

REALIDADES MILAGROSAS Y MARAVILLAS POSIBLES EN EL *LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR*

CARINA ZUBILLAGA
IIBICRIT (CONICET)
Universidad de Buenos Aires

Para nosotros, lectores modernos acostumbrados a siglos de una tradición mimética que explicó la esencia de la ficción en términos de su mayor o menor ajuste a la realidad y la consideró anclada a leyes lógicas o naturales, la distinción entre lo real y lo que no lo es resulta equivalente a la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. La ficción, sin embargo, es un fenómeno dinámico y condicionado por la historia y la cultura.¹

En numerosas ficciones medievales, el dominio de lo real textual suele estar escindido en dos niveles: lo sagrado, o mundo invisible, y lo profano o mundo visible. Lo sagrado, de este modo, no constituye —como sí lo hace para nosotros actualmente— un mundo posible alternativo al del sistema textual, sino simplemente un territorio complementario a la realidad cotidiana del mundo central.²

¹ De esta forma define a la ficción Thomas Pavel (*Mundos de ficción*, 178-179), compuesta por fronteras nada diáfanas ni cerradas, sino por el contrario con una flexibilidad que requiere un mayor refinamiento de nuestra percepción literaria.

² Según detalla al respecto Marie-Laure Ryan (“Mundos posibles”, 197), la discrepancia entre la perspectiva del creyente en lo sagrado y la del no creyente, que sólo se mueve en los ámbitos de lo profano, demuestra la relatividad histórica del alcance de lo ficcional.

La consideración de la ontología dual propia de las ficciones medievales, a través del aporte metodológico y crítico de la teoría de los mundos posibles, permite acercamientos más apropiados para la evaluación de la singularidad de textos del Medioevo conformados y recibidos según una medida de la realidad que incluía lo milagroso como efectivamente posible.

Esto es evidente en la configuración del *Libro del Caballero Zifar* (en adelante, *LCZ*), una particular ficción narrativa del siglo XIV que permite distinguir ámbitos integrados al mundo central del texto, a pesar de pertenecer a un dominio sobrenatural, de otros claramente delineados como mundos posibles alternativos fuera de la realidad textual.

El concepto de mundos posibles fue desarrollado originariamente por un grupo de filósofos, como David Lewis y Saul Kripke, para resolver problemas de semántica formal, pero fue luego adaptado a la poética y la semántica narrativa por estudiosos como Umberto Eco, Lubomír Doležal, Pavel y Ruth Ronen.

La teoría de los mundos posibles se basa en la idea de que nuestro mundo real está rodeado por una infinidad de mundos posibles construidos por mentes y manos humanas, lo que resulta sumamente productivo como una herramienta para la teorización y como

un paradigma interdisciplinario para el abordaje de los problemas de las ciencias sociales y humanas. Según especifica Doležel (*Heterocosmica*, 10), el defecto de las semánticas de la ficcionalidad de un mundo único es que no pueden dar cuenta de los particulares ficcionales; y si consideramos que los textos ficcionales son esencialmente acerca de personas ficcionales concretas con propiedades individuales en locaciones espacio-temporales definidas, ligadas por relaciones peculiares y con búsquedas, frustraciones y victorias únicas, es necesario que exploremos acercamientos teóricos alternativos a la ficcionalidad que contempla sólo un mundo.

Los mundos ficcionales de la literatura son una clase específica de mundos posibles; artefactos producidos por la *poiesis* textual, construcciones debidas a la creación humana que no pueden ser consideradas simples imitaciones o representaciones del mundo real, sino que por el contrario requieren ser preservadas en su autonomía.

