicio de la historia, Bruto recibe una visión de la diosa Diana en la que se le adjudica el dominio sobre Britania (Geoffrey, 2009, p. 19). Al final, Cadvaladro tiene una visión que anuncia a los britanos la pérdida del dominio sobre la isla (Geoffrey, 2009, pp. 279-81). En el cénit del texto, Arturo experimenta un sueño enigmático en el momento en que deja atrás a Britania y aguarda la confrontación en el continente con el emperador romano (Geoffrey, 2009, p. 223). Examinemos en detalle cada uno de estos fenómenos.

3.1. Una visión pagana: Bruto, Diana y la cesión de dominio

Según el mito fundacional del pueblo britano que relata Geoffrey de Monmouth, Bruto, el nieto de Eneas y el fundador mítico de Britania, se encontró con la isla de Leogecia mientras vagaba por el Mediterráneo. Al explorar la isla, sus hombres encontraron un templo con una estatua de la diosa Diana, la diosa patrona de Eneas

que había atendido sus heridas en la guerra de Troya (Homero, *Iliada*, v. 5.447). Siguiendo el consejo de sus compañeros de viaje, Bruto decidió ir a preguntarle a la Diosa acerca de un lugar en el que su pueblo se pudiera asentar. Con este fin, pidió a su lugarteniente, a doce de sus consejeros más ancianos y al augur Gerio, que lo acompañaran al templo a ofrecer sacrificios a la diosa. La forma de actuar de Bruto es significativa desde un punto de vista político: se encuentra dirigida a asegurar la supervivencia de los exilados troyanos. La inclusión del augur Gerio en el grupo es vital para el éxito de la misión: como miembro de uno de los dos colegios de sacerdotes más importantes de la antigua Roma, la presencia de Gerio actúa como una validación interna del rito frente a la diosa.

Geoffrey se preocupa por describir en gran detalle el rito que se lleva a cabo antes de que Bruto dirija su petición a Diana; crea así una escena impresionante y convincente a los ojos de su lector. Según Geoffrey, el procedimiento sigue un rito antiguo (*veterrimo ritu*); el uso del superlativo enfatiza el hecho de que Bruto hace uso de una tradición bien establecida. A pesar de que el objetivo directo de la petición es la diosa Diana, el ritual involucra a tres dioses principales: Júpiter, el rey de los dioses y el dios del cielo; Mercurio, el mensajero de los dioses; y Diana, la cazadora virgen, diosa de los bosques y de la luna. Diana se ubica entonces en una jerarquía de dioses dada por una tríada. No es del todo inusual encontrar tríadas de dioses en la época romana, pero para una audiencia medieval la tríada también evoca la idea de la Santa Trinidad. Es interesante anotar, que en este contexto, los dioses romanos se presentan como figuras de autoridad respetadas y no como demonios timadores. La complejidad y la sofisticación de la escena la separan de lo que podría esperarse de un ritual nigromántico.

Luego de completarse la parte inicial del rito, Bruto se dirige al altar de la diosa y de manera climática le ofrece el sacrificio principal: una jarra de vino mezclada con la sangre de una cierva blanca. El venado es un sacrificio habitual que se ajusta a los atributos divinos de la diosa (Hard y Rose, 2003, p. 186-93). La ofrenda de sangre y vino no era inusual en ámbitos romanos, pero al igual que sucede con la evocación que presenta la tríada, esta parte del sacrificio puede ser asociada a su vez con la comunión del vino que en un contexto cristiano representa el milagro de la transubstanciación. El sacrificio animal tampoco habría resultado inusual a una audiencia cristiana medieval ya que existen ejemplos frecuentes del mismo en el Antiguo Testamento; véase por ejemplo el sacrificio que hace Abel del primer fruto de su rebaño (Génesis, 4: 3-5) o el sacrificio que hace Abraham de un cordero en lugar de la vida de su hijo (Génesis, 22: 13)

Mediante la acumulación de elementos rituales que aumentan de manera constante el nivel de tensión en la narrativa, Geoffrey crea un preámbulo adecuado para introducir la petición de su héroe. Esta está escrita en un estilo altamente poético, enfatizando su intención de manera positiva (cabe anotar aquí que a excepción de la respuesta de Diana, ningún otro pasaje en la *HRB* se encuentra en verso):

Diua potens nemorum, terror siluestribus apris,
cui licet amfractus ire per aethereos
infernisque domos, terrestria iure resolue
et dic quas terras nos habitare uelis.
Dic certam sedem, qua te uenerabor in aeuum,
qua tibi uirgineis templa dicabo choris. (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 19-21)

La descripción inicial de Diana es ambivalente, se enfatizan atributos negativos y positivos. Diana es vista como una diosa poderosa del bosque (*diua potens nemorum*), el terror del jabalí salvaje (*terror siluestribus apris*) —uno de los sacrificios que se le presentaban de forma habitual—. También es vista como un puente que une este mundo con el siguiente: Diana puede deambular en el cielo, la esfera de los dioses, y el inframundo, el asiento de los muertos. Así mismo, tiene el poder de reinar sobre la tierra, el reino de los mortales. Esta visión tripartita del mundo es típica del paganismo romano (Rüpke, 2007, p. 1-7). La segunda parte de la plegaria incluye la verdadera petición de Bruto. Con el uso del imperativo (*dic*), Bruto demanda una respuesta de la diosa. Con un segundo uso del imperativo, Bruto le promete una recompensa apropiada por su ayuda.

En la segunda parte del ritual, el rol de Bruto cambia de un papel activo a uno pasivo (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 21). El rígido procedimiento introducido en la primera parte del mismo se conserva. Bruto alcanza el estado de receptividad necesario para recibir una respuesta y se queda dormido. Llegado el momento del sueño más dulce (*dulciore sopore mortales premuntur*), Bruto tiene una visión (*visum*) de la diosa que está parada frente a él. Mediante el uso del adjetivo comparativo *dulciore* Geoffrey enfatiza el hecho de que Bruto está teniendo una experiencia placentera, no está experimentando una pesadilla; más aún, su sueño es profundo (*sopore*).

La respuesta de Diana viene en la misma métrica evocativa utilizada por Bruto con anterioridad. Aquí, el verso enfatiza la donación que se hace de Britania a Bruto y a sus descendientes:

Brute, sub occasu solis trans Gallica regna
insula in oceano est undique clausa mari;
insula in oceano est habitata gigantibus olim,
nunc deserta quidem, gentibus apta tuis.
Hanc pete; namque tibi sedes erit illa perhennis.
Hic fiet natis altera Troia tuis.
Hic de prole tua reges nascentur, et ipsis
tocius terrae subditus orbis erit. (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 21)

Diana utiliza el imperativo (*hanc pete*) para ordenarle a Bruto que se dirija a la isla, la forma verbal refuerza el vínculo entre la visión y la plegaria, un vínculo que ya se había establecido mediante el uso de la métrica. Así, Diana establece lo que le ha de ser concedido a Bruto: el Dominio de la isla le será entregado para siempre (*perhennis*), el nuevo asentamiento será el comienzo de una nueva nación (*altera Troia*), y Bruto será el punto de origen de una nueva línea de reyes. Más aún, todo el orbe terrestre estará sujeto al dominio de su nueva dinastía. Esta sección es reminiscente de pasajes de la *Eneida* de Virgilio (Virgilio, Libro III, 80-89). Bruto se asemeja a la figura de Eneas, su ancestro y su modelo. De forma similar, el pasaje también hace eco del Antiguo Testamento. Diana elige a los britanos para que dominen por siempre la tierra que les promete, generación tras generación, se convierten así en su pueblo elegido. Esto evoca el Génesis 17: 1-8. Esta habilidosa fusión de lo clásico y lo bíblico, especialmente en el tratamiento de lo sobrenatural, es uno de los sellos distintivos de la *HRB*.

En la medida en que avanza la narrativa, la fiabilidad de Diana es puesta a prueba. Hay una serie de elementos precisos e imprecisos en la concesión que ofrece a Bruto: la isla se encuentra donde lo indica, Bruto logra construir una nueva nación y da inicio a una nueva y poderosa dinastía. Sin embargo, Britania no está vacía, los gigantes aún la habitan; el dominio de la dinastía sobre el mundo entero es dudoso; y más importante aún, los britanos no logran perpetrar su dominio sobre la isla por siempre. Más aún, existe un elemento de ambigüedad irresuelto en estas imprecisiones. Britania está poblada por gigantes, pero los gigantes no son necesariamente considerados como humanos.⁵ Ningún rey britano conquista el mundo,

5 La cuestión acerca de los orígenes y la naturaleza de los gigantes fue tratada por Geoffrey y por sus contemporáneos quienes se encontraban intrigados por la presencia de estas criaturas y el rol que desempeñaron en la *HRB*. Existen precedentes de la presencia de gigantes en material clásico y en la Biblia (Carley, 2001).

pero Constantino, el hijo de una princesa britana, es elevado al trono romano. Los britanos pierden su Dominio sobre la isla, pero los galeses viven aún en Britania en el siglo XII. Las palabras de Diana son ambiguas, tal vez como se debe esperar de una deidad pagana.

La sección cierra con una descripción de la reacción que la visión causa tanto en Bruto como en sus acompañantes (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 21). Bruto se ha quedado estupefacto (*expergefactus*), pero más importante aún, no está del todo convencido de lo que promete la visión: *dux in dubio mansit*. La cuestión central para él es identificar la veracidad de la misma; Bruto necesita asegurarse de que lo que vio fue en realidad el producto de la intervención divina. Según la teoría de Macrobio, Bruto habría experimentado un *oraculum*. Bruto recibió su visión mientras su sueño era profundo (*sopore*), y no durante el período de sueño liviano que precede al despertar, de manera que su sueño no fue un *visum* o *phantasma*. Bruto tuvo una experiencia placentera (*dulciore*), de manera que lo que experimentó no fue un *insomnium* producto de su propio cansancio y ansiedad. Más aún, la visión fue conferida por una diosa, una figura de autoridad que lo suplió con las instrucciones que necesitaba. La duda de Bruto añade un nuevo elemento de ambigüedad a esta visión. Sin embargo, Bruto decide no dar expresión abierta a sus dudas y a cambio, procede a consultar a sus consejeros. El más anciano entre ellos junto con el augur reaccionan de manera extremadamente positiva al sueño-visión: *máximo gaudio*. Afirman que Bruto debe seguir las promesas de la diosa y apresurarse hacia la isla mientras que esta los favorezca con buenos vientos.

