

**LOS ALCANCES DE LA MORALIZACIÓN EN LAS
METÁFORAS CORPORALES
DEL LIBRO III DEL *LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR* (SIGLO XIV)**

Lidia Raquel Miranda

Resumen

El artículo analiza “Los castigos del Rey de Mentón”, tercera parte del *Libro del Caballero Zifar*, considerada la novela de caballerías más antigua que se conserva escrita en español (el siglo XIV). La sección del texto seleccionada es portadora de reglas de vida, útiles para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos. A tal efecto la novela dispone, además de la construcción temática y formal, la recurrencia en el discurso de figuras y metáforas que significan un alto en los desplazamientos propios de la aventura del caballero para dar lugar a la disquisición moral. Las conclusiones obtenidas permiten comprobar que el estudio del texto de ficción puede servir como fuente histórica válida –sin duda complementaria de otras– para aprehender las formas de pensamiento y las costumbres de las sociedades medievales que subyacen a toda construcción textual.

Palabras clave: novela de caballerías – metáfora – moralización – cuerpo – alma

LOS ALCANCES DE LA MORALIZACIÓN EN LAS METÁFORAS CORPORALES DEL LIBRO III DEL LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR (siglo XIV)

Lidia Raquel Miranda

El *Libro del Caballero de Dios* o *Libro del Caballero Zifar* es considerado el más antiguo libro de caballerías que se conserva escrito en castellano. González Muela (1982: 9) explica que esta obra es denominada «novela de caballerías» porque trata de un caballero, su dama, su escudero y sus aventuras¹; sin embargo no pretende definir el género ni elaborar su historia pues considera que sería una empresa de orden secundario frente a la naturaleza del texto, ya que

[...] es una vida de santo, es una traducción del árabe, tiene que ver con la «*matière de Bretagne*», es un tratado de educación de príncipes, en una «novela» realista, es un «romance» fantástico, es una novela bizantina, es un «sermón universitario», y mucho más. (González Muela: 9-10)

El *Libro del Caballero Zifar* es un libro muy extenso, de casi doscientos folios escritos a dos columnas que se conserva en dos códices, uno en la Biblioteca Nacional de París y otro en la de Madrid. Se imprimió en 1512, en Sevilla, y tuvo una segunda edición en 1529. En 1872 fue editado por Heinrich Michelat y en 1912 Charles Philip Wagner realizó una valiosa edición crítica. En 1951, Martín de Riquer edita el texto con un estudio y posteriormente, en 1960, Felicidad Buendía publica su edición.

Su autor, según Menéndez y Pelayo (1962), puede ser el arcediano Ferrand Martínez de Madrid, aunque destinado en Toledo. Para apoyar esta teoría, Menéndez y Pelayo toma como base el prólogo que *tienen* los dos códices y que relata el viaje que hizo este personaje a Roma para trasladar el cadáver del cardenal don Gonzalo García Gudiel a Toledo. El cardenal había muerto en 1299 y en la expedición figuraba el obispo de Calahorra, don Fernando González, que murió antes de 1305: en torno a estas fechas es posible calcular, de forma aproximada, la composición del *Libro del Caballero Zifar*. Si bien no se puede saber con seguridad si Ferrand Martínez fue el autor de la obra, sí se puede asegurar que fue escribano y notario y sellador de un arzobispo y de un rey, y que su estilo de escribano se asemeja en muchas ocasiones al de algunas páginas del *Zifar* (González Muela: 12 y ss.).

El libro es bastante complejo en su estructura y en su contenido. Su moderno editor, Wagner, lo divide en cuatro partes: las dos primeras cuentan las aventuras de Zifar y su esposa Grima; la tercera, denominada por Wagner "Castigos del rey de Mentón", es un tratado didáctico; y la cuarta trata las aventuras de Roboán, hijo menor de Zifar. Ruiz de Conde (1948) destaca tres núcleos en la obra: a) las proezas físicas y morales del Caballero Zifar; b) la justicia y la sabiduría del caballero como rey y como padre; y c) las aventuras de Roboán hasta llegar a ser emperador y ver a toda la familia reunida nuevamente.