En todo universo ficticio, la realidad se corresponde con verdades ficticias establecidas y autorizadas en el interior del mismo texto. Tempranamente en el *LCZ* se establece con claridad la verdad textual, apenas definido el problema inicial que motivará la partida de Zifar y su familia: la muerte de sus caballos cada diez días; una desventura tal, la del caballero sin caballo, que hace que el rey —mal aconsejado— no lo convoque ya a participar de las guerras en defensa de su propia tierra. Zifar, entonces, en medio de sus dudas se dirige a Dios y en sus palabras define la medida de esa verdad como una verdad sagrada:

E señor Dios, tu sabes la verdad al qual ninguna cosa no se asconde, ca yo no le falte en ninguna cosa que yo le deuisse, a mi pensar, si no por no poder, o por no lo entender; e porende no deuo auer miedo ni verguença, ca ninguna cosa non faze medroso nin vergoñoso el coraçon del ome synon la conçiencia de la su vida, sy es mala, non faziendo lo que deue; e pues la mi conçiencia non me acusa, la verdat me deue saluar, e con grant fuzia que en ella he non abre miedo, e yre

con lo que començe cabo adelante, e non dexare mi proposito començado.³

Es la autoridad sagrada, definida como verdad textual en la primera plegaria dirigida a Dios en el *LCZ*, la que impulsa a Zifar a lograr su propósito emprendiendo el viaje que lo encauzará.

El viaje se define acabadamente como *peregrinatio*; sin embargo, cuando Zifar pierde a su mujer y a sus hijos, en una sucesión de infortunios que lo sumen en el dolor, eleva una oración a Dios pidiendo que lo ampare como lo hizo con san Eustaquio y su familia en medio de su sufrimiento. Dios responde a esa oración mediante una intervención que condensa la materialidad del milagro en una voz celestial que escuchan todos los presentes y en un mensaje profético que confirma la desventura caballeresca como prueba y anticipa el sentido trascendente de sus padecimientos:

“Caullero bueno”, dixo la bos del çielo, “non te desconortes ca tu veras de aqui adelante que por quantas desauenturas te auenieron que te vernan muchas plazer e muchas alegrias e muchas onrras; e non temas que has perdido la muger e los fijos, ca todo lo abras a toda tu voluntad” (139).

Éste, sin embargo, no es el primer milagro presente en el *LCZ*. La primera aparición definida como milagrosa es la de la Virgen María cuando resucita a la viuda de Galapia, en una manifestación percibida por innumerables testigos doblemente, a través de la voz celestial y de la claridad enceguedora que revelan su presencia. El milagro de la Virgen es reconocido como tal por la beneficiaria: “Señora, Virgen Santa Maria... me tornaste por la tu santa piedat de muerte a vida, e me sacaste de grant tristeza en que estaua e me traxiste a gran plazer” (120), y confir-

³ Cito según la edición de Cristina González (*Libro del Caballero Zifar*, 78-79). En las próximas referencias, me limito a indicar el número de página al final de la cita.

mado por los testigos que lo reciben con una natural alegría.

La Virgen vuelve a intervenir al rescatar a Grima de los marineros que la habían tomado prisionera, rogándole a Jesús Niño que conduzca la nave a tierra firme una vez que todos los marineros han muerto peleándose por obtener el amor de la mujer de Zifar. La alianza celestial multiplica en este caso un efecto milagroso que se concreta en voces celestiales que instan a Grima a tirar los cadáveres de los marineros al mar: “Buena dueña, leuantate e sube a la naue, e echa esas cosas que y fallaras en la mar [...]” (143); en la fuerza sobrenatural para llevarlo a cabo: “[...] tan liuianos le semejauan commo sy fuesen sendas pajas... e ella bien vey a bien entendia que este esfuerço todo le venia de Dios [...]” (143); y finalmente en la presencia del propio Niño Jesús como conductor atestiguada por la voz narrativa: “E este era Iesu Cristo, que veniera a guiar la naue por ruego de su madre Santa Maria [...] E este niño non se quito de la dueña nin de día nin de noche fasta que la leuo e la puso en el puerto [...]” (144).

Sin embargo, y a causa de que todos los marineros han muerto peleándose entre sí para poseer a Grima, no hay testigos del milagro, que se extiende entonces textualmente para ser confirmado como tal una vez que la esposa de Zifar —luego de dos meses de travesía— arriba al reino de Orbín:

E en aquella çibdat estaua el rey e la reyna, faziendo sus fiestas muy grandes por la fiesta de Santa Maria, mediado agosto, e la gente que estaua ribera de la mar vieron aquella naue que estaua parada en el puerto, la vela tendida, e faziendo muy grant viento, non se mouiendo a ninguna parte, e marauillaronse mucho, de guisa que entraron muchos en bateles e fueron alla a saber que era. E llegaron a la naue e vieron en commo non tenía ancoras, e touieron que era miraglo de Dios, asy commo lo era [...] (145).

