

**La dinámica del viaje en el contexto del Ms. Esc. K-III-4 (*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres reyes de Oriente*)**

*Carina Zubillaga*

*SECRET (IIBICRIT-CONICET) - Universidad de Buenos Aires*

Numerosas pueden ser las intencionalidades y sentidos de un viaje, lo que se comprueba en los textos medievales en los que surge como una necesidad de avance económico, de huida, de pretensión de logro político o, simplemente, como afán aventurero. También los destinos y los tiempos del viaje pueden ser muy distintos de acuerdo a su finalidad; sin embargo, durante el Medioevo, en muchos relatos que no llegan a ser concretamente narraciones de viajes o historias directamente agrupables en la conocida como “literatura de viajes” los desplazamientos y traslados de sus protagonistas se configuran como el eje de la estructura narrativa, organizándola, caracterizándola y definiéndola de manera significativa.

Si esto sucede con numerosas historias en la Edad Media, es más remarcable aún cuando abarca a todos los relatos de un mismo códice, como es el caso del manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, integrado por tres poemas narrativos del temprano siglo XIII de géneros y formas métrico-estróficas divergentes que se configuran sin embargo estructuralmente a través de la misma dinámica textual del viaje, sin dudas uno de los criterios unitarios que promovió la compilación de las historias en el mismo espacio manuscrito.

El *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* presentan todos a protagonistas en busca continua de su desarrollo

personal o, más concretamente, de un virtuosismo cercano o directamente relacionado con la santidad, que canalizan esa necesidad mediante los viajes que les permiten vehicular, a través del movimiento, un proceso de transformación concebido mediante la idea de la prueba o la penitencia cristianas.

El *Libro de Apolonio* pertenece genéricamente a las historias de héroes afligidos por la fortuna, una macroestructura que procede de la novela griega de amor y aventuras y se afianza con la novela bizantina, en la cual la pérdida familiar es el núcleo básico de un relato de aventuras y dificultades que el héroe debe enfrentar para reencontrarse con los suyos<sup>1</sup>; esa pérdida y reencuentro final se concretan a través del viaje que los separa y cuya dinámica es la que de manera similar vuelve a reunirlos.

El viaje posibilita tanto el avance narrativo del *Libro de Apolonio* como el progreso del héroe, que parte de su tierra a buscar una esposa de la que se ha enamorado de oídas y a la que no logrará acceder por el enigma que su padre ha impuesto para otorgar su mano y que en realidad encubre el incesto entre ellos; por esa causa, aunque Apolonio acierta en la respuesta de la adivinanza, el rey Antioco se lo niega y determina su persecución, obligándolo a asumir la huida como forma de vida directamente relacionada con el viaje como escape y propiciando tanto su llegada a la ciudad de Tarso como la necesidad posterior de su abandono.

Al partir de Tarso, un naufragio conduce a Apolonio a Pentápolis, lo que le suma a la dinámica del viaje como eje del desarrollo narrativo la definición de su naturaleza como azarosa; de allí en más, la inestable fortuna combinada con la guía divina como fuerzas todo el tiempo en tensión y en contradicción promoverán cada viaje y particularmente cada destino de la acción narrativa, a través de la forma casi exclusiva del naufragio en el mar como muestra de la concepción del viaje como prueba tanto externa (“Quando el mar le ovo a término echado, / cayó el omne bueno todo

desconortado;/ non fue bien por dos días en su recuerdo tornado”, 113a-c)<sup>ii</sup> como interior para el héroe (“fallóse todo solo, menguado de vestido; / menbróle de su façienda cómo le avié contesçido. / ‘¡Mesquino, dixo, que por mal fuy nasçido!’”, 114b-d).

En Pentápolis Apolonio se casa con la hija del rey Architrastres cuando recibe la noticia de la muerte de Antioco y su hija y la convocatoria a hacerse cargo del reino de Antioquía, lo que provoca la partida con su esposa embarazada y un nuevo viaje que no se desarrolla según lo esperado, ya que Luciana da a luz a su hija en la travesía y aparentemente muere, aunque su cuerpo arriba en un ataúd a las orillas de Éfeso, donde es sanada de su mal por el mejor discípulo del médico del lugar.