González Muela (28) indica que es posible leer el texto del *Zifar* a la luz de las características de las *Artes poeticae* medievales, en especial del llamado sermón universitario, caracterizado por la exposición de un tema y su *amplificatio*². En este contexto, las digresiones y los *exempla* tenían como finalidad entretener al público³. En el caso del *Libro del Caballero Zifar*, el tema sería devolver el cuerpo del Cardenal de Roma a Toledo y la *amplificatio* el resto del libro⁴. Asimismo, este editor, siempre siguiendo a Burke, sugiere considerar dos planos a la hora de leer el libro: uno superficial e histórico y otro metafísico y alegórico. En este sentido, "Zifar es una «semejanza», una «visión», que resume la creación del hombre, la caída, la redención y el apocalipsis" (29), y el caballero Zifar se constituye en un imitador de Cristo⁵.

Aunque la crítica ha aludido en general a la falta de unidad entre

las secciones del *Zifar*, los trabajos de Ruiz de Conde (1948), de Scholberg (1964), de Burke (1972) y de Walker (1972 y 1975) señalan una serie de elementos que testimonian una fuerte unidad de composición en la obra. Diz (1979), explica que el "Prólogo", a manera de introducción, permite enmarcar un hecho histórico en otro: el jubileo del año 1300, imaginado y organizado por Bonifacio VIII, y la historia del primer cardenal español enterrado en la península. En este prólogo, el narrador anticipa una serie de enseñanzas y entretenimientos que podrá encontrar el lector en el libro, es decir que se vincula con la historia que le sigue, que constituye un extenso *exemplo* de lo que se ha filosofado previamente. En este marco, el caballero Zifar es mencionado por primera vez de modo indirecto y se lo presenta como un ejemplo más de la conducta paradigmática que constituye el verdadero núcleo de la obra:

Una serie de disquisiciones de tono francamente doctrinal a propósito del valor de cierta conducta moral constituyen la glosa que el narrador escribe para mostrar el significado más profundo de los hechos que narra. El hombre debe tener conciencia de la imperfección y debilidad de su propia naturaleza y acudir siempre a Dios, sin cuya guía y apoyo nada es posible. Y frente a los azares de la fortuna, ha de oponer una actitud pareja y constante, sin enorgullecerse en la buena fortuna, sin desesperar frente a la mala. Con esto el premio está asegurado. (Diz: 115)

En el hecho histórico que constituye el jubileo del año 1300, el narrador incrusta la narración de un hecho particular, el relato de la promesa cumplida del archidiácono. Estos dos hechos enmarcan la historia de Zifar, que constituye así la presentación del valor de su conducta: de esa manera, las aventuras del caballero adquieren un carácter «histórico» y «verdadero» pues se homologan a dos hechos históricos ejemplares (Diz: 116).

Por otro lado, si seguimos a Zumthor (1994: 181) y consideramos la peregrinación como una representación en el espacio

del tiempo de la salvación, podemos asimilar el destino del caballero Zifar con el del archidiácono, peregrino que camina con el fin de obtener la gracia de Dios y de cumplir con una promesa. Es decir que el tema de la peregrinación, una de las constantes de la poesía y de los relatos de ficción desde la Alta Edad Media al siglo XIV, se constituye como un modelo perceptible en un segundo plano de la historia del vagabundeo caballeresco de Zifar.

El episodio central del libro II (la campaña contra Nasón) constituye una especie de primera lección concreta que los hijos del caballero Zifar reciben en el transcurso de la historia. En la acción de los jóvenes infantes que actúan guiados por las figuras mentoras del ribaldo y su padre se ubica la enseñanza práctica, que resulta previa a la lección teórica dirigida a la inteligencia y a la razón (libro III, "Castigos") "que será impartida después de que los jóvenes hayan adquirido el hábito del bien actuar" (Diz: 112). Para Marta Diz, los castigos del libro III son el eje organizador que explica la estructura de la novela:

El sentido del *Cifar* reside precisamente en el concepto de esa lección que Mentón imparte a sus hijos. La novela entera es una lección sobre el arte de la conducta [...] dirigida al lector. Presenta el acto de aprender, la adquisición de hábitos y la integración en la práctica de los principios teóricos que deben regular la vida moral del hombre. En este contexto, el libro cuarto no sólo no quiebra la unidad de la obra sino que constituye el elemento que la realiza y la completa. (Diz: 113)

El libro IV ("Hechos de Roboán"), que vuelve al mundo de la historia y la acción pero organizada ahora en torno de la figura del hijo menor de Zifar, Roboán, ofrece un nuevo contexto y revela la existencia de un modelo: "en ese modelo, los *Castigos* son la generalización y la norma, de la cual *Cifar* y *Roboán* constituyen sus términos particulares" (Diz: 114).