Para Geoffrey, es importante establecer a Diana como una fuente de autoridad fiable ya que es de ella de quien proviene el don del dominio sobre Britania. Esto es aún más relevante si se considera que desde la época de san Agustín, la teología medieval formuló una equivalencia entre los dioses paganos y los demonios. Diana era usualmente descrita como una figura demoníaca (Jacobus de Voragine, 1931, p. 49-50; Bailey, 2008, p. 6). En su traducción de Geoffrey, Wace se refiere abiertamente a Diana como a un demonio (*diables*), una adivina que pretendía ser una diosa y que engañaba a las personas con sus encantamientos; sin embargo, esta no es la figura que retrata Geoffrey en la *HRB* (Wace, 1999, p. 16).

A pesar de esto, el problema de la fiabilidad del papel de Diana en la historia de Britania permanece. En la Edad Media, se pensaba que los demonios poseían información que los seres humanos no podían obtener a través de sus sentidos; pero esta información era con frecuencia imprecisa, siendo solo cierta en parte. Diana es claramente un personaje ambiguo; pero Geoffrey trata de construir una escena creíble

y dignificada que prevenga la asociación de la diosa con un demonio.⁶ Más aún, la imagen de Diana se magnifica en este pasaje por medio de referencias discretas al cristianismo del siglo XII, como la presencia de la tríada de dioses a los que Bruto dirige su plegaria, la ofrenda de sangre y vino y en particular, la promesa de Bruto de fundar casas religiosas en nombre de la diosa como un acto de acción de gracias: «Qua tibi uirgineis templa dicabo choris». (Geoffrey, 2009, p. 21)

Esta última promesa de Bruto puede ser vista como una evocación de la construcción de monasterios y conventos en los que el Señor era venerado por medio del canto; una referencia a la organización social y religiosa del medioevo; una realidad con la que el lector medieval se podía relacionar. La presencia de vírgenes cantoras exalta además la virginidad de Diana, una característica que la diosa comparte con la Virgen María. Este pasaje enfatiza un ambiente protocristiano señalando la existencia de un tipo de paganismo virtuoso. El uso de detalles y de formas de verso clásico por parte del narrador, junto con su amplio conocimiento del mundo clásico, establece a Geoffrey de Monmouth como una figura erudita, cuyas referencias pueden ser corroboradas mediante comparaciones con autoridades disponibles. Su *auctoritas* queda entonces establecida. Las referencias constantes a la *Eneida* asocian la *HRB* con este trabajo. Bruto es alineado con Eneas, pero la asociación con el propio Virgilio es decisiva. Al igual que en el caso de la Sibila, en la Edad Media se creía que Virgilio había anunciado el nacimiento de Cristo. Virgilio era un pagano virtuoso con su propio don profético, algo que habría sido apreciado por los lectores de Geoffrey. Más aún, como fue sugerido anteriormente, la visión de Bruto actúa como un pilar estructural en la narrativa: señala uno de sus puntos claves, la donación del dominio de la isla de Britania; su contrapartida está dada por otra visión, dada a otro rey, al final de la *HRB*.

3.2. Una visión cristiana: Cadvaladro

Varias generaciones tras la desastrosa conclusión del reinado de Arturo, Cadvaladro, el último rey de Britania, es obligado a abandonar su reino debido a una epidemia de plaga y a la hambruna. Cadvaladro busca refugio al otro lado del mar en Bretaña, donde su primo Alan es rey. Tras el final de la plaga los sajones, quienes

6 Esta imagen tan positiva de Diana puede resultar un poco sorprendente, pero cabe anotar que Diana pertenece a un pasado mítico distante en el que las reglas religiosas no aplican de la misma manera que en tiempos cristianos. Este tipo de realismo moral está presente en otros momentos de la narrativa, como por ejemplo durante el reino de Cassivelaunus, en el que Geoffrey describe cómo se ofrendan sacrificios a los dioses paganos durante festividades que celebran la derrota de César por tropas britanas (Geoffrey de Monmouth, p. 75).

habían representado una amenaza constante al reino de Britania desde la época de Vortigern, se toman la isla. Cadvaladro asegura el apoyo de sus aliados en un intento por recuperar su reino, pero cuando está a punto de embarcarse hacia Britania, recibe una visión:

At cum id a rege impetrauisset, intonuit ei uox angelica dum classem pararet ut coeptis suis desisteret. Nolebat enim Deus Britones in insulam Britanniae diutius regnare antequam tempus illud uenisset quod Merlinus Arturo prophetauerat. Praecepit etiam illi ut Romam ad Sergium papam iret, ubi peracta paenitentia inter beatos annumeraretur. Dicebat etiam populum Britonum per meritum suae fidei insulam in futuro adepturum postquam fatale tempus superueniret; nec id tamen prius futurum quam Britones, reliquiis eius potiti, illas ex Roma in Britanniam asportarent; tunc demum, reuelatis etiam ceterorum sanctorum reliquiis quae propter paganorum inuasionem absconditae fuerant, amissum regnum recuperarent. (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 279)

La visión de Cadvaladro es una intervención angélica directa que no está dada en un sueño. El ángel expresa su mensaje a través de la palabra (*vox*), una característica común a las intervenciones angelicales del Antiguo Testamento (Jueces 2: 4; Zacarías 4: 4-6). Dios es la autoridad que se encuentra tras la visión; el ángel actúa como Su mensajero expresando Su voluntad. La visión de Cadvaladro se asemeja levemente a lo descrito en Hechos: 9-19 en donde en su camino a Damasco Saúl de Tarso escucha de manera intempestiva la voz de Dios, quien le indica que debe detener su persecución del cristianismo. Ambas escenas utilizan la voz como el medio de intervención para comunicar el mensaje divino, a pesar de que Cadvaladro solo escucha la estrepitosa voz de un ángel y no se ve circundado por una luz cegadora. Más aún, a diferencia de Saúl quien queda ciego por tres días tras su experiencia, a Cadvaladro no se le ofrece ninguna prueba inmediata de la validez de su visión.