La multiplicación de la forma y del alcance del milagro también se comprueba en la visión del ermi-

taño que aloja a Zifar luego de la pérdida de su mujer y sus hijos. Lo sobrenatural se expresa en una visión doble, donde en sendos sueños Zifar se le representa al ermitaño como rey y se le revela luego —voz del cielo mediante— como futuro monarca del reino de Mentón. La mediación que caracteriza este episodio vuelve a duplicar la realidad del milagro, que al ser recibido por el ermitaño y no por Zifar se reitera, y se actualiza al hacerlo, cuando es narrado por el hospedero al protagonista.

De este modo, la profecía divina que alentaba y configuraba el viaje de Zifar como verdadera *peregrinatio* apenas producida la pérdida, se refuerza aquí en una segunda manifestación que lo impulsa a avanzar en ese camino, a través de una intervención de lo sagrado que define las actuaciones en la realidad profana, regulando la medida de cada paso y anticipando incluso su buen fin: “Dy al tu huesped que ora es de andar; e bien çierto sea que ha de desçercar aquel rey e ha de casar con su fija, e a de auer el regno despues de sus dias” (162).

La recepción interna tanto del milagro como del mensaje profético cambia; sin embargo, una vez que el viaje de Zifar ha culminado, en el momento crucial donde lo único que le resta para afianzarse como rey de Mentón es reconocer a su familia. Nuevamente en un sueño, aunque en este caso del mismo Zifar, la profecía regula la concreción de la unión familiar y confirma que ello redundará en beneficios para sus súbditos y para la consiguiente estabilidad regia: “Leuantate e enbia por toda la gente de tu tierra, e muestrales en commo con esta muger fueste ante casado con ella que non con la reyna, e ouieras en ella aquellos dos fijos [...] E sey çierto que los resçibran muy de grado” (253). La voz del cielo ya no necesita ser establecida como designio divino una vez que todos los reconocimientos se han cumplido exitosamente; es sólo “vna bos”, lo que demuestra una naturalización de la intervención de lo sagrado en lo profano, que adelanta la conclusión de la *peregrinatio* del “Caballero de Dios” y la apertura de las posterior-

res aventuras de Roboán, alentadas por su condición de infante segundón.

Frente al espacio sagrado que se presenta y se percibe internamente en el texto como realidad milagrosa, lo maravilloso se construye bajo la forma de mundos posibles alternativos —diferentes del mundo central— mediante la voz autorizada del narrador.⁴ Como sintetiza a este respecto Doležel (*Heterocosmica*, 149): “A general rule defines the character of the dyadic authentication function: entities introduced in the discourse of the anonymous third-person narrator are *eo ipso* authenticated as fictional facts...”.

El primer episodio maravilloso del *LCZ*, el del Caballero Atrevido, se manifiesta textualmente como un “cuento” con el que el narrador ejemplifica los peligros que acechan a los caballeros jóvenes e imprudentes:

E este cuento vos conte deste Cauallero Atreuido, porque ninguno non deue creer nin se meter en poder de aquel que non conosçe, por palabras fermosas quel diga nin por promesas quel prometa, mayormente en lugar peligroso, ca por aventura puede ende salir escarnido; mas esquiuar las cosas dudosas, e mas sy algunt peligro vee a oio [...] (251).

Esas cosas dudosas, definidas mediante la reiteración de la “maravilla” del lago solfáreo al inicio del episodio (“se leuanto vn viento muy grande a marauilla”, “grandes marauillas paresçieron y aquel dia”, “dizen que oy en dia van alla muchos a uer las marauillas” (239)), pertenecen a una tierra extraña; un mundo distinto de aquel que habitan los personajes,

⁴ Aunque estudiosos como Justina Ruiz de Conde (*El amor y el matrimonio secreto*, 46-57) y Roger Walker (*Tradition and Technique*, 78-98) han considerado el milagroso rescate de Grima en un nivel semejante a los episodios del Caballero Atrevido y de las Ínsulas Dotadas, en su intento por presentar un equilibrio estructural entre los planos real-fantástico del *LCZ*, existe una obvia distinción entre lo milagroso y lo maravilloso que los separa, como explican González (*LSZ*, 95-110) y Ivy Corfis (“The fantastic”, 67-86).

lo que es resaltado incluso por el mismo Caballero Atrevido —el protagonista de la aventura— cuando opone claramente ese mundo al suyo: “¡que estrañas cosas ha en esta tierra mas que en la nuestra!” (244).

El segundo episodio maravilloso del *LCZ*, el de las Ínsulas Dotadas, presenta de manera similar un mundo que es descrito internamente por quienes lo habitan como “encantado”: “Señor’, dixieron las donzellas, ‘la enperatriz su madre la dexo encantada, e a todo el su señorío [...]’” (412). Llamativamente, este espacio encantado permite que la emperatriz —también encantada— conozca todo de quienes llegan allí, excepto su futuro: “Ca sabed que tan ayna commo entrastes en el batel, tan ayna sopo ella la vuestra ffazienda toda [...] pero non puede saber lo que ha de venir” (412). Se observa entonces que el dominio profético resulta restringido en el espacio de lo maravilloso, casi como su limitación exclusiva, debido a la correspondencia establecida en todo el *LCZ* de la profecía con el milagro.

Sólo un milagro tiene lugar en las aventuras de Roboán, frente a su sobreabundancia en la peregrinación de Zifar; y significativamente se configura como una profecía que liga el mundo real textual con el aprendizaje que ha dejado el mundo posible maravilloso en el caballero. En el momento de mayor pérdida de Roboán, como había acontecido de manera similar con su padre, el héroe eleva una oración a Dios, que le responde mediante una voz celestial que confirma que a partir de ese momento se iniciará la recuperación de todo lo anteriormente perdido:

Roboan, amigo de Dios, non desanpares, ca Dios es contigo. E bien sabes que el rey de Menton tu padre, nunca desanparo de la merçed de Dios por ningunt enbargo quel aueniese, e ayudolo Dios en todos sus fechos; porende esfuerçate en la su merçed e el poder de Dios, ca el sera contigo e te ayudara. E vengasete emiente el pendon que te dio la enperatris, fija de la Señora del Paresçer, que fezieron las syete donzellas santas, e sacalo e ponlo en vna asta muy luenga, e çierto sey que luego que lo vean tus enemigos, se te dexaran vençer e los prenderas todos (444).

Es preciso recordar, llegados a este punto, que, en las aventuras de Roboán, el espacio sagrado irrumpe en la cotidianidad sobre todo como referencia y reaseguro del sentido moral de las acciones caballerescas, reduciéndose al extremo su manifestación. Las profecías, de acuerdo con esta orientación generalizada, se vuelven corazonadas sobre todo femeninas (primero Grima y luego Seringa preanuncian el buen fin del deambular del héroe caballeresco), en consonancia con el universo cortés que textualiza las aventuras de Roboán. Justamente por ello, el único milagro profético que tiene lugar en esta sección del *LCZ* conlleva la incorporación de la experiencia de aprendizaje maravilloso en la realidad textual. Es a través del milagro que ese episodio se introduce en las aventuras caballerescas centrales de Roboán, como una prueba de iniciación heroica.

El carácter ejemplar del episodio de las Ínsulas Dotadas no es destacado en esta ocasión por el narrador, sino por el emperador, el único capaz de permitir el acceso de Roboán al mundo encantado, para que a través de la experiencia compartida le sea posible al joven caballero acceder al imperio: “[...] mas pues compañeros fuemos en la desauentura, seremos compañeros en conorte [...]” (432).

El narrador, sin embargo, sí es el encargado de presentar este mundo encantado como un mundo periférico, a través de su clara filiación literaria; motivando y determinando a la lectura como principal referencia para acceder a este mundo posible:

[...] ca çiertamente non ha ome que oya la estoria de don Yuan, que non resçiba ende muy grand plazer, por las palabras muy buenas que en el dizie. E todo ome que quisiere auer solaz e plazer, e auer buenas costumbres, deue leer el libro de la estoria de don Yuan (413).

La constitución de un mundo central y de mundos posibles periféricos dentro de un texto, evidencia sin dudas una organización jerárquica fuera de la ficción que se pretende reproducir a nivel narrativo,

una estructura donde el mundo central ostenta una superioridad indiscutible. Más allá de lo que al respecto consideraría la teoría postmoderna acerca del hegemonismo y la valorización negativa de la periferia de una aproximación crítica semejante, es innegable su utilidad para el estudio de textos concebidos en una sociedad jerárquica como la medieval, donde la realidad se enriquece sumándole a lo naturalmente cotidiano un dominio sagrado que la dota de más peso y estabilidad.

Es cierto que, en su cercanía al espacio sagrado, algunos personajes se vuelven algo más distantes; pero también llegan a ser modelos eminentemente más visibles y efectivos de enseñanza ejemplar. Tanto Zifar como Grima resultan —como versiones masculina y femenina, respectivamente— ejemplos perfectos de cómo vivir en el mundo sin pertenecer del todo a él. A pesar de que su constitución como personajes casi santos no permita una emulación directa de todas sus conductas y comportamientos, representan en sí mismos una orientación deseable de la conducta social. La creación textual de mundos posibles imaginarios periféricos en el *LCZ* supone la incorporación, a través de la materia artúrica, de novedosas corrientes ficcionales de moda en el resto de Europa Occidental en ese momento, pero al mismo tiempo sustenta —en la jerarquía de los mundos— unas relaciones de poder donde se admite la diversidad, aunque bajo la forma vertical de la relación de Zifar y Roboán, padre-hijo, perfecto caballero cristiano-caballero en aprendizaje.

Las tensiones de la vida social se resuelven de este modo textualmente alejándolas —expulsándolas de la intimidad de la experiencia colectiva— en la distancia de un mundo posible, visible pero distante y configurado bajo la forma de la experiencia como aprendizaje centrada en la figura particular del héroe caballeresco, en la seguridad dada por la distancia ejemplar.

Como explica Pavel (*Mundos de ficción*, 175), la distancia simbólica está destinada a curar heridas in-

fligidas al tejido social. Pero esta cura no tiene efecto a menos que, de cierto modo, se demuestre que tiene cabida en lo existente; hay que complementar la distancia simbólica con el principio de pertinencia de la generalización moral. Por ello, las fronteras entre el mundo real textual y los mundos periféricos posibles en el *LCZ* son planteadas como permeables, para que el aprendizaje de Roboán pueda volverse también una experiencia de aprendizaje para el lector, que, a partir del distanciamiento del mundo posible, ve convertirse al héroe ficcional también en un lector de experiencias, sean ajenas o propias.⁵

BIBLIOGRAFÍA

- CORFIS, IVY A., "The fantastic in *Cavallero Zifar*", *La Corónica*, 27:3, 1999, 67-86.
- DOLEŽEL, LUBOMÍR, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- GONZÁLEZ, CRISTINA (ed.), *Libro del Caballero Zifar*, Madrid: Cátedra, 1983.
- , *El Cavallero Zifar y el reino lejano*, Madrid: Gredos, 1984.
- PAVEL, THOMAS, *Mundos de ficción*, trad. de Julieta Fombona. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1995.
- , "Las fronteras de la ficción", trad. de Mariano Baselga, en Antonio Garrido Domínguez (comp.), *Teorías de la ficción literaria*, Madrid: Arco Libros, 1997, 171-179.
- RUIZ DE CONDE, JUSTINA, *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*, Madrid: Aguilar, 1948.
- RYAN, MARIE-LAURE, "Mundos posibles y relaciones de accesibilidad: una tipología semántica de la ficción", trad. de Antonio Ballesteros, en Antonio Garrido Domínguez (comp.), *Teorías de la ficción literaria*, Madrid: Arco Libros, 1997, 181-205.
- WALKER, ROGER, *Tradition and Technique in "El Libro del Cavallero Zifar"*, London: Tamesis, 1974.

⁵ Como señala Ivy Corfis ("The fantastic", 68) a partir de su análisis de los elementos fantásticos en el *LCZ*: "Fantasy and the fantastic open possibilities for didacticism, self-analysis, or social-political commentary, to teach, expound, or promote ideas from the safe distance of another time or place".