En lo que respecta a las fuentes del *Libro del Caballero Zifar*, se pueden mencionar varias. Es necesario indicar como núcleo de la obra un cuento de *Las mil y una noches*, "El rey que lo perdió todo", como propone Walker, quien establece numerosas semejanzas entre el

cuento y el *Zifar*, tanto en la configuración de los personajes, en el plano de la historia y en la ubicación de la acción en Oriente, así como en ciertos rasgos lingüísticos (González Muela: 22-23). Se advierte también una influencia de la leyenda de San Eustaquio, en especial en lo que se refiere a la salida de su patria de un caballero, su esposa y sus hijos: se conocen varias versiones de la vida de San Eustaquio, aunque en general la leyenda recrea la historia de Job mezclándola con un relato popular de disolución y reunificación de una familia⁷. Existen influencias notables de los temas bretones en los episodios de la Dama del Lago y en el de las Islas Dotadas⁸. Cabe mencionar también como fuentes varios textos didácticos orientales y castellanos, como *Flores de filosofía* y *Barlaam y Josafat*, entre otros, que recogen normas de conducta para los príncipes y otros gobernantes, y proveen además la técnica literaria de interpolar y encadenar cuentos (Ramadori, 1995). Este tipo de expresiones en prosa presenta una estructura narrativa que se organiza a partir de una historia principal que sirve de marco a los relatos, narrados por los propios personajes, que se introducen para ilustrar o reforzar los argumentos surgidos del debate en la historia-marco (Miranda, 1995 y 1999). Estas formas resultan complejas porque a menudo incluyen relatos dentro de los relatos, enlazan cuentos y narran historias con temas similares.

El Libro III: las metáforas corporales y la disquisición moral

Zumthor señala que las representaciones del espacio proceden de nuestra conciencia corporal (1994:18). En efecto, una tradición milenaria y casi universal hace del cuerpo humano un modelo y una estructura del mundo. El cuerpo para el hombre medieval representa el modo "espacio-temporal de la existencia, ejemplo físico y conceptual de todo aquello que, en el espacio, se posa o se mueve" (19). Por ello, el cuerpo es fuente de metáforas. En coincidencia, Guiraud (1986: 48) afirma que "el cuerpo presta sus formas, sus funciones y sus estados a conceptos que a la vez ilustra y designa". Estima este autor que el campo semántico de las analogías corporales es el vehículo de experiencias y de nociones corporales que se remontan posiblemente

a épocas en que el conocimiento del cuerpo y de sus funciones así como el de sus relaciones con el mundo eran muy confusos y generalmente inexactos, aunque en la mayoría de los casos ha pervivido merced a la arbitrariedad del signo que hace posible su funcionamiento dentro de sistemas epistemológicos diferentes (49). Las metáforas y los símiles corporales no funcionan de modo aislado, sino que constituyen un sistema de imágenes a través de las cuales es posible representar una topología de la imaginación histórica en torno al cuerpo.

En interés a estas reflexiones, nos abocaremos aquí al reconocimiento de los simbolismos en relación con el cuerpo presentes en "Los castigos del Rey de Mentón", tercera parte del *Libro del Caballero Zifar*, en la que Zifar dialoga con sus hijos y les ofrece una serie de consejos. Esta sección del texto es portadora de reglas de vida, útiles para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos. A tal efecto concurre, además de la hegemonía de la construcción temática y formal, la recurrencia en el discurso de figuras y metáforas que delinean un propio espacio textual, convergente o divergente pero de todos modos distinto respecto del diegético. Vale decir que esta parte de la novela significa un alto en los desplazamientos propios de la aventura del caballero para dar lugar a la disquisición moral.

La predilección por el estilo directo evidencia las características de la narración carente de acción propia de los libros sapienciales, en los que la relación dialógica entre los personajes, que hablan y relatan historias, produce el avance de la narración. El análisis del tema del cuerpo en este tercer libro resulta un tanto dificultoso puesto que la mencionada estructura y los aspectos doctrinales imponen estereotipos en la descripción y en la representación de la figura humana. Sin embargo, podemos advertir que, en general, el sentido de la moralización reside en la permanencia del simbolismo utilizado mediante el que se encadenan una serie de conceptos sobre el cuerpo, sobre el alma y sobre sus mutuas relaciones.

Le Goff (1992: 12-27) afirma que el sistema cristiano de metáforas corporales reposa sobre todo en la pareja cabeza/corazón, cuyo más claro referente es la Iglesia considerada cuerpo en relación con Cristo que es la cabeza⁹. La pareja cabeza/corazón como metáfora,

que se esboza en la Alta Edad Media y se politiza en la época carolingia, es más usada que la dupla cuerpo/alma.

A pesar de esta constatación de Le Goff, en el libro III del *Libro del Caballero Zifar* el uso metafórico se sustenta principalmente sobre la base de las relaciones entre cuerpo y alma, que no están planteadas en torno de la dualidad o la dicotomía sino de la necesidad de una armonía entre cuerpo y alma, de un equilibrio de lo corpóreo y lo espiritual. En este contexto, la disciplina se asocia con la vida y el abuso en los placeres del cuerpo con la desviación por lo que resulta imprescindible “forçar las voluntades de [la] carne e [...] esforçar las vanidades del alma” (243)10.

El texto, en su presentación de las actitudes del cuerpo como elemento vital, establece su dependencia con respecto al alma. Sin embargo, las reglas de conducta que ofrece no tienden a degradar lo corporal para salvar el alma contaminada sino que, por el contrario, revelan una concepción del hombre fundada en su relación con la sociedad y en la necesidad de instruir a los príncipes en la justicia y en la ley, más allá de bregar también por el cumplimiento de la disposiciones divinas.

[...] la idea de un *alma* invisible, que se manifiesta parte por parte en la estructura del *cuerpo* visible, trasciende su origen metafórico, pues la cultura dentro de la que se construyó vio y sigue viendo en esa estructura la expresión de una realidad objetiva. Se puede decir lo mismo de la analogía, tal como la veían los antiguos, entre el *microcosmos* (el Hombre) y el *macrocosmos* (el Universo), que, entre otras cosas, establece una correspondencia y una relación de causa a efecto entre la estructura del cuerpo humano y la del zodiaco. (Guiraud: 48)

La idea de que el cuerpo es un reflejo del alma y de que ésta guía al cuerpo aparece en varias partes de “Los castigos del Rey de Mentón”, por ejemplo:

[...] ca las cosas çelestiales obran en las cosas elementales, e manifiesta cosa es que los cuerpos de los omnes son elementales e non valen quando son sin almas que si fuesen lodo. E el alma es espiritual, de vida que enbía Dios en aquellos que él quiere que bivan; e quando se ayunta el alma al cuerpo, viene ende ome bivo e razonable e mortal; e el alma sin cuerpo sin alma non son para ningunt fecho del mundo, ca por su ayuntamiento es la vida del cuerpo; e el departimiento es la muerte¹¹. E porque es el alma espiritual e el cuerpo elemental, por eso ha el alma virtud de guiar el cuerpo. [...] Onde por esto, mios fijos, devezes saber que en poder del ome es que pueda forçar las voluntades de su carne e que pueda esforçar las vanidades del alma [...] (242-243)

En el marco de correspondencias entre cuerpo y alma, los consejos de Zifar a sus hijos subrayan el hecho de que lo que afecta al cuerpo afecta al alma, es decir que el cuerpo es un límite insalvable para la consecución de la perfección cristiana. Por ello, en la enumeración de las virtudes que deben caracterizar al hombre, y en especial a los príncipes, siempre está presente esa relación. La importancia de la castidad es manifestada en primer lugar:

[..] la primera e la presçiada de las buenas constunbres es castidat, que quiere dezir tenperança, [...] E sabet que castidat es amansar e tenprar ome su talante en los viçios e en los deleites de la carne e en las otras cosas que son contrarias de la castidat e mantener su cuerpo e su alma, ca ninguna alma non puede entrar en paraíso sinon después que fuere purgada e limpia de sus pecados, así como quando fue enbiada al cuerpo. (240)

La única justificación para no cumplir con las virtudes que impone la castidad se encuentra en el casamiento, que es ordenado por Dios¹². La integridad que conlleva la práctica de la castidad es una cualidad que enaltece el rango caballeresco y se puede deducir de las

palabras de Zifar cuando la vincula con la vida errante: "La castidad es vida del alma, e el vagar es vida de la paçencia." (261).

La práctica de ejercicios corporales, la medida en la comida y en la bebida y el control de la palabra son presentados como condiciones de un accionar correcto:

E devezes ser bien costunbrados en alañar e en bofordar e en caçar e en jugar tablas e axedres, e en correr e luchar, ca non sabedes do vos será mester de vos ayudar de vuestros pies e de vuestras manos. E devezes aprender esgrima. E devezes ser mesurados en comer e en beber. E por ende, seredes mesurados en razonar, ca el mucho hablar non puede ser sin yerro en que cayó por mucho querer dezir, mayormente deziendo mal de otro e non guardando la lengua. [...] E por ende, mejor es al ome que sea mudo que non que fable mal; ca en el mal hablar ay daño e non pro, tan bien para el alma como para el cuerpo. (257)

A estas cualidades se asocia directamente la cortesía y la humildad ("E el que non se presçia es de buen pres de su cuerpo e de su alma" (260)) así como el rechazo de la codicia.

Comprobamos que, a través de la permanente vinculación entre cuerpo y alma que se establece a partir de la enumeración y descripción de las virtudes, el autor de la novela entiende que es posible alcanzar la santidad aún sin renunciar a la vida del mundo porque ello no significa la transgresión de la ética cristiana: la "propia carne no debía ser negada, sino rescatada, santificada" ya que la corporeidad del hombre es un elemento también creado por Dios (Fumagalli, 1990: 56).

Otra relación entre el alma y el cuerpo notable es la que Zifar propone sobre la base de la idea de enfermedad: el alma en pecado es como un cuerpo enfermo que necesita de eficaces medicinas:

Ca bien como la grant llaga del cuerpo non puede sanar sinon con grandes e fuertes melezinas, así como por fierro o por quemas, así la maldat de aquellos que son

edureçidos en pecado non se pueden toller en grandes sentençias sin piedat. (272-273)

La exigencia de piedad que menciona Zifar en el ejemplo precedente se aplica fundamentalmente a los reyes y a los príncipes y en este sentido es que les habla a sus hijos. A continuación, el rey de Mentón asegura que el rey se debe ocupar de los cuerpos y el sacerdote de las almas y que ambos son igualmente necesarios para el buen cristiano y que tanto el rey como el pueblo requieren de los consejos del sacerdote para "convenir a una ley e en lo que oviesen a fazer e de creer".

E todo christiano debe traer consigo algunt ome bueno de santa elesia e demandarle consejo para el cuerpo e para el alma. (273)

Resulta sencillo advertir aquí que la idea que subyace en el consejo es la de que cada uno se salvará si ha obrado de acuerdo con los requerimientos del orden social al que pertenece. Duby (1983: 115) indica que el término *ordo* permite clasificar a los individuos en virtud de una posición y remite a una "organización justa y buena del universo, aquello que la moral, la virtud y el poder tienen la misión del conservar". Pero la palabra *ordo* también expresa el ejercicio de la autoridad que distingue y coordina los órdenes.

En cada orden existen diferentes tareas y diferentes oficios jerarquizados. El carácter ternario aparece ya esbozado. Pero en el último *ordo* que cuenta, el de la dirección, los obispos no se confunden con los príncipes temporales que les están subordinados; en la línea divisoria está el rey. Bonifacio [VIII] no dice expresamente que éste debe obedecer también a los obispos; sin embargo, se aventura a mostrar claramente que viene «después» (118).

Entre otras cualidades del rey, Zifar destaca la de ser justiciero y nunca soberbio: para él, el rey debe usar mucho más la ley que la

espada y debe amar la verdad. Por último, merece destacarse la metáfora política que propone el caballero Zifar para explicar el funcionamiento de la sociedad¹³:

Onde, sabet que el cuerpo es como el ramo e el seso como el rey e las maneras como el pueblo: pues si podiere el rey más que el pueblo, endresçarlo ha; e si podiere el pueblo más que el rey, puede perder el rey el pueblo: e los coraçones sin seso son como la tierra [*que es yerma e syn labor, e los coraçones con seso son como la tierra*] poblada de buenos pobladores; ca los sesos pobladores son del coraçon. E sabet que el seso es guardador del cuerpo e a este mundo e de la alma al cuerpo; pues quando Dios quiere toller a su merçed a algunos, lo primero que le faze tornar el seso. Onde vet cuál es la nobleza del seso: [...]. (293)

En el ejemplo anterior, es explícita la asociación del rey con la cabeza y su eje de funcionamiento, el razonamiento, lo que le permite dirigir el cuerpo. Si bien el corazón es vital, solo no puede regir la vida, necesita de una cabeza que lo ayude¹⁴. En el final del libro III, Garfín y Roboán agradecen a su padre por los consejos con que los ha instruido y esperan poder actuar en consecuencia.