El mensaje del ángel indica a Cadvaladro que «los britanos no habrán de gobernar Britania hasta que no llegue el momento que Merlín profetizó a Arturo». Existen varios elementos interesantes en esta afirmación: en ella no se sugiere una pérdida completa del dominio y se valida la autoridad de Merlín. El ángel, quien es un intermediario que expresa la voluntad de Dios, hace referencia directa al profeta de la *HRB*: Dios está así confirmando que Él es el origen del don de Merlín y que sus profecías dan expresión a Su voluntad. Será entonces en las *Prophetiae Merlini* en donde se encuentre la respuesta a la pregunta que se plantea en esta escena: ¿cuándo volverán los britanos a gobernar Britania?

Con la visión de Cadvaladro, Dios indica que ya ha designado un tiempo para este segundo reinado de los britanos sobre la isla. En su profecía, Dios les ha dado su sello de aprobación a los britanos, haciéndolos su nuevo pueblo elegido; Diana

es reemplazada por Dios como el garante del dominio. Pero así como le sucedió al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, o incluso como lo sugiere la experiencia de Bruto, el regalo de Dios no llegará a los britanos sin penas y tribulaciones. El pueblo britano deberá probar que es digno, al igual que lo hicieran los israelitas, y será por el mérito de su fe (*meritum fidei*) que la isla les será retornada.

Dios exige dos pruebas de fe al pueblo Britano. Por un lado, al igual que Moisés, Cadvaladro deberá sacrificar su reino terrenal pues no podrá volver a Britania. El último rey de los britanos deberá abandonar su interés propio por el bien de su pueblo: su propia piedad y su sacrificio asegurarán el futuro control britano sobre la isla. A cambio de su renuncia, Dios ofrece a Cadvaladro una recompensa que supera cualquier posesión terrenal, pues habrá de ser contado entre los santos del cielo (*inter beatos annumeraretur*): Cadvaladro recibirá su premio en el paraíso. La segunda prueba de fe que Dios exige al pueblo britano es un despliegue magnánimo de piedad. Los britanos deberán exponer públicamente sus reliquias: tanto aquellas que se encuentran en Roma, incluyendo las de Cadvaladro, como aquellas que se escondieron tras la invasión sajona. Aquí se presenta entonces un amalgama entre la victoria del cristianismo y la victoria de los britanos sobre los invasores anglosajones. Así la victoria cristiana sobre los paganos se establece como una precondition para la reocupación de la isla.

Dios ordena a Cadvaladro ir a consultar al papa Sergio en Roma. La referencia específica a Sergio es fundamental. Mediante el establecimiento de un tiempo definido que puede ser corroborado por fuentes de autoridad externa, el narrador coloca la escena en un tiempo histórico cristiano, en oposición al pasado mítico pagano de la visión de Bruto. La visión de Cadvaladro es apropiada para un gobernante cristiano, su simplicidad está de acuerdo con el estilo bíblico, en oposición al estilo simbólico de alta sofisticación que caracterizaba el paganismo latino.

Paradójicamente, el uso del estilo indirecto trae consigo cierta distancia y también un elemento de incertidumbre. A diferencia de la visión de Bruto, en la que la diosa se comunica con él de manera directa, la visión de Cadvaladro ha sido reformulada, narrada en tercera persona. La incertidumbre potencial que genera el uso del discurso tiene un eco en el contenido mismo de la visión. El mensaje divino hace referencia a reliquias que fueron escondidas debido a la invasión pagana; sin embargo, los sajones no se mencionan explícitamente como la causa del éxodo general de los britanos. Más aún, en la narrativa ya se había establecido el hecho de que los britanos habían abandonado la isla debido a la hambruna y a la plaga.

Adicionalmente, existen elementos en el mensaje del ángel que resultan sorprendidos. Merlín recibe una validación como profeta gracias a una predicción que

habría realizado para Arturo (*Merlinus Arturo prophetauerat*), pero esta profecía no se encuentra en el cuerpo de la *HRB*. Si la profecía a la que se refiere el ángel es parte de las *Prophetiae Merlini*, entonces se hace referencia a una sección que es difícil de interpretar. Más importante aún, las profecías en esta sección se produjeron frente a Vortigern; no existe en el texto ninguna instancia en la que Merlín profetice directamente frente a Arturo.

La reacción de Cadvaladro a la visión es también significativa: «Quod cum auribus beati uiri intimatum fuisset, accessit ilico ad Alanum regem et quod sibi reuelatum fuerat indicauit» (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 279). El pasaje presenta a Cadvaladro como un hombre bendecido. El rey ha sido elegido por Dios para salvar a su pueblo a través de su propio sacrificio. Pero antes de cumplir con el mandato divino, Cadvaladro debe corroborar la validez del mismo, verificándolo por medio de las autoridades que están a su disposición. Cadvaladro necesita asegurarse de que el mensaje que ha recibido proviene de Dios y no de un demonio timador. Puesto que él mismo no cuenta con los recursos necesarios, debido a su exilio, el rey recurre a la ayuda de su primo Alan. Así, el pasaje ejemplifica el trabajo armonioso de la interacción social.

Este segmento presenta también una buena ilustración de la manera en la que Edad Media daba su aprobación a cierto tipo de experiencias. Beda describe un episodio comparable en su *Historia Ecclesiastica*. En 680 el monje anglosajón Caedmon tiene un sueño en el que se le ordena cantar la gloria de la creación (Beda, 1992, p. 416-419). Hasta ese momento, Caedmon había sido incapaz de emitir una sola nota, pero luego del sueño sobresalió en el arte. Cuando contó la experiencia a su maestro, Caedmon fue conducido ante la presencia de la abadesa Hilda quien procedió a examinarlo con la ayuda de hombres doctos (*doctioribus uiris*). Antes de aceptar a Caedmon como parte de la hermandad, permitiéndole alabar a Dios con su nuevo don, la abadesa se vio en la necesidad de saber si el don de Caedmon era genuino. El medio que tenía para corroborarlo estaba dado por el consejo de los hombres doctos del monasterio.

La reacción inicial de Alan frente a la visión de Cadvaladro no se diferencia mucho de la de la abadesa Hilda:

Tunc Alanus, sumptis diuersis libris et de prophetiis aquilae quae Seftoniae prophetauit et de carminibus Sibillae ac Merlini, coepit scrutari omnia ut uideret an reuelatio Cadualadri inscriptis oraculis concordaret. Et cum nullam discrepantiam reperisset, suggessit Cadualadro ut diuinae dispensationi pareret et Britannia postposita quod angelicus ei praeceperat monitus perficeret. (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 281)

A diferencia de Bruto, quien tuvo que validar su visión por medio de un ritual, Alan tenía acceso a varios textos escritos (*diuersis libris*). Entre estos se resaltan tres autoridades: el Águila de Shaftesbury, la Sibila y Merlín. Tal como la tríada de dioses había establecido una jerarquía de autoridad para Diana en la visión de Bruto, los libros mencionados en este episodio establecen una jerarquía de autoridad profética. Esta jerarquía se apoya en la manera en la que cada autoridad es presentada: Merlín, quien ya había sido validado por Dios a través de su ángel, está solo; la Sibila, de quien se afirmaba haber profetizado el nacimiento de Cristo, es mencionada junto con sus oráculos; finalmente se encuentra el Águila, «que había profetizado en Shaftesbury», y que ya había sido mencionada en otro apartado de la *HRB* (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 37). Es con el uso de este amplio rango de especialidad profética que se pretende verificar la palabra de Dios.

Según Geoffrey de Monmouth, los oráculos son escrudiñados cuidadosamente para ver si concuerdan con la revelación hecha a Cadvaladro. El uso del término *oraculum* alude a dos referencias diferentes. Por un lado, el término era utilizado en el mundo clásico para designar el instrumento o el agente de la profecía, así como el lugar en donde tal consejo o profecía era solicitado. El uso del término reconoce el contexto tanto del Águila como el de la Sibila. Sin embargo, siendo presentados como fuentes de autoridad contra las cuales se podía ratificar la palabra de Dios, el narrador los coloca en el mismo marco de paganismo virtuoso en el que había incluido a Bruto, Diana y Virgilio con anterioridad. Por otro lado, el cristianismo también hacía uso del término *oraculum* para designar una revelación divina, así como para designar el mensaje expresado o concedido gracias a la inspiración de Dios. De esta manera, se reconoce también el pasado cristiano de Merlín. Así, no parece presentarse ninguna inconsistencia entre la naturaleza de las diferentes autoridades citadas.

La visión de Cadvaladro se asume como auténtica porque no se halla ninguna discrepancia entre esta y las autoridades que Alan consulta. Es notable que no se haga alusión a ninguna figura que se asemeje a los hombres doctos (*doctoribus uiris*) de Beda o a ningún otro especialista encargado de manejar el conocimiento especializado requerido para escrudiñar los textos, a pesar de que hombres doctos son introducidos en la *HRB* como consejeros de figuras paganas como Ascanio y de reyes como Vortegirn, Aurelio, Uther o Edwin, e incluso el mismo Arturo (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 211).

Una vez la visión ratificada, su contenido es reconocido como la voluntad divina (*diuinae dispensation*) y habiendo sido admitida como la palabra de Dios, debe ser obedecida: Alan le aconseja a Cadvaladro que actúe consecuentemente. Cadvaladro

se retira entonces del mundo; se dirige hacia Roma y muere como un santo. La cesión de dominio de Diana es ratificada por Dios pero no sin que haya pruebas y tribulaciones. Así, la *HRB* parece terminar en un tono religioso: la historia sigue el mandato de Dios.