La muerte aparente de Luciana en medio del mar inicia la separación familiar y conduce a destinos insospechados a cada uno de los integrantes de la familia, determinando a la vez la bifurcación de sus historias como si fueran los caminos o trayectorias diferentes de un viaje en sí mismo más extenso<sup>iii</sup>; Luciana enfrenta su propia prueba en Éfeso (“Luego al terçer día, el sol escalentado, / fue al puerto de Éfeso el cuerpo arribado”, 284ab), prueba que supone una especie de renacimiento como imagen de su transformación interior<sup>iv</sup>, mientras su hija Tarsiana es dejada por Apolonio en Tarso al cuidado de Estrángilo y Dionisa (“Dexóle la niñuela, una cosa querida, / dexóle grandes averes, de ropa grant partida; / metióse en las naves, fizo luego la movida”, 348a-c), embarcándose luego él mismo rumbo a Egipto, donde permanece trece años como romero.

Pasados esos años y concretado en cada caso el crecimiento personal como purificación interior, otro naufragio conduce a Apolonio a Mitilene, donde se reencuentra con su hija Tarsiana. Los dos naufragios asumen en el poema formas muy similares, entre otras tantas tormentas e inclemencias marinas, y reflejan un proceso de

cristianización de la historia de Apolonio que no termina de anular sus raíces clásicas; las fuerzas conjuntas de la variable fortuna y de la protección divina se conjugan particularmente en esos naufragios, haciendo concurrir por ejemplo las figuras de la contingencia y de Dios como responsables de la llegada de Apolonio a Mitilene (“sacólos de caminos el oratge mortal; / echólos su ventura e el Rey espiritual / en la villa que Tarsiana pasava mucho mal”, 456b-d).

Al final del poema, sin embargo, la protección divina parece afirmarse como último motor del reencuentro familiar, ya que cuando Apolonio y su hija se disponen a viajar a Tiro, un sueño profético modifica los planes del héroe señalándole concretamente el cambio de destino, en este caso ya no dependiente de los riesgos y avatares propios de las travesías marítimas. Un ángel se le aparece a Apolonio en sueños y le anuncia los pasos que debe seguir y los lugares a los que debe dirigirse para el más significativo de sus viajes, aquel que lo conducirá a la reunión definitiva con su esposa:

Apolonyo, non as a Tiro que buscar,  
primero ve a Efesio, allá manda guiar;  
quando fueres arribado e salido de la mar,  
yo te diré qué fagas por en çierto andar.  
(578)

Solo después de la recuperación de lo perdido y de la restitución del orden social representado por el reencuentro familiar Apolonio puede volver a Tiro, el lugar del que había partido inicialmente. Todo el viaje de Apolonio que abarca el conjunto del poema y lo engloba estructuralmente se concibe con claridad como una prueba interior que sin embargo debe asumir la forma exterior de la peripecia para desarrollarse; esa prueba se asienta en el movimiento, en la necesidad de la partida, de la salida al exterior, para que

la transformación interna permita posteriormente el regreso al interior de la propia tierra.

En la *Vida de Santa María Egipciaca*, en cambio, el proceso es inverso. Toda la primera parte del poema María se mueve de un lugar a otro, viajando sin más motivación aparente que la necesidad de su lujuria de extender sus fronteras, en una pura exterioridad que una vez que se produce su cambio de vida a partir de su conversión en el templo de Jerusalén debe volverse quietud y estancia penitencial en el desierto para concretarse como penitencia y transformación interior.

Los viajes iniciales de María Egipciaca son en el reflejo en el poema de la movilidad ilimitada del pecado. A pesar de que su juventud está asociada plenamente con el pecado de la lujuria ya en su tierra natal (“Mientras que fue en mancebía, / dexó bondat e preso folía; / tanto fue plena de luxuria”, 85-87)<sup>v</sup>, María decide viajar a Alejandría para ejercer allí la prostitución sin limitaciones familiares ni imposiciones sociales (“por más fer su voluntat, / irse querié de la çibdat”, 133-134), identificándose de ese modo el viaje con la posibilidad de extensión del pecado a partir de la ampliación de los límites geográficos (“María se va en otro regno / por acabar más de preçio”, 135-136).

La soledad también caracteriza el desarrollo del viaje, como sucedía con Apolonio, aunque no representa aquí la pérdida asumida como prueba, sino el abandono de toda interioridad por la mera exterioridad del placer que se figura en la única compañía de María en el trayecto: un ave obviamente relacionada con la tradición amorosa cortesana medieval debido a su canto:

Sola salló como ladrón,  
que non demandó compañón;  
en su camino entró María,  
que non demandava compañía.

Una aveziella tenié en mano,  
assí canta ivierno como verano;  
María la tenié a grant honor  
porque cada día canta d'amor.  
(139-146)

La misma ave, la más llamativa adición hispánica a la fuente francesa del poema<sup>vi</sup>, acompaña a María en el segundo de sus viajes aventureros, este aún más inmotivado que el primero, ya que la pecadora ve en el puerto de Alejandría una nave de peregrinos que viajan a Jerusalén y decide intempestivamente embarcarse con ellos (“Quando se aperçibió María, / non pudo estar que non se iría”, 291-292). Que el viaje es otra ocasión de extender los límites de su lujuria queda claro en su comportamiento en la nave, que se identifica con la desnudez corporal asociada al mal y al pecado (“Tanto la avía el diablo comprisa, / que toda la noche andó en camisa”, 369-370) y el desenfreno sexual narrado como un proceso de provocación creciente capaz de hacer sucumbir a cualquier hombre:

Primerament los va tentando,  
después los va abraçando;  
e luego se va con ellos echando,  
a grant sabor los besando.  
Non avía hí tan enseñado,  
siquier viejo, siquier cano,  
non hí fue tan casto  
que con ella non fiziesse pecado;  
ninguno non se pudo tener,  
tanto fue cortesa de su mester.  
(373-382)

Todo cambia, sin embargo, cuando María Egipciaca llega a Jerusalén, el destino de su viaje, y no puede ingresar al templo el día de la Ascensión de la Virgen, ya que fuerzas celestiales le prohíben la entrada. Allí, oración a María mediante, la pecadora se arrepiente de su vida anterior de pecado y recibe proféticamente las instrucciones del

que será su último viaje, el que marcará su ingreso al desierto y el comienzo de su penitencia luego de atravesar el río Jordán: “Depués entrarás en un yermo / e morarás hí un grant tienpo” (640-641). También aquí la profecía divina se asocia, como en el caso de Apolonio, con el viaje más significativo de la protagonista, aquel que provoca que el movimiento se detenga y se alcance finalmente la estabilidad; en la historia de la pecadora arrepentida, sin embargo, el final del viaje se da recién a mitad de la narración, y no ya en la conclusión del poema, haciendo que la estabilidad asuma la forma de una estancia penitencial en el desierto concebida como un verdadero viaje hacia el propio interior.

En tanto la prueba de Apolonio como héroe se configura estructuralmente como un viaje desde el interior del hogar hacia el exterior de la pérdida de todo sustento, la penitencia supone en cambio un viaje desde el exterior de lo aparente y el movimiento continuo hacia la interioridad, con el desierto en su inclemente quietud como escenario singular. El único movimiento posible en el espacio purificador del desierto es el que contradice toda ley natural: el milagro como explicitación de la santidad alcanzada por la otrora pecadora; es así que María Egipcíaca levita en su primer encuentro con Gozímás y camina sobre las aguas del río Jordán para que el monje le suministre el sacramento de la Comunión antes de que llegue el momento de su muerte, dando cuenta de que el verdadero movimiento penitencial radica en la transformación interior que permite la expresión de lo sobrenatural a través del milagro.

El entramado textual de la hagiografía, género al que pertenece la *Vida de Santa María Egipcíaca*, a menudo establece un contraste entre exterior e interior<sup>vii</sup>. En el caso de la pecadora arrepentida, esa dicotomía ayuda a conformar estructuralmente la trayectoria de la santa como un verdadero camino vital en el que la dinámica del viaje la lleva desde la movilidad exterior hacia la más quieta interioridad, definiendo de ese

modo las posibilidades medievales de una espiritualidad femenina sin dudas confinada al espacio de lo privado.

En tanto el mensaje profético como guía concreta de viaje está en el final del *Libro de Apolonio*, provocando el encuentro del héroe con su esposa y la recuperación de todo lo perdido, y en la parte central de la *Vida de Santa María Egipciaca*, inaugurando la penitencia de la pecadora arrepentida que se convertirá en santa, en el *Libro de los tres reyes de Oriente*, el último de los poemas que componen el Ms. K-III-4, la profecía sobre el viaje más importante de la narración se ubica en cambio apenas comienza la historia.

En el principio del *Libro de los tres reyes de Oriente* un ángel le ordena a José en sueños que parta a Egipto con María y Jesús, de acuerdo con el conocido relato bíblico:

Josep yazía adormido,  
el ángel fue a él venido.  
Dixo: “Lieva, varón, e ve tu vía,  
fuye con el niño e con María;  
vete para Egipto,  
que así lo manda el escripto”.  
(84-89)<sup>viii</sup>

La profecía promueve la partida de la Sagrada Familia, una huida que responde concretamente a la persecución de Herodes y que determina toda la estructura del texto como un viaje en el que se conjugan la idea de la prueba y la penitencia cristiana, ya que la travesía misma se concibe no como la partida desde un interior hacia un exterior del que es preciso finalmente retornar, como en el caso del *Libro de Apolonio*, ni como un camino desde la exterioridad del pecado hacia el interior de la vida ascética, como sucede en la *Vida de Santa María Egipciaca*, sino como el camino de todo cristiano como eterno peregrino en una vida terrena que ansía la eternidad.



Esta huida de la Sagrada Familia, eje de todo el *Libro de los tres reyes de Oriente*, constituyó el material básico de los Evangelios Apócrifos que buscaron suplir los silencios de los textos canónicos sobre la infancia de Cristo y los sucesos que la rodearon. Entre los numerosos episodios que recoge la tradición sobre los peligros que debió enfrentar la Sagrada Familia en su travesía y el dominio del Niño Jesús sobre esas fuerzas naturales, representados por ejemplo en las bestias salvajes que luego de intentar atacarlos buscan conducir sus pasos o en las palmeras que ofrecen sus frutos y su agua para el sustento de la familia, el poema hispánico se centra en el episodio del asalto de los ladrones, conformándolo originalmente<sup>ix</sup> en base a los variados relatos sobre ataques a la Sagrada Familia y curaciones de leprosos que integran el *Evangelio árabe de la infancia*.

La condensación narrativa de los peligros de la travesía en la figura de unos ladrones de los que la Sagrada Familia logra escapar después de que el agua del baño de Cristo cura la enfermedad del hijo de uno de ellos termina confirmando el viaje, y simbólicamente la vida de todo cristiano, como una experiencia purificadora si se acepta la gracia salvífica de Cristo.

De esa forma, como cierre del Ms. Esc. K-III-4, el *Libro de los tres reyes de Oriente* acaba consolidando la imagen del viaje como trayectoria vital además de como diseño textual, como la dinámica estructural que permite a través de avances y detenciones constantes el desarrollo de la acción narrativa y a la vez como la resignificación simbólica de esa dinámica en tanto *peregrinatio vitae*.

En el contexto del códice, los viajes de los protagonistas de cada uno de los poemas que lo componen delimitan un espacio y un tiempo muy cercanos, que circundan o remiten directamente al misterio de la Encarnación como medida de la vida humana –y también, claro, del texto que la refiere– concebida como viaje. Un mismo

espacio material, el de un manuscrito compilado unitariamente a través de vidas particulares como la de un rey griego cortés y letrado, una prostituta santa penitente en el desierto y el mismo Cristo, conocidos por los viajes que determinan tanto la estructura narrativa de su vida como su sentido, es sin dudas orientativo de la amplia funcionalidad y dinámica del viaje en la producción literaria medieval y, aún más, de su circulación.

---

## Notas

<sup>i</sup> Para ahondar en la inclusión de Apolonio como uno más de los héroes perseguidos por la fortuna, remito a Alan Deyermond, quien agrega que el incesto es el otro elemento fundamental constitutivo del *Libro de Apolonio* (1968-69: 121-149).

<sup>ii</sup> Cito según mi propia transcripción del *Libro de Apolonio*, presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 del cual forma parte (Carina Zubillaga, 2014), indicando a continuación de cada cita el número de estrofas y/o versos correspondientes.

<sup>iii</sup> Las historias de Luciana en Éfeso y de Tarsiana en Tarso y luego en Mitilene no son meros episodios colaterales en la línea narrativa principal, como afirma Luciana Porto Bucciarelli (1997: 166), sino ejes narrativos paralelos que determinan el protagonismo de cada integrante de la familia –y no solo de Apolonio– en la historia en su conjunto.

<sup>iv</sup> No es casual en este sentido la mención de los tres días que demora Luciana en arribar a Éfeso, eco directo de la resurrección cristiana. Para profundizar en todo el episodio, remito al análisis de M<sup>a</sup> Luzdivina Cuesta Torre (1999: 9-21).

<sup>v</sup> Cito según mi propia transcripción de la *Vida de Santa María Egipciaca*, presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 del cual forma parte (Zubillaga, 2014), indicando a continuación de cada cita el número de versos correspondientes.

<sup>vi</sup> La *Vida de Santa María Egipciaca* del siglo XIII traduce bastante fielmente la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* de fines del siglo XII, incorporando como único elemento narrativo destacable esta ave que viaja junto a la pecadora. En el segundo viaje de María a Jerusalén se explicita más acerca del ave: “en mano tenié una calandria / –en esta tierra le dizen triguera–, / non hí á ave tan cantadera” (322-324). Para ampliar acerca de este agregado narrativo y de las demás modificaciones retóricas del poema hispánico con respecto a su fuente francesa, remito especialmente a los estudios de Manuel Alvar (1969), Theodore L. Kassier (1972-73: 467-480) y Ellen Swanberg (1979: 339-353).

<sup>vii</sup> Indudablemente, el prototipo de la prostituta santa al que pertenece la leyenda de María Egipciaca y cuya figura más emblemática es María Magdalena está basado en la dicotomía exterior-interior, a través de un contraste que funciona tanto sincrónicamente (la apariencia física de María de Egipto se opone a su realidad espiritual) como diacrónicamente (el pasado de su belleza física y fealdad interior se opone al presente de su degradación externa y embellecimiento interior), como analiza Dayle Seidenspinner-Núñez (1992: 104).

<sup>viii</sup> Cito según mi propia transcripción del *Libro de los tres reyes de Oriente*, presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 del cual forma parte (Zubillaga, 2014), indicando a continuación de cada cita el número de versos correspondientes.

<sup>ix</sup> Hasta que no se conozca una fuente precisa del poema, en la cual ya se encuentre la particular configuración poética que hace que sean los hijos de los ladrones los que mueren con Cristo en la cruz, en lugar de sus padres, habrá que seguir atribuyendo la lograda estructura poética a las habilidades del poeta del *Libro de los tres reyes de Oriente*, como declaran sus principales estudiosos: José Fradejas Lebrero (1957: 144-149), Alvar (1965), Margaret Chaplin (1967: 88-95) y Vivienne Richardson (1984: 183-188).

---

## Referencias bibliográficas

Alvar, Manuel, ed., 1965. *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*. Madrid: CSIC.

-----, ed., 1969. *Vida de Santa María Egipcíaca. Estudios, vocabulario, edición de textos*. Madrid: CSIC, 2 vols.

Chaplin, Margaret, 1967. "The Episode of the Robbers in the *Libre dels tres reys d'Orient*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIV: 88-95.

Cuesta Torre, M<sup>a</sup> Luzdivina, 1999. "La muerte aparente: Un episodio del *Libro de Apolonio*", *Livius*, 13: 9-21.

Deyermond, Alan, 1968-69. "Motivos folklóricos y técnica estructural en el *Libro de Apolonio*", *Filología*, 13: 121-149.

Fradejas Lebrero, José, 1957. "El *Evangelio árabe de la infancia y Lo Libre dels tres Reys d'Orient*", *Tamuda*, V: 144-149.

Kassier, Theodore L., 1972-73. "The Rhetorical Devices of the Spanish *Vida de Santa María Egipcíaca*", *Anuario de Estudios Medievales*, 8: 467-480.

Porto Bucciarelli, Lucrecia, 1997. "La estructura del *Libro de Apolonio*", *Quaderni di Filologia e Lingue Romance. Ricerche svolte nell'Università di Macerata*, 12: 163-178.

Richardson, Vivienne, 1984. "Structure and Theme in the *Libre dels tres reys d'Orient*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI: 183-188.

Seidenspinner-Núñez, Dayle, 1992. "The Poetics of (Non)Conversion: The *Vida de Santa María Egipcíaca* and *La Celestina*", *Medievalia et Humanistica*, 18: 95-128.

Swanberg, Ellen, 1979. "The Singing Bird: A Study of the Lyrical Devices of *La Vida de Santa María Egipcíaca*", *Hispanic Review*, 47: 339-353.

---

Zubillaga, Carina, 2014. *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del ms. Esc. K-III-4 (“Libro de Apolonio”, “Vida de Santa María Egipciaca”, “Libro de los tres reyes de Oriente”)*. Buenos Aires: SECRIT.