Después que el consejo les ovo dado el rey, dexáronse caer amos a dos a sus pies e fuérongelos besar, llorando de los ojos con gran plazer e gradesçiéndole quanta merçed les fazía. (322)

Estos actos corporales de sumisión y humillación revelan el respeto por parte de los jóvenes de la jerarquía que ostenta Zifar, como padre y como rey. El beso a los pies de su progenitor puede considerarse análogo al beso en las manos de la madre descrito en la parte anterior, ya que con ese gesto, voluntario y ritual, Garfín y Roboán agradecen a su padre y lo reconocen públicamente como tal: "¡Mas bendito sea el nonbre de Dios, que nos tan grant merçed quiso fazer en

vos querernos conosçer por fijos e nos llegar a la vuestra merçed!" (322).

En líneas generales, podemos decir que la recurrencia a las metáforas corporales y a los ejemplos –que no hemos analizado en esta ocasión– actúan como procedimiento destinado a la transmisión y se enmarcan en el propósito didáctico de la obra. Esta parte de la novela permite observar una apertura del pensamiento a la sociedad y sus problemas, un compromiso con el mundo y sus debilidades así como también la convicción de que la vida deriva de Dios y por ello los principios divinos deben guiarla.

El tono normativo de los consejos sobre la vida del hombre, convertido en representación simbólica de los principios rectores de la fe, facilita la "búsqueda de los hechos particulares narrados como ejemplos-explicitaciones de las actitudes del cuerpo en su dependencia del alma como impulso vital o, por el contrario, en la escisión de ambas partes del individuo" (Merlino, 1973: 47). En síntesis, la idea central que se desprende del tercer libro del *Libro del Cavallero Zifar* es que el buen hombre –y el buen príncipe– puede conseguir el dominio sobre los placeres y los vicios terrenales para lograr una conciliación de lo físico con lo espiritual¹⁵.

La riqueza de la palabra de una novela tan compleja y extensa, tanto en episodios como en manifestaciones discursivas y organización estructural, como el *Libro del Caballero Zifar*, develada en uno de sus aspectos a partir del análisis del Libro III, permite, una vez más, comprobar que el estudio minucioso de un texto de ficción puede servir como fuente histórica válida –sin duda complementaria de otras– para aprehender las formas de pensamiento y las costumbres de las sociedades medievales que subyacen a toda construcción textual.

Bibliografía citada:

AUERBACH, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE, 1979 (1942).

BURKE, James. "The Meaning of the *Islas Dotadas* Episode in the *Libro del Cavallero Cifar*" en *HR*, 38 (1970): 56-68.

-----. *History and Vision: the Figural Structure of the "Libro del Cavallero Zifar"*. Londres: Tamesis, 1972.

DIZ, Marta Ana. "La construcción del *Cifar*" en *NRFH*, xxviii (1979): 105-117.

DUBY, Georges. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, 1983 (1978).

DURÁN, Armando. "La «amplificatio» en la literatura caballerescas española" en *MLN*, 86 (1971): 123-135.

FUMAGALLI, Vito. *Solitudo Carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1990.

GONZÁLEZ MUELA, Joaquín (ed.). *Libro del Caballero Zifar*. Madrid: Clásicos Castalia, 1982.

-----. "Introducción crítica" al *Libro del Caballero Zifar*. Madrid: Clásicos Castalia, 1982: 7-47.

GUIRAUD, Pierre. *El lenguaje del cuerpo*. México: FCE, 1986 (1980).

HESSE, Hermann (trad. y ed.). "Eustaquius" en *Leyendas medievales*. Barcelona: Bruguera, 1984 (5ª ed.): 107-117.

LE GOFF, Jacques. "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media" en FEHER, Michel; R.

NADDAFF y N. TAZI (eds.) *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Tercera Parte. Madrid: Taurus, 1992 (1989): 12-27.

MENÉNDEZ y PELAYO, M. *Orígenes de la novela*. Madrid: CSIC, 1962.
MERLINO, Mario. "Función y relaciones del cuerpo en la *Disciplina Clericalis*" en CVITANOVIC, Dinko et al., *La idea del cuerpo en las letras*

españolas (siglos XIII a XVII). Bahía Blanca: Instituto de Humanidades, UNS, 1973: 46-59.

MIRANDA, Raquel. "El Conde Lucanor y el *Calila e Dimna*: el valor de la palabra en las relaciones sociales" en *II Coloquio Internacional de Literatura Comparada, "El cuento", Homenaje a María Teresa Maiorana*. Buenos Aires: UCA, 1995: 84-88.

----- . "Calila e Dimna: sentimientos y relaciones sociales" en *Anuario*, 1. Santa Rosa: Facultad de Ciencias Humanas, 1999: 285-291.

RAMADORI, Alicia. "El *exemplum* de los tres consejos del avecilla en *Barlaam e Josafat* y en *El Libro del Cavallero Zifar*" en *II Coloquio Internacional de Literatura Comparada, "El cuento", Homenaje a María Teresa Maiorana*. Buenos Aires: UCA, 1995: 260-266.

RIBADENEYRA, Pedro de. "La vida de san Eustaquio, mártir" en *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*. Madrid: Lengua de Trapo, 2000: 95-101.

RUIZ de CONDE, J. *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*. Madrid: Aguilar, 1948.

SCHOLBERG, Kenneth R. "The Structure of the *Caballero Cifar*" en *MLN*, 79 (1964): 113-124.

VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra, 1985.

WALKER, Roger. "Did Cervantes Know the *Cavallero Zifar*?" en *BHS*, 49 (1972): 120-127.

----- . *Tradition and Technique in "El Libro del Cavallero Zifar"*. Londres: Támesis, 1974.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994 (1993).

Lidia Raquel Miranda.

Profesora y Licenciada en Letras (UNLPam). Profesora Adjunta Regular de Lengua Española y de Literatura Española I. Miembro del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso y del Consejo Editorial de *Anclajes*. Miembro del Instituto de Estudios Clásicos y del Consejo Editorial de *Circe*, de clásicos y modernos. Ha publicado "*Aliud dicitur, aliud demonstratur*: los intertextos y la imagen mitológica de los amantes en el Tratado de amor de Juan de Mena" en *Circe, de clásicos y modernos* Nº 6 (2001), "El cronotopo y los componentes dialógicos en el *Poema de Sancta Oria* de Gonzalo de Berceo" en *Anclajes* Vol. V Nº 5 (2001), Cap. XVII "Lectura Bajtiniana del *Poema de Sancta Oria* de Gonzalo de Berceo" en *Hispanismo en la Argentina en los portales del siglo XXI*. Tomo I (2002), además de ponencias en actas de eventos académicos nacionales e internacionales.

Notas

1 Durán (1971: 134-135) completa la diferenciación propuesta por Riquer entre "novela de caballerías" y "novela caballeresca": "[...] la presencia de una relación causal entre los episodios de una novela (del género caballeresco, por lo menos) es inversamente proporcional al empleo del *entrelacement*, y [...] esta relación amplía la fundamental distinción hecha por Martín de Riquer entre libro de caballerías y novela caballeresca, correspondiendo al primer grupo el empleo del *entrelacement* y al segundo la causalidad".

2 Recordemos que para los antiguos, "amplificar" significaba "realzar una idea, hacerla valer" pero más tarde fue adquiriendo la acepción de "desarrollar, alargar" (Durán, nota 2).

3 González Muela declara que esta postura para interpretar la obra ha sido indicada por Walker y Burge y, si bien arroja luz sobre el problema de la unidad del texto de la novela que nos ocupa, no con todos los textos ocurre lo mismo.

4 Según Durán (131), en el *Caballero Zifar*, al igual que en otras novelas de caballerías, la *amplificatio* se manifiesta en el enlace de los episodios, aunque no se lo utiliza como un recurso técnico que permite postergar el desenlace de la historia sin atentar contra la unidad de la novela, sino como resultado de una

necesidad impuesta por el propio desarrollo de la acción: "El autor del Cifar nos cuenta su historia linealmente, pero como el núcleo de esta historia es la separación del protagonista de su mujer e hijos, antes de reunirlos *tiene* (de ahí el carácter necesario del *entrelacement*) que referirse a ellos para explicar y justificar casualmente ese encuentro final" (Durán: 134).

5 Auerbach (1979: 95-120) explica que la interpretación figural implica una relación entre dos acontecimientos o personas, en la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también al otro, y éste, por su parte, asume en sí a aquél o lo consume. Los dos polos de la figura están separados en el tiempo y en el espacio, pero, en tanto que episodios o formas reales, están dentro del tiempo; ambos están contenidos en la corriente fluida de la vida histórica, pero la comprensión de su conexión es un acto espiritual. Para Auerbach, la interpretación figural, propia del cristianismo antiguo y medieval, despojó a los acontecimientos de su contenido real y sólo les dejó un contenido interpretativo, lo que se resuelve en una rigidez de sentido.

6 La peregrinación a Roma, junto con la de Santiago de Compostela y la de Tierra Santa, constituye uno de los ejes que orientan el espacio peregrino en el medioevo. El jubileo del año 1300, que sustituyó las cruzadas por su popularidad y por la cantidad de romeros que puso en el camino, contribuyó a la sacralización de esa ciudad, la que amalgama los lugares de gracia -como las tumbas de los apóstoles o las más antiguas basílicas- con los restos heroicos de la antigüedad (Zumthor, 1994: 184-185).

7 Para mayores detalles remitimos a "Eustaquius" (1984) y a "La vida de san Eustaquio, mártir" (2000).

8 No todos los críticos concuerdan en atribuir un origen celta al episodio de las Islas Dotadas, sin embargo es posible coincidir en que el autor del texto se vale del modo alegórico para ilustrar el elevado sentido moral de su filosofía caballeresca. En efecto, el episodio de las Islas Dotadas está compuesto de un modo similar al de los textos de Chrétien de Troyes, en los cuales la superficie o corteza de la obra tiene un interesante argumento aunque parece carecer de todo propósito o sentido; pero bajo esa superficie existe un núcleo o meollo de verdad en el que reside el propósito moral del trabajo (Burke, 1970).

9 La fuerza simbólica de la cabeza reside en la valorización de lo alto, expresión del principio cristiano de la jerarquía. La cabeza es el principio de cohesión y crecimiento, sede del cerebro, órgano que alberga el alma. La idea del corazón es refuerzo metafórico pues remite a la vida afectiva, fuente de pensamientos

intelectuales, de la fe, de la comprensión, centro de las elecciones decisivas, de la conciencia moral, de la ley no escrita, del encuentro con Dios (Le Goff, 1992: 12-27).

10 Todas las citas de *El libro del Caballero Zifar* están tomadas de la edición de Joaquín González Muela, Madrid: Clásicos Castalia, 1982. De aquí en adelante, cada vez que se cite la obra se colocará a continuación y entre paréntesis el número de página correspondiente a la mencionada edición.

11 Una interesante comparación en este sentido se ofrece más adelante cuando se afirma que un hombre sin amigos es como un cuerpo sin alma: “[...] que qual es el cuerpo sin alma, atal es el ome sin amigos” (283). Sin duda, esta analogía se sustenta en los dichos populares pero también en la propia experiencia de Zifar, en especial en lo que se refiere a su amistad con el ribaldo.

12 En la novela, tanto el matrimonio de Zifar con Grima como el de Roboán con Seringa son claros ejemplos de la valoración de este precepto.

13 Según Le Goff (1992), las concepciones organicistas de las sociedades fundadas sobre metáforas corporales que se sirven de las partes del cuerpo y de su funcionamiento parecen remontarse a una temprana antigüedad.

14 Estos conceptos que definen la relación entre cabeza y corazón en la esfera social no coinciden enteramente con la idea de jerarquía entre las órbitas de poder que corresponden a los príncipes y al papa que explica Le Goff (1992) a partir del análisis de un tratado anónimo, *Rex pacificus*, compuesto en 1302 por un partidario del rey en el marco del conflicto entre Felipe IV el Hermoso de Francia y el papa Bonifacio VIII. De este texto se desprende que existen dos jurisdicciones separadas, una espiritual y otra temporal, y que el corazón, aquí asimilado al rey, tiene importancia primordial como centro metafórico del cuerpo político.

15 Vauchez (1985: 35), al relacionar los tres órdenes sociales propios del medioevo con las manifestaciones espirituales, indica que la Iglesia consideraba que la nobleza de sangre confería un “prestigio sacral” y creaba “una predisposición natural a la santidad”.