Es posible corroborar entonces que el fundador mítico Bruto tiene su homólogo en el último rey cristiano, Cadvaladro. Los dos comparten algunos elementos: ambos son líderes exilados, los últimos dirigentes sobrevivientes de sus dinastías; al recibir la visión, ambos están a punto de iniciar un viaje; ambos se enfrentan a momentos de crisis; y la supervivencia de su pueblo depende de cada uno de ellos. Sin embargo, también hay diferencias sustanciales entre ambos. Mientras que Bruto tiene el propósito de fundar una nueva nación, Cadvaladro está buscando recuperar la que perdió; mientras que Bruto solicita una visión, y recibe un sueño, Cadvaladro escucha sin desearlo una voz estrepitosa; mientras que Bruto asegura la supervivencia de su pueblo a partir de la colonización, Cadvaladro solo puede hacerlo a través del sacrificio; y mientras que Bruto es bendecido con un reino terrenal, Cadvaladro es bendecido con una recompensa celestial.

Ambas visiones actúan como columnas que articulan la estructura general del texto, centrando el argumento en la soberanía de Britania, e indican también el punto inicial y el punto final de la narrativa, haciendo énfasis en el cambio que se ha presentado del paganismo al cristianismo, del mito a la historia. Las dos visiones también dan muestra del papel crucial que juega la intervención de lo sobrenatural en la historia de Britania, indicando así la necesidad de tener acceso a la mediación e interpretación apropiada que dé significado a estos fenómenos.

Hay aún otra visión notable en la *HRB*, una experiencia que se ubica justo entre las visiones de Bruto y de Cadvaladro; el momento que puede ser considerado como el punto álgido del trabajo de Geoffrey, el reinado de Arturo. El sueño enigmático de Arturo es muy diferente al de Bruto, o a la visión de Cadvaladro. Arturo ha decidido marchar sobre el continente tras recibir la noticia de que Roma se prepara para invadir Britania. El rey entonces deja a Mordred y a Ginebra a cargo del reino, y parte del puerto de Southampton con su ejército.

3.3. *¿Una visión? el sueño-visión del Rey Arturo*

El sueño de Arturo funciona como un recurso narrativo para mantener la atención del lector en el argumento. El ritmo de la acción amenaza con ralentizar en la medida en que Arturo es presentado en un punto medio entre lo que fue y lo que será; el rey ha perdido en parte su función como gobernante de Britania y aún no se ha

apoderado de su rol como general. El sueño-visión funciona así como un mecanismo para mantener la atención del lector mientras que prefigura la acción por venir; la incertidumbre que genera se utiliza como un medio para incitar al lector a reflexionar acerca del posible significado del sueño-visión y crear suspenso.

Arturo se queda dormido en la mitad del océano, a la media noche (*media hora noctis*) (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 223). Su sueño ocurre en un lugar entre dos tierras, en un tiempo entre un día y otro. Tanto el momento como el lugar hacen hincapié en el hecho de que esta visión llega en un punto de transición. Ambas dimensiones de espacio y tiempo se suspenden en un punto medio entre lo que fueron y lo que serán.

El rumbo de Arturo es certero (*proespero cursu*), lo que indica que no hay una razón inmediata por la que el rey se encuentre preocupado. Arturo está viajando con alegría (*cum gaudio*). Sin embargo, el uso de la expresión *cum gaudio* señala que una condición emotiva precede el sueño del rey: Arturo está encantado, se encuentra en un estado emocional elevado. Al contrario de Bruto, quien queda dormido gentilmente en un estado de receptividad protegido por la diosa, Arturo se ve sorprendido (*intercepit*) por el sueño (*sompnus*). El rey no es consciente de que se está quedando dormido y no está esperando una visión. El uso del superlativo *grauissimus* es significativo, pues no solo señala la pesadez del sueño de Arturo, sino que también describe el carácter opresivo del mismo. De esta forma el sueño de Arturo adquiere un carácter poco placentero.

Sopitus etiam per sompnium uidit ursum quendam in aere uolantem, cuius murmure tota littora intremebant; terribilem quoque draconem ab occidenti aduolare, qui splendore oculorum suorum patriam illuminabat; alterum uero alteri occurrentem miram pugnam committere, sed praefatum draconem ursum saepius irrudentem ignito anhelitu comburere combustumque in terram prosternere. Expergefactus ergo Arturus astantibus quod somniauerat indicauit. (Geoffrey, 2009, p. 223)

La condición durmiente de Arturo es reafirmada por el narrador con el uso del término *sopitus*, con el que asegura nuevamente al lector que el sueño de Arturo es profundo e inesperado.

En su sueño, Arturo ve un oso rugiente volando hacia un terrible dragón. Con el fuego de su aliento, el dragón derrota al oso tras combatir con él en una lucha asombrosa. Arturo es presentado por fuera de la acción del sueño. Al igual que Bruto está experimentando (*uidit*) una visión; sin embargo, la naturaleza de la visión misma es sustancialmente diferente y se asemeja más a las profecías de Merlín, en donde

tanto el oso como el dragón son utilizados con un carácter simbólico.⁷ El oso y el dragón son presentados como criaturas terroríficas con habilidades antinaturales. El oso vuela y su estruendo hace que toda la tierra tiemble. El dragón es en sí mismo una bestia sobrenatural aterradora, que el narrador caracteriza como terrible (*terribilem*). Sin embargo, la criatura también es presentada con majestad pues hay un esplendor (*splendore*) en sus ojos, que es tan magnificente como para «iluminar a toda la tierra».

La batalla tiene lugar en el cielo y es extraordinaria: es una lucha por el dominio y la supervivencia de ambas criaturas. El simbolismo oculta que la integridad de un país y de su gente depende del resultado de esta batalla. El oso, que viene del este, aterroriza la costa, señalando claramente que el lugar es un marcador geográfico externo que indica una frontera. El oso aparece como el atacante en la medida en que es mencionado por el narrador en primer lugar, iniciando así el acto de agresión. El dragón proviene del oeste y aparenta estar en una posición defensiva; no solo su acción es presentada como una consecuencia del ataque del oso, sino que sus ojos iluminan la *patriam*, la tierra nativa ancestral. Al igual que Bruto, la visión despierta a Arturo y él queda *expergefactus*.

De manera similar a Bruto y Cadvaladro, Arturo procede a relatar su sueño a quienes lo acompañan; sin embargo, no se logra un acuerdo sobre el significado de la visión.

Qui exponentes dicebant draconem significare eum, ursum uero aliquem gigantem qui cum ipso congregaretur; pugnam autem eorum portendere bellum quod inter ipsos futurum erat; uictoriam uero draconis illam quae ei proueniret. At Arturus aliud coniectabat, existimans ob se et imperatorem talem uisionem contigiesse. (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 223-225)

Es posible identificar el sueño con un *somnium*, una visión cuyo significado se encuentra velado por el simbolismo profético. Sin embargo, el sueño de Arturo también puede ser interpretado como un *insomnium*, una pesadilla sin ningún significado real. Antes de su experiencia Arturo se encuentra en un estado emotivo. A diferencia de Bruto, el sueño-visión de Arturo no viene «en el momento de la noche en el que los mortales sucumben al sueño profundo», sino en el momento de transición entre un día y el otro. Su sueño es profundo, pero también es agitado, *grauissimus*.

7 El oso es mencionado dos veces con relación a un príncipe britano, el dragón se utiliza a lo largo de toda la obra siendo mencionado al menos dieciséis veces con relación a al menos diez sujetos (Geoffrey de Monmouth, *passim*).

Arturo y sus hombres dan por sentado que están lidiando con un sueño profético. Hay un consenso general que indica que el sueño se refiere a una batalla por venir; la acción del sueño se toma de manera literal. Se interpreta que la lucha simbolizada ocurrirá entre Arturo y un enemigo desconocido. No solo es Arturo el protagonista de la escena y el líder del grupo, como receptor de la visión se presume que él es uno de los dos personajes centrales en la acción por venir. Arturo es asociado con el dragón y su enemigo con el oso. La asociación no es sorprendente dado que Merlín había identificado ya un dragón de fuego (*igneus draco*) con Uther, el padre de Arturo (Geoffrey de Monmouth, 2009, p. 179). Más aún, en sus profecías frente a Vortigern, Merlín había identificado al pueblo de Britania con un dragón rojo (p. 145).

A pesar de que existe un significado simbólico que es reconocido en el sueño, no hay ningún experto entre los hombres de Arturo que pueda explicar su verdadero significado. La visión requiere de mediación y la verdad escondida que presenta no es fácil de interpretar; no hay una manera directa de identificar la identidad del oso, de ahí el significado conflictivo que presenta para la *HRB*. Las dos interpretaciones del sueño que se ofrecen presentan resultados positivos para Arturo luego de la batalla, y ambas se convierten en realidad: Arturo lucha y vence a un gigante tras desembarcar en Francia, y luego logra una victoria sobre el emperador romano en el campo de batalla. Sin embargo, en ambos casos se dan también resultados ambiguos: Arturo derrota al gigante, pero no salva a la sobrina de Hoel quien ha muerto antes de que él la encuentre, y el rey vence al ejército romano pero debe retirarse antes de consolidar su victoria con el fin de hacerle frente a una crisis inesperada en Britania como consecuencia de la traición de Mordred. Entonces, le corresponderá al lector decidir si la visión tiene aún otro significado escondido que no es hecho explícito por la *HRB*: el conflicto entre el rey y su sobrino.

A pesar de que las interpretaciones del sueño de Arturo enfatizan las cualidades del rey como gobernante, al sueño mismo le falta la claridad de las visiones de Bruto y de Cadvaladro. Arturo no se encuentra en un estado de receptividad consciente, como Bruto, ni tampoco es sorprendido por el mensaje directo de Dios, como Cadvaladro. Su sueño no es un *oraculum*, ni tampoco es una revelación. Puede ser un *somnium*, con múltiples interpretaciones, pero también puede ser un *insomnium*, sin ningún significado verdadero.

La escena misma carece de la elaborada preparación de la visión de Bruto y de la esencia magnífica de la intervención divina. Por el contrario, se caracteriza por un enfático estado de transición. Arturo experimenta este sueño en un punto divergente en

su carrera, señalando lo que también puede ser visto como un punto divergente en la *HRB*; es el punto álgido antes de la pérdida del dominio britano sobre la isla, el punto que puede ser visto como el comienzo del fin para los britanos. En oposición a las dos visiones que enmarcan la *HRB*, la lectura del sueño de Arturo incluye un amplio rango de posibilidades. El sueño puede interpretarse de manera literal, como lo hace la narrativa; también puede entenderse que presenta un significado oculto; o puede no tener ningún sentido implícito. Esta manipulación de posibles significados en la obra trae a colación la picardía de Geoffrey de Monmouth y pone de manifiesto cómo lo sobrenatural se convierte para él en un medio para explorar y retozar con su material.

Finalmente, el riesgo inherente al sueño de Arturo, abre la posibilidad de una interpretación errónea y confiere connotaciones negativas a las otras dos visiones. Este riesgo alerta al lector de la posibilidad de que las otras visiones sean también ambiguas. Esto es especialmente significativo en el caso de la voz angélica que le habla a Cadvaladro. Si existe un elemento de duda en la visión, si las autoridades utilizadas por Alan para verificar su veracidad no son tan autoritativas como parecen, entonces existe la posibilidad de que la *HRB* termine con un tono de ambigüedad y de duda, y no con uno de promesa y revelación.

4. Conclusión

Es claro tras este análisis que la historia de Britania, según la narra Geoffrey de Monmouth, está enmarcada por la intervención de eventos sobrenaturales: profecías y sueños-visiones que resultan vitales a la narrativa. Estos eventos no se incluyen en el texto como meros accesorios decorativos, cuyo fin último es entretener al lector; por el contrario, desempeñan una función fundamental, enmarcando los puntos críticos de la historia y proveyendo una estructura al argumento central del mismo: el paso del dominio de Britania. Así, las visiones hacen énfasis en los tres momentos claves de la narrativa, momentos en los que se define la relación del pueblo britano con su *patria*: el momento en que la isla les es concedida por la diosa Diana; el punto de mayor grandeza y gloria del pueblo britano, el reinado de Arturo; y el momento de concesión final en el que el último rey britano pierde el dominio sobre la *patria*. Las tres visiones también condensan el viaje histórico del pueblo britano, del exilio a la consolidación y luego expansión. Las visiones también marcan el tránsito del pueblo britano del paganismo al cristianismo, del regalo concedido por Diana al sacrificio demandado por Dios, un sacrificio que simboliza el acto de fe de los britanos y su adecuada inmersión en la Historia como el nuevo pueblo elegido de Dios.

Imágenes de eventos sobrenaturales, que los historiadores modernos frecuentemente consideran como narrativas de ficción, se encuentran con frecuencia en crónicas del siglo XII. Sin embargo, tales crónicas no eran vistas como ficticias por sus lectores, y la función que estos eventos tenían en el diseño y la estructura de dichas narrativas históricas no era trivial ni supersticiosa. El análisis del rol que jugaron los sueños-visiones y las profecías en una obra tan influyente como la *Historia Regum Britanniae* es un ejemplo preciso de este hecho; señala además la importancia que lo sobrenatural tenía en la visión del mundo de escritores y lectores en el siglo XII.

Referencias bibliográficas

1. Bailey, M. (2008). The Age of Magicians. Periodization in the History of European Magic. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 3, 6, 1-28.
2. Bede. (1992). *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Eds. Colgrave, B. y Mynors, R.A.B. Oxford: Clarendon Press.
3. Carley, J. P. (Ed.) (2001). *Glastonbury Abbey and the Arthurian Tradicion*. Cambridge: D.S. Brewer.
4. Crick, J. (1989). *The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth, 3: A Summary Catalogue of the Manuscripts*. Cambridge: Boydell and Brewer.
5. Geoffrey de Monmouth. (2009). *The History of the Kings of Britain, an edition and translation of De gestis Britonum (Historia Regum Britanniae)*. Ed. Reeve, M. D. y Trad. Wright, N. Woodbridge: Boydell & Brewer.
6. Hard, R. y Rose, H. (2003). *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. London: Routledge.
7. Heraclitus. (1987). *Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Ed. Robison, T. M. Toronto: University of Toronto Press.
8. Jacobus de Voragine. (1931). *The Golden Legend or Lives of the Saints*. Ed. Ellis, F. S. London: J. M. Dent.
9. Leckie, R. W. (1981). *The Passage of Dominion, Geoffrey of Monmouth and the periodization of insular history in the twelfth century*. Toronto: University of Toronto Press.
10. Lupack, A. (2005). *The Oxford Guide to Arthurian Literature and Legend*. Oxford: Oxford University Press.
11. Macrobius. (1983). *Commentariorum in Somnium Scipionis*. Trad. Regali, M. Pisa: Giardini Editori.

12. Pei, I. (2000). Predicting the Future to judge the Present: Paris theologians and attitudes to the future. En Eds. Burrow, J. A. y Pei, I. *Medieval Futures: Attitudes to the Future in the Middle Ages* (pp. 19-36). Woodbridge: The Boydell Press.
13. Rüpke, J. (Ed.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell.
14. Saint Augustine. (1998). *The City of God Against the Pagans*. Ed. Dyson, R. W. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Taylor, R. (1967). *The Political Prophecy in England*. New York: AMS Press.
16. Wace. (1999). *Wace's Roman de Brut, a History of the British: Text and Translation*. Ed. Weiss, J. Exeter: University of Exeter Press.
17. Watkins, C. S. (2008). *History and the Supernatural in Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. William of Newburgh. (1988). *The History of the English Affairs*. Warminster: Aris & Phillips.