

LA MUERTE DE LOS CABALLOS EN EL ZIFAR Y EL DEBATE SOBRE LA NOBLEZA

David Arbesú

University of Massachusetts Amherst

Hasta la fecha la crítica ha sido incapaz de ofrecer una respuesta unánime a la cuestión de por qué en el *Libro del cavallero Zifar* los caballos del protagonista mueren cada diez días. Las interpretaciones que se han ofrecido para tan inusual motivo literario tienen además mucho que ver con la opinión de la crítica respecto a otros factores clave del libro, como la nobleza o el ascenso social, con lo que no se ha podido llegar a ninguna conclusión definitiva. En este artículo intentaré demostrar que la figura del caballo arrastra consigo una elaborada simbología que lo hace estandarte de un tipo específico de nobleza, y que el autor del *Zifar* se apoyó en el recurso literario de la “muerte de los caballos” (entre otros) para exponer su particular punto de vista respecto a conceptos tan debatidos en la época como los de “linaje”, “nobleza” o “virtud”. De esta manera, la muerte de los caballos en el *Zifar* estaría directamente relacionada con la pérdida del linaje, la nobleza adquirida mediante la virtud y, especialmente, el árbol genealógico del caballero, elementos a los que los tratados de nobleza de la época también prestaron considerable atención.

El primero que se interesó por la muerte de los caballos en el *Zifar*, aunque de manera indirecta, fue Charles P. Wagner, para quien este recurso estaría sacado directamente de un episodio de la leyenda de San Eustaquio, con la que el *Zifar* guarda un notable parecido (21).¹ Para Justina Ruiz de Conde y James F. Burke esta desgracia sería

¹ La leyenda de San Eustaquio influirá al menos en tres obras medievales castellanas: en el *Libro del cavallero Zifar*, *El cavallero Plácidas*, y la *Estoria del rey Guillelme* (Nieves Baranda 11).

consecuencia directa de una maldición heredada por todo el linaje de Zifar desde que su tatarabuelo fuese expulsado del trono,² y Roger M. Walker afirma, asimismo, que la maldición juega un papel primordial en este fenómeno. La interpretación de Walker, no obstante, es tripartita, ya que resalta también la motivación económica detrás de la muerte de los caballos, e indica el parecido de este recurso con un cuento de *Las mil y una noches*, específicamente “La historia del rey que perdió el reino y la esposa y sus riquezas y Alá se lo devolvió todo”, afirmando que en este último “the loss of the family’s horses on the way to a new life is due to the activities of highwaymen” (67).

A la teoría de la maldición se ha sumado también Antonio M. Contreras Martín, quien afirma que “pese a que el hecho en ningún momento sea explicado por el autor, es permisible interpretarlo como una maldición” (“La muerte” 264), aunque en otro trabajo matiza que “Zifar se ve obligado a iniciar su viaje a causa, por un lado, de la maldición de la que es objeto tanto él como su linaje: la muerte de los caballos; y por otro, como consecuencia del alejamiento de la función guerrera a que se ve forzado” (“El caballero Zifar” 155). Para Charles L. Nelson también se trata de una maldición que afecta a la familia de Zifar (xi); Luciana de Stefano afirma que “el problema de Cifar es ante todo un problema económico” (225);³ para Joaquín González Muela son “la mala fortuna y los malos mestureros” los que obligan a partir al caballero (*Libro del caballero Zifar* 10); Marta Ana Diz comparte con María Rosa Lida de Malkiel la opinión de que el caballero parte para mejorar su estado;⁴ y Cristina González sentencia que “en el texto no se dice por qué mueren los caballos cada diez días” (*Libro del caballero Zifar* 75), descartando toda posibilidad de resolución del enigma. Las diferentes interpretaciones respecto a la muerte de los caballos se podrían resumir, pues, en cuatro:

(a) Es un motivo tomado directamente de las fuentes del *Zifar*:

² Ruiz de Conde señala que “la maldición que pesa sobre Cifar nos hace pensar por otro lado en el pecado original del hombre” (63) mientras que para Burke, Zifar “is descended from a family of knights which had lost its position of power because of the evil actions of one of its members” (55).

³ Considerando el motivo de la partida de Zifar afirma que “el motor que impulsa a los caballeros andantes hacia la acción es el placer por la acción en sí misma” (177).

⁴ Diz afirma que Zifar y su familia “no parten para salir de pobreza, sino para alcanzar el alto destino que corresponde a un caballero excepcional” (7), y Lida de Malkiel, que no trata el tema directamente, explica que tanto Zifar como Roboán “no salen a ganar renombre ni a hacer guerra santa sino, muy poco cortesantemente, a medrar, a llegar a gran estado y ser grandes señores” (260).

- (b) Es un recurso del autor para sumir al caballero en la pobreza y ocasionar su partida.
- (c) Es una ocasión perfecta para que Zifar caiga en desgracia con el rey.
- (d) Es la consecuencia de una maldición que pesa sobre la familia.

Se podría afirmar que cada una de estas teorías ha cuestionado la veracidad de las otras, aunque cabe matizar aquí ciertos aspectos para desterrar lecturas que –aunque aplicables al texto del *Zifar* en general– no pueden aplicarse de ninguna manera a la cuestión que nos atañe. Por empezar con la teoría antes postulada (a), la crítica ha desacreditado con rapidez el remitirse a las fuentes del *Zifar* para buscar la razón de la muerte de los caballos. Considerando el cuento de *Las mil y una noches*, el único paralelismo establecido por Walker es el de que en ambas historias el héroe se ve obligado a partir debido a circunstancias adversas (65), pero las razones para la partida de uno y otro héroe no tienen nada en común. En el caso de la otra fuente aducida, la leyenda de San Eustaquio, la discrepancia entre los motivos incluidos en ambas historias es aún mayor. El lector se dará cuenta de que la muerte del ganado en esta historia poco tiene que ver con el elemento fantástico introducido en el *Zifar*. En la primera se narra que “A vn poco despues desto cayo mortandat en sus caualllos e en todas sus bestias e en todo su ganado, asy que non le finco nada” (Knust 133), un motivo claramente sacado de la Biblia que poco tiene que ver con la desgracia del caballero en la narrativa castellana. Así, aunque Walker haya demostrado que la historia de Job (en la que encontramos un episodio similar) no puede ser la fuente de San Eustaquio,⁵ pueden verse referentes parecidos en el Éxodo,⁶ o incluso en la conversión de San Pablo al ser derribado de su caballo.⁷

⁵ Obsérvese además que la muerte del ganado de Job se produce de manera progresiva: “Estaban arando los bueyes y las asnas pacían cerca de ellos; de pronto nos asaltaron los sabeos y se los llevaron” (1:13); “Fuego de Dios cayó del cielo y quemó a ovejas y a pastores” (1:16); y “tres escuadrones de caldeos arremetieron contra los camellos y se los llevaron” (1:17). Nelson sigue indicando la semejanza entre este motivo y el del *Zifar* (xi), que Walker se había encargado de negar en su estudio (61).

⁶ La plaga que afecta al ganado de Egipto es la segunda: “la mano de Jehová caerá ... sobre el ganado que está en los campos: sobre caballos, asnos, camellos, vacas y ovejas” (9:3).

⁷ En los Hechos de los Apóstoles no se especifica que San Pablo estuviera montado a caballo cuando fue derribado, pero el contexto de la historia así lo indica: “yendo por el camino, aconteció que, al llegar cerca de Damasco, repentinamente lo rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra oyó una voz que le decía: –‘Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?’” (9:3). La conversión del santo se relata también en Hechos 22:6 y 26:12.

De rebatir la teoría económica (b) ya se ha encargado Diz, quien opina acertadamente que Zifar y su familia “no parten para salir de pobreza” (7), y sentencia que “no hay evidencia textual de que Cifar suponga que la muerte de sus caballos y el costo que esto implica para el rey sean las causas por las cuales éste no lo llama a sus guerras” (5). Así también González afirma en su edición que “la pobreza de la familia de Zifar es anterior a la muerte de los caballos, que no hace más que agravarla” (93, n.77), y aunque es necesario admitir que la desgracia de Zifar tiene evidentes consecuencias económicas, esto podría explicar por qué Zifar abandona su tierra, pero no el por qué sus monturas mueren cada diez días.⁸ Además, la conclusión a la que llega Diz para explicar este motivo (c) no parece del todo satisfactoria. Para Diz, la muerte de los caballos es un recurso literario utilizado para que los enemigos de Zifar puedan “disponer de un arma efectiva para malquistarlo con su señor, [ellos] podrán esgrimir siempre la desgraciada suerte de Cifar con los caballos” (7). Esta razón, de nuevo, podría relacionarse con la partida del caballero, pero es lícito pensar que la muerte de los caballos en el libro atiende a razones más importantes que ésta.⁹

La teoría más aceptada –o más extendida– es la de que la muerte de los caballos de Zifar es producto de una maldición (d) que pesa sobre la familia del héroe desde que su tatarabuelo, el rey Tarid, perdiese el trono por sus malas obras. Sin embargo, el texto nunca habla de ninguna maldición, o de que la muerte de los caballos afecte a ningún miembro de la familia que no sea Zifar. Por lo que explica el texto, el abuelo de Zifar únicamente le relata cómo se perdió el linaje familiar por la maldad de uno de sus antepasados, con lo que no parece probable que la muerte de los caballos responda a una maldición. Más

⁸ No me detengo a examinar en este artículo por qué los caballos mueren exactamente cada diez días, al considerar que este número es pura convención literaria, y a pesar de que algunos críticos se hayan detenido a realizar extraños cálculos con el número diez. Buena prueba de la recurrencia de este número en la literatura medieval castellana son las numerosas menciones que se pueden consultar, por comodidad, en el *Corpus del español* (www.corpusdelespanol.org), aunque la prueba de que los diez días se correspondían además con un plazo legal de tiempo se puede ver, entre otros, en las *Siete Partidas*: “establesce mos que aquel que nasce non debe aver la buena de los padres, fueras si depues que fuere nascido recibiere baptismo, e visquiere X. dias” (*Partida IV. Título II. Ley XVIII*).

⁹ De contestar a Diz ya se ha encargado González: “la muerte de los caballos y la pérdida del favor real provocan la partida de Zifar, pero no la motivan. Su motivación es lograr ese propósito del que habla. Zifar parte porque no quiere dejar su propósito comenzado y no acabado. A este respecto, no parece acertada la interpretación de Diz, que cree que la muerte de los caballos es la motivación de la partida de Zifar” (79, n.43).

bien, y según la opinión de Diz, la pérdida del reino por parte de Tarid es, lógicamente, “el resultado comprensible de un abuso de poder” (6). En otras palabras, ni Zifar ni ningún miembro de su familia heredan ninguna maldición de sus antepasados, sino que son miembros de un linaje noble que una vez ostentó el poder, pero que lo perdió por la “maldad e malas obras” de un rey depuesto. La situación queda perfectamente explicitada en el resumen ofrecido por Martín de Riquer en su estudio sobre el *Zifar*, que al haberse publicado en 1951 no está influenciado por ninguna de las teorías anteriormente expuestas:

Los envidiosos habían logrado que Zifar no fuera llamado por su rey cuando emprendía campañas guerreras, y al propio tiempo sobre el caballero pesaba la desgracia de morírsele los caballos a los diez días justos de servirse de ellos. Grima intentaba consolar a su marido, y éste, en un momento de pesadumbre, le contó su secreto: entre sus antepasados hubo un rey tan malvado que fue depuesto; y su linaje no recobrará tan alta dignidad hasta que en él surja un caballero que supere en bondad la maldad del antepasado en un momento en que reine un soberano tan perverso como lo fue éste y así la familia recupere la corona. (329-30)

La extraña muerte de los caballos, pues, es cosa que atañe únicamente a Zifar como individuo, y no a su familia. Además, las numerosas citas textuales al respecto nos obligan, por su recurrencia, a considerar que la muerte de los caballos en el libro es un motivo central para el argumento del *Zifar*. No es algo que se mencione de pasada, sino un recurso literario presente a lo largo de toda la obra.¹⁰ De todas las

¹⁰ Se menciona al menos ocho veces: “Mas a tan grant desauentura era la suya que nunca la duraua cauallo nin otra bestia ninguna de dies dias arriba, que se le non muriese, e avnque la dexase o la diese ante de los dies dias” (75); “E acabo de los diez dias, entrando en el onzeno de la mañana ... muriosele al cauallero el palafre” (98); “Era ya contra la tarde e compliese los dies dias que ouiera ganado el cauallo ... e ellos estando asy fablando, dexose el cauallo caer muerto en tierra ... ‘Que es esto?’ dixo el señor de la hueste. ‘Lo que suele ser siempre en mi’, dixo el Cauallero Zifar, ‘ca tal ventura me quiso Dios dar que nunca de dies dias arriba me dura cauallo nin bestia’” (133); “e el cauallo quel diera el señor de la hueste moriosele a cabo de dies dias, e non tenia cauallo en que yr” (134); “E quando se cumplieron los dies dias despues que salieron de Galapia, moriosele el cauallo quel diera la señora de la villa, de guisa que ouo de andar bien tres dias de pie” (135); “‘Porque es mi ventura que non duran mas de dies dias las bestias’. E ellos estando en este departimiento cayo el cauallo muerto en tierra” (151-52); “e que luego que y fuera llegado le dixera que se auia de murir el su cauallo, e que le non duraua ninguna bestia mas de dies dias e que se cumplieron ayer, e que non podria mas veuir el su cauallo; e luego que cayera en tierra muerto”

maneras, a pesar de la recurrencia de este motivo, en ninguna cita se explica la razón por la que a Zifar –y únicamente a él– se le mueren las monturas cada diez días. La conexión entre la muerte de los caballos y el tatarabuelo del protagonista es, de momento, mera conjetura, pero si ninguna de las teorías anteriormente expuestas parece hacer justicia a la inexplicable desgracia del caballero, ¿cuál es la razón por la que a Zifar se le mueren los caballos? La respuesta debe buscarse en la relación que el caballo guarda con los conceptos de “linaje”, “nobleza” y “virtud”, en la simbología que viene asociada al animal desde tiempos clásicos, en los distintos tratados nobiliarios de la época y, en definitiva, en la discusión sobre cuál es la verdadera nobleza, si la que otorga el linaje o la que se obtiene por virtud.

El caballo y el linaje de los nobles

Explicar la conexión vital que se establece entre la figura del caballo y el ejercicio de la caballería andante no es tarea difícil; la misma etimología de *caballero* sirve como prueba de la estrecha relación que guardan el uno con el otro. El *Diccionario de Autoridades* (1729) especifica que ésta “viene de andar a caballo”, y son numerosos los críticos que han apuntado la importancia de este animal para el estamento de la nobleza. Así, de acuerdo con Maurice Keen, sólo puede ser caballero aquel aristócrata o noble que, en caso de necesidad, sea capaz de equiparse “with a war horse and the arms of a heavy cavalryman” (1), y a propósito del *Zifar* ya afirmaba Nelson que “in medieval times the fame of a knight’s horse and sword were inseparable from the knight himself” (xii). Esta relación, además, viene perfectamente explicitada en los códigos legales de la Edad Media, como así lo demuestra la extraordinaria atención que las *Siete partidas* prestan a la figura del caballero y su caballo.¹¹ En ellas se afirma que la pérdida del caballo

(152); “Cauallero desauenturado, perdiste tu cauallo e non muestres y pesar?’ ‘Non lo perdy yo’, dixo el cauallero, ‘porque non era mio; ca lo tenia en acomienda fasta dies dias e non mas ... ca aquel lo mato cuyo era e auia poder de lo fazer’ (154). Todas las citas del *Zifar* están sacadas de la edición de González.

¹¹ Los códigos legales anteriores a las *Partidas*, que no analizo aquí, también recogen esta relación, aunque de manera mucho más escueta que el texto alfonsí. Como ejemplo, en *Els usatges de Barcelona*, documento del siglo XII, ya se explicitaba que la pérdida del caballo y las armas era razón suficiente para perder el rango de caballero (Kagay 66). Hay que tener en cuenta la afirmación de Rodríguez-Velasco, quien advierte que “aunque no lo parezca, las *Siete partidas* no fue el modelo ni el patrón del tratado caballeresco en la Edad Media” (*El debate* 132).

puede suponer la pérdida de la “honrra de la caualleria” en sí (*Partida II. Título XXI. Ley XXV*), estableciendo una relación intrínseca entre amo y caballo, y describiendo a este último como el elemento esencial para el ejercicio de la caballería andante:

entre todas aquellas cosas de que ellos [los caballeros] han de ser sabidores esta es la mas señalada cosa en conoscer el cauallo. Ca por ser el cauallo grande, e fermoso, si fuesse de malas costumbres: e el cauallero non fuesse sabidor para conoscer esto, auenir le yan ende dos males: Lo vno q<ue> perderia quanto por el diesse. E lo al, que podria por el caer, en peligro de muerte, o de ocasion. (*Partida II. Título XXI. Ley X*)

Como no podía ser de otra manera, la estrecha vinculación legal entre caballero y caballo encontró también su lugar en los textos de ficción, o como afirma Jesús Rodríguez-Velasco, “el espíritu caballeresco ... estaba realmente muy viciado de literatura y de espectáculo” (*El debate* 149). Aparte del *Zifar*, son numerosos los ejemplos dentro de la literatura medieval que atestiguan esta relación. El ensayo de Murray Potter, “The Horse as an Epic Character”, es un excelente punto de partida para advertir cómo en ocasiones el protagonismo del caballo en los textos históricos y ficticios (a menudo entremezclados) llega a alcanzar al del caballero, cómo las bestias igualan a sus amos en nobleza, y cómo, en definitiva, la vida del caballo y la del caballero es una misma. En el caso del *Zifar*, la conexión entre el caballero y sus caballos tampoco ha pasado inadvertida a la crítica. Para Nelson, como ya hemos visto, la fama del caballero va pareja a la de sus armas y caballo; Diz opina que la muerte de las monturas de Zifar es una desgracia “que le afecta precisamente en el aspecto más vital de su oficio” (9); y Contreras ha señalado con acierto que “la carencia de montura para un caballero es sin duda un hecho lamentable, ya que supone el perder aquello que es consustancial y necesario para él: el caballo, con todo lo que ello le puede acarrear” (“La muerte” 262). La crítica coincide, pues, en que los caballos –incluidas las desafortunadas monturas de Zifar– son parte intrínseca y fundamental del ejercicio de la caballería.

Un motivo menos evidente que la asociación entre el caballero y su caballo es la identificación del caballo con la honra y el linaje. La tradición literaria de este motivo, no obstante, es tan larga y compleja como la anterior, remontándose también a tiempos clásicos y perpetuándose durante toda la Edad Media y el Siglo de Oro. Si la *Eneida* de Virgilio se detenía a describir al “noble Rebo” (*Rhaebe*) y al “noble Etón”

(*insignibus Aethon*) como caballos dignos de la honra de sus amos,¹² para Platón el alma del hombre está representada alegóricamente por un carro tirado por caballos, afirmando además que “los caballos y aurigas de los dioses son todos *buenos y de excelente linaje*” (*Fedro* 246, énfasis mío). Para Platón, “si el caballero representa el principio espiritual de la personalidad entregada a diversas pruebas, el caballo da forma al que ‘porta el principio’, es decir, a la fuerza vital que ha sido dominada” (Carter Scott 116), con lo que se establece una equiparación entre ambas figuras, que componen un todo.

De nuevo, el derecho medieval castellano se hizo eco de un motivo ampliamente representado en la literatura. El caballo no es un animal cualquiera, al menos no las monturas de los caballeros andantes. Para Ramón Llull se trataba de la “plus noble bístia”.¹³ Las *Partidas* inciden en la “nobleza” y “honra” del animal, afirmando que “los q<ue> anda<n> a cauallō, van mas ho<n>rradamente q<ue> en otra bestia” (*Partida II. Título XXI. Ley I*), y reconocen la deuda clásica de este motivo. Los caballeros deben montar siempre a caballo, “e esto fiziero<n> [los sabios antiguos], porq(ue) va<n> en ellos mas ho<n>rrados” (*Partida II. Título XXI. Ley XVII*). La identificación del caballo como animal noble –y su asociación con el linaje– es tan evidente en las *Partidas* que incluso se llega a afirmar que los caballeros debían comprobar que sus monturas vinieran “de buen linaje. Ca esta es la animalia del mundo que mas responde a su natura” (*Partida II. Título XXI. Ley XII*). Rodríguez-Velasco llama la atención sobre los numerosos “tratados de hipatría” y libros de albeitería que se difunden desde el siglo XIV, prestando atención al hecho de que los caballos “se conciben desde el principio como un instrumento caballeresco ... y a la especial intimidad, valga la expresión, que existe o debe existir entre el caballo de guerra y el guerrero, noble por añadidura, que lo monta” (*El debate* 90). Los términos “nobleza”, “linaje”, “honra” y “natura”, términos todos tan recurridos en el *Zifar*, adquieren un extraño matiz cuando se relacionan con la figura del caballo. Teniendo en cuenta la relación intrínseca entre caballero y caballo, y admitiendo que este último se identifica con la “honra” y la “nobleza”, la muerte de los caballos en el *Zifar* no puede sino indicar la pérdida del linaje por parte del caballero. Esta desgracia tiene además mucho que ver con la discusión que se plantea en el libro respecto a la “nobleza por virtud” y la “nobleza por linaje” y, por último, con el árbol genealógico de Zifar.

¹² *Eneida*, Libro X, p. 879-81, y Libro XI, p. 889 respectivamente.

¹³ Véase Rodríguez-Velasco, *El debate* 60, n.88.

Por estas razones analizamos aquí el *Zifar* como una más de las obras medievales castellanas que contienen (o conforman) lo que Rodríguez-Velasco ha denominado *fábula caballeresca*, y que resume en los siguientes términos:

En las novelas caballerescas a partir del siglo XII, la nobleza y el desarrollo de una actividad política objetiva ya no son propiedad exclusiva de los *linajes*. Es necesario, a toda costa, que el hombre, el caballero, pueda demostrar que sus actos individuales le capacitan para anular la historia que le precede [y que] propone de manera clara ... que el caballero, para poder demostrar su individualidad, debe ser retirado completamente del linaje al que pertenece, tanto física como históricamente. (“Teoría” 347-48)

El *Zifar*, el *Amadís de Gaula*, *Lancelot du Lac* o *Perceval* serían ejemplos de lo que Rodríguez-Velasco considera libros que proponen la idea de la renovación de la nobleza. Esto debe hacerse cuidadosamente, ya que como advierte el mismo autor, no hay una relación obvia y directa entre nobleza y caballería (“El discurso” 34). De ahí que existiera la posibilidad, más adelante, de incorporar la virtud al discurso caballeresco. Hay que distinguir, pues, entre una alta nobleza a la que se considera *nobleza teologal*, configurándose como un grupo cerrado, y otra nobleza caballeresca, considerada como *nobleza política o civil*:

Con diversas posiciones y grados de aceptación, novelas caballerescas como las de Chrétien de Troyes en Francia, poemas occitanos de Falquet de Romans y otros trovadores, las *novas* de Raimon Vidal de Besalú en el reino de Aragón, u obras poético-exegéticas, como *Il Convivio* de Dante, han ido frecuentando la idea de que existe una ética política que permite el acceso de un hombre a la nobleza, o que para que exista la nobleza no es sólo preciso pertenecer a un linaje, sino renovarlo constantemente (generacionalmente, sobre todo) mediante un acto de virtud que, en la mayor parte de los casos, es un acto caballeresco ... los textos no nos permiten observar una clara ruptura de la nobleza con los linajes nobles ... sino que siempre nos remiten a un estado de olvido de la nobleza, que la virtud caballeresca puede renovar” (Rodríguez-Velasco, “El discurso” 35).

Está claro que el *Zifar* pertenece a este grupo de textos en cuanto al apartamiento de su linaje, a la renovación generacional que debe

realizar mediante actos virtuosos, y en cuanto atendemos al hecho de que en este libro no hay tampoco una clara ruptura de la nobleza con los linajes nobles, sino más bien un estado de olvido que el caballero recupera (o renueva) mediante la virtud.

La virtud y las generaciones de Zifar

Toda época de ilustración, de acuerdo con Ernst Robert Curtius, llega a reconocer “que la cuna noble no es, por sí sola, garantía de un espíritu noble; que la nobleza consiste esencialmente en la posesión de riquezas, pero que hay una nobleza espiritual del hombre que nada tiene que ver con su nacimiento” (259). La discusión sobre la *verdadera nobleza* viene nuevamente de lejos, remontándose a los clásicos.¹⁴ En especial, no obstante, “los siglos XIII y XIV dieron nueva vida a un lugar común que llevaba ya más de mil quinientos años de existencia” (Curtius 260). Éste parece ser el caso del *Zifar*, en cuyos capítulos se plantea abiertamente la distinción entre la “nobleza por linaje” y la “nobleza por virtud”, siendo éste además uno de los pocos puntos en los que la crítica del *Zifar* sí se ha puesto de acuerdo.¹⁵ La práctica totalidad de la crítica destaca la preocupación de su autor por la naturaleza de la “verdadera nobleza”, aunque otra cosa sea ponerse de acuerdo sobre si el autor favorece la primera o la última de estas posturas. Pasaje clave para tratar este asunto es la conversación que mantienen Garfín y el conde hacia la mitad del libro, que en mi opinión es sólo uno más de los múltiples ejemplos que se podrían citar:

¹⁴ De acuerdo con Rodríguez-Velasco, “desde 1250 las leyes están gestando una caballería” (*El debate* 120), aunque la ideología caballeresca sólo comience a difundirse historiográficamente a partir del reinado de Alfonso XI. En un principio hay que volver a la equivalencia entre caballero y caballo, y a la emergencia de una idea según la cual la caballería medieval es legítima heredera de la caballería romana, es decir, en palabras de Rodríguez-Velasco, “que el *miles* es, en realidad *equus*” (*El debate* 380). Cuando la expansión de los ideales caballerescos provocó que “muchos que eran llamados *hombres de caballo* empezaron a querer llamarse caballeros, y también a reivindicar la nobleza que de ello se derivaba” (*El debate* 283) es cuando tienen cabida las tesis de que la “virtud” es una argumento tan importante como el linaje para el establecimiento de la nobleza.

¹⁵ Como ejemplos de esta discusión en la Antigüedad Clásica, Curtius cita máximas de Anaxímenes, Séneca, Juvenal o Boecio, aunque Cicerón, Plutarco, Epicteto o San Gregorio Magno se podrían añadir perfectamente a la lista. En la Edad Media, de nuevo según Curtius, el tópico es muy frecuente, apareciendo entre otros en Mateo de Vendôme, Ricardo de Venosa, Guido Guinizelli, o el *Roman de la rose* (260).

“E por vos ser cauallero”, dixo el conde, “¿eterniades por aguisado que fuese vuestro preso? ca çiertas muchos son caualleros que lo non son por linaje, mas por sus buenas costumbres, e por seruicio que fazen a sus señores”. (220)

De acuerdo con el autor del *Zifar*, pues, existirían dos tipos de caballeros: los que vienen de un linaje noble, y los que llegan a tal condición gracias a sus “buenas costumbres”. En la Península Ibérica el tópico se encuentra en obras como el *Cantar de Mio Cid* o los *Proverbios morales*, por citar sólo dos ejemplos, y se extiende e intensifica en la literatura del Siglo de Oro.¹⁶ Es en el *Zifar*, sin embargo, donde la distinción se encuentra de manera más detallada, aunque aquí la discusión sobre el origen de la nobleza casi siempre ha llevado hacia una lectura del texto como apología de la movilidad social. Este punto, argumentado por González en su edición, no ha encontrado el favor de la crítica, aunque para el caso que nos ocupa la movilidad social de Zifar poco importa.¹⁷ De lo que se trata es de demostrar que, en definitiva, la inexplicable pérdida de sus caballos es un recurso literario que simboliza la pérdida del estado noble que otorga el linaje.

En el *Zifar*, la muerte de los caballos (= linaje) se señala únicamente en la persona del caballero, y no en ninguno de sus antepasados, con

¹⁶ Nos referimos al episodio del león en el *Cantar de Mio Cid*, donde se ensalza la “nobleza virtuosa” del Cid por encima de la de los infantes de Carrión. En los *Proverbios morales* de Sem Tob el tópico viene siempre asociado a la religión (“El bien fecho non teme que lo furten ladrones / ... / por él será onrado el linaj que fincare; / cuando fuere acabado lo que d’él eredare” (169), y como ejemplo representativo de la literatura del Siglo de Oro, véase la cita de Cervantes en *Don Quijote*, que sigue dándole vueltas al tema: “la verdadera nobleza consiste en la virtud” (I: XXXVI).

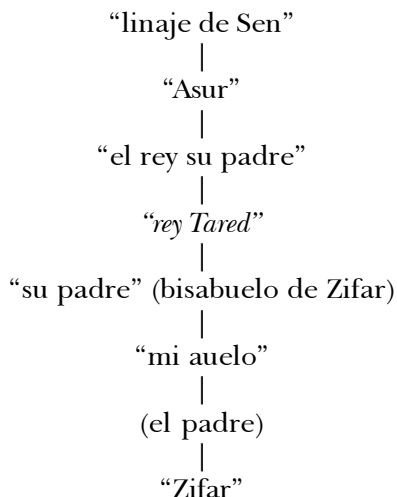
¹⁷ El debate es, no obstante, apasionante. Por resumir estas opiniones, la lectura de González se opone a casi todas las demás. En su edición insiste constantemente en la “ley de la movilidad social varias veces enunciada en la obra” (220, n.311), mientras que para González Muela “la clase social condiciona al hombre, y ‘lo que la natura niega, ninguno lo debe cometer’” (*Libro del caballero Zifar* 16). Para Rodríguez-Velasco, “la estructura social dibujada en las páginas del *Libro del cavallero Zifar* es muy rigurosa. La idea de una *movilidad social*, argüida por varios críticos, es, a mi modo de ver, un fantasma que hace perder de vista una parte importante de los sistemas ideológicos de esta obra” (“*El libro*” 167). La figura del Ribaldo en el *Zifar* –personaje problemático donde los haya– tiene mucho que decir en esta discusión, y a él se refieren varias de estas citas. Un personaje de clase social baja, presentado de manera negativa por Zifar (que se ve increpado por sus preguntas), el ermitaño y el pescador, acaba convirtiéndose en caballero gracias a su perseverancia y buenas obras. Como contraposición a las opiniones de González Muela, Rodríguez-Velasco o Contreras, véase Wagner, quien afirma que “there is running through [the *Zifar*], in the personality of the Ribaldo, a thread which binds its parts in a sort of unity. The character of the Ribaldo is more consistently drawn than that of either Cifar or Roboan” (58).

lo que él es el primer miembro de la familia que se ve privado de monturas. En este dato se apoya parcialmente la infundada teoría de la “maldición familiar”, que no obstante intuye aquí algo que sí es cierto: La muerte de los caballos está intrínsecamente relacionada con el árbol genealógico del caballero. Ya hemos comentado cómo uno de los párrafos clave del libro es aquel en el que Zifar relata a Grima cómo, siendo niño, su abuelo le explicó los desgraciados acontecimientos que llevaron a la pérdida de su linaje:

yo seyendo moço pequeño en casa de mi auuelo, oy dezir que oyerá a su padre que venia de linaje de reys; e yo commo atreuido pregunte que commo se perdiera aquel linaje, e dixome que por maldad e por malas obras de vn rey del su linaje que fuera despuesto ... “E sy nos de tan grant logar venimos”, dixé, “commo fincamos pobres?” Respondio mi auuelo e dixo que por maldat de aquel rey onde descendimos, ca por la su maldat nos abaxaron asy commo tu vees. (92-93)

Basándonos en este pasaje parece muy acertada la observación de Diz de que “no hay evidencia textual que atestigüe la existencia de las varias conexiones entre el reino perdido por Tarid, la muerte de los caballos, la existencia de una maldición y la conciencia que Cifar pueda tener de ella” (5). De las palabras del abuelo de Zifar se deduce únicamente que la pérdida del linaje familiar es resultado directo de la maldad de uno de sus miembros, y en palabras de Riquer, éste sólo se podrá recobrar cuando en la familia haya un caballero “que supere en bondad la maldad del antepasado” (330). Los términos “linaje”, “bondad” y “maldad” sugieren una conexión intrínseca entre el linaje y la virtud. Mientras que el rey Tarid pierde el reino por sus malas obras, Zifar lo recupera por sus actos virtuosos. En mi opinión, no obstante, la trascendencia del linaje en el *Zifar* va mucho más allá de la relación entre sus miembros. Es, en definitiva, la explicación a la pregunta de por qué las monturas de Zifar mueren cada diez días. Analizando el árbol genealógico del caballero¹⁸ vemos que desde Tarid hasta Zifar han pasado exactamente tres generaciones (Zifar es la cuarta generación):

¹⁸ Elaborado por Contreras (“El caballero Zifar” 156).



El derecho medieval castellano es muy claro respecto a la sucesión de la nobleza. Las *Partidas* establecen que “fijos dalgo deuen ser escogidos que ve<n>ga<n> de derecho linaje, de padre e de abuelo, fasta en el quarto grado aque llama<n> bisabuelos. E eso touiero<n> por bien los antiguos, por que de aquel tiempo adela<n>te, no se pueden acordar los omes” (*Partida II. Título XXI. Ley II*). Para que no haya dudas al respecto, la edición de las *Partidas* preparada por el licenciado Gregorio López explica en glosa que el “derecho linaje” debe llegar “*fasta en el quarto grado exclusiue*” con lo que la nobleza no se transmitiría desde los tatarabuelos. Por entresacar otro ejemplo más, también Ferrán Mexía en su *Nobiliario vero* se hace eco de la importancia de llegar hasta la cuarta generación para demostrar la nobleza de un individuo, aunque la lista de citas al respecto es interminable:¹⁹

¹⁹ Las *Partidas* recogen, por otra parte, una norma existente ya desde el Imperio romano, donde para que alguien fuera noble debía de haber estado sujeto únicamente a la autoridad de sus familiares. La “nobleza” (pertenencia al senado) de la familia debía extenderse, como mínimo, hasta la tercera generación anterior. La ley posee, además, resonancias bíblicas. Cf. Éxodo 20:5: “no te inclinarás a ellas, ni las honrarás, porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen”. Su aplicación en el derecho medieval es incuestionable. Anna T. Sheedy explica que “the common law and the gloss did not extend nobility by birth beyond great-grandsons” (125). Es sabido que en las colonias españolas del Nuevo Mundo debía acreditarse la nobleza mediante la presentación de un árbol genealógico que probara la ausencia de “malas razas” en al menos tres generaciones. Para esto, cf. Carmen Bernardy

Todo onbre noble, generoso o fijo dalgo, deue saber fazer rrelación de qué linaje donde desciende al menos fasta su quarto abuelo. E el que esto no sabe, es de rreprouar e tachar como aquel que no sabe dar rrazón de quién es. (Lib. II, concl. III, punto X)²⁰

La particularidad del caballero Zifar respecto a sus antepasados se hace evidente al considerar que Zifar es la cuarta generación respecto a Tarid. En otras palabras, tanto su bisabuelo, su abuelo y su padre siguen manteniendo el estado de “noble” (aunque ya no sean reyes) ya que el derecho así se lo garantiza, mientras que el caballero Zifar es el primero en su árbol genealógico a quien no le corresponde esa dignidad. La muerte de los caballos, que no afecta a ninguno de los anteriores, simbolizaría pues la pérdida definitiva de la nobleza, que ya no le otorga el linaje, viéndose obligado a recuperarla por la única alternativa posible, la virtud.

Si se desea profundizar en el problema resultan esenciales los escritos legales de Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), autor del primer tratado sobre heráldica (*Tractatus de insigniis et armis*) y sin duda uno de los juristas más importantes de la Edad Media. A pesar de que el autor del *Zifar* no pudo conocer los escritos de Bartolo, que escribió todas sus obras en la primera mitad del siglo XIV, las ideas recogidas en sus libros son una reinterpretación de postulados anteriores y de leyes heredadas del derecho romano. La misma distinción entre los tipos de nobleza que recogen las *Partidas*, por ejemplo, vendrá indicada más adelante en Bartolo, a quien Rodríguez Velasco no duda en calificar como “el peor enemigo de la nobleza de linaje” (*El debate* 289). En clara correspondencia con el texto alfonsí, que estipula que “assi como el linaje non se puede conprar, otrosi la honra, que viene por nobleza, non la puede la persona auer, si ella non fuere a tal, que la merezca por linaje, o por seso, o por bondad que aya en si” (*Partida II. Título XXI. Ley XII*), para Bartolo la nobleza (política) se obtendría también por estas tres vías: por linaje, por saber, o por bondad de costumbres.

La influencia de este autor en los tratados nobiliarios medievales de toda Europa es enorme,²¹ y su popularidad fue tan inmensa que, en

Serge Gruzinsky, “en la Península Ibérica un hidalgo había de remontarse a la tercera generación ascendente para demostrar su condición de noble” (45).

²⁰ Citado en Rodríguez-Velasco, *El debate* 303.

²¹ Entre otros el *Espejo de verdadera nobleza* (1441) de Diego de Valera. Aclara Rodríguez-Velasco que “la obra ingente de Bartolo de Sassoferrato fue prácticamente ignorada en lengua castellana, excepción hecha del famoso *De insigniis* traducido para Pero Núñez de Toledo y copiada rápidamente para Santillana” (*El debate* 113).

España como mínimo, los libros de leyes eran conocidos popularmente como “bártulos”. Según Rodríguez-Velasco, “si hay que prestar tanta atención (y más) a Bartolo es porque se convirtió en el centro de gravedad de todo el discurso sobre la nobleza y la caballería” (“El discurso” 37), siendo sus obras un epítome del pensamiento medieval al respecto, sobre todo su *Tractatus de dignitatibus seu de nobilitate*.²² Marion Schnerb-Lièvre y Gérard Giordanengo han apuntado con acierto que en época de Bartolo “la notion et la définition de la noblesse sont aux mains des moralistes qui continuent un courant déjà fécond dans l’Antiquité: le débat sur la noblesse et la vertu” (192), con lo que sus obras serían un fiel depósito de tradiciones anteriores. Su *Tractatus de dignitatibus*, por ejemplo, debe mucho de su concepción de la nobleza al derecho romano, pero también a las ideas de Dante Alighieri, un autor que –como el del *Zifar*– escribe en esa franja de tiempo que de acuerdo con Curtius da “nueva vida” a la discusión sobre la verdadera nobleza.²³

Para el caso que nos ocupa, de las distintas reinterpretaciones de Bartolo en la Península Ibérica destacaremos únicamente la contenida en la *Cadira de onor* de Juan Rodríguez del Padrón, obra utilísima para analizar la relación que la legislación sobre la nobleza y el linaje guarda con el extraño motivo literario del *Zifar*. En principio la *Cadira* pretende difundir las ideas de la nobleza de acuerdo con Bartolo, pero según apunta Rodríguez-Velasco “pronto se advierte que el autor-traductor tiene dudas más que serias sobre las ideas que está vertiendo, así que sus comentarios se van mostrando en contra de puntos esenciales de la argumentación bartolina” (“El discurso” 49). Rodríguez del Padrón se asombra, por ejemplo, de que el jurista italiano se atreva a contradecir a “los maestros de los vocablos”. Para Bartolo “nobleza con virtud es más que sola nobleza”, mientras que para la tradición clásica, con la que Rodríguez del Padrón parece estar de acuerdo, sólo sería noble y generoso “aquel cuyo nombre e linage es noble” (261). De manera más importante, sin embargo, la *Cadira* ejemplifica la aplicación de la ley al linaje en una anécdota que, a pesar de su extensión, es digna de recordar:

²² El original latino está transcrito en Marion Schnerb-Lièvre y Gérard Giordanengo (214-30).

²³ Dante abre el cuarto libro del *Convivio* con un poema titulado *Le dolce rime d’amor* o, más oportunamente, *Contra gli errante*. Aquí el autor expresa su intención de servir a su dama –la Filosofía– corrigiendo a aquellos que están equivocados respecto a la naturaleza de la verdadera nobleza, un error, en definitiva, que ha causado que los corazones de los hombres se alejen de ella. De acuerdo con el propio Bartolo, para Dante existiría nobleza siempre y cuando haya en el hombre una conducta virtuosa, aunque no por ello equipara la una a la otra. Bartolo discute esta cuestión en su comentario a la ley *Si ut proponis* (Sheedy 116).

Un conde, marqués o duque, ovo de un fijo nietos, e de los nietos, visnietos; e de los visnietos uno subçedió en el ducado. En aqueste caso, todos juntamente, sin ofensa de los nobles, commo luego diré, se pueden salvar, por quanto la nobleza de la dignidat, es a saber, el nonbre e previllejo de conde, marqués o duque, a los visnietos, segund dispusiçión de los humanos derechos non se puede estender, salvo a aquel todo solo que subçedió en la dignidat. *La primera, quel linaje no da la nobleza*, se salva en quanto el visnieto non subçedió en la nobleza del padre, es a saber, en la dignidat; e *la segunda, que la nobleza non passa de la terçera generaçión*, non menos se salva en quanto a los visnietos que no subçedieron en la dignidat, non se puede estender. Asi mesmo *la terçera, que es más noble el que nueva mente fue fecho por el príncipe*, que no es aquel que de antiguo e noble linaje desçiende, se salva en quanto el nuevo duque, marqués o conde, es más noble del su visnieto que non subçedió en la dignidat. (281, énfasis mío)

Las tres conclusiones aducidas en el texto serían, pues, obra de Bartolo. César Hernández comenta en su edición de la *Cadira* que el autor no coincide en absoluto con el jurista italiano; “sus ideas son bastante tradicionales y nada innovadoras [ya que para este autor] la virtud por sí sola nunca es nobleza” (105), pero la historia del “conde, marqués o duque” tiene implicaciones importantes para el *Zifar*. De acuerdo con Bartolo –y siempre bajo la interpretación de Rodríguez del Padrón– existirían tres proposiciones claves a la hora de considerar el linaje, la nobleza y la virtud:

- 1) El linaje no da la nobleza (lo que no acepta Rodríguez del Padrón).
- 2) La nobleza *sin dignidad* no se extiende a la cuarta generación.
- 3) Es más alto el grado de nobleza del nuevo noble que el que procede de antigua estirpe. (105)

Estas tres consideraciones parecen aplicarse una por una al caso del caballero Zifar. Si se acepta la identificación que establecemos aquí entre el “caballero con caballo” y el “caballero por linaje” (en oposición al “caballero por virtud”), la razón por la que se le mueren los caballos a Zifar está de nuevo explicitada en este pasaje. El linaje de Zifar no le otorga la nobleza (= los caballos se mueren), y el héroe se ve forzado a renovarla por medio de su *virtud* y de sus *buenas obras*. El linaje del rey Tarid no pasa a la cuarta generación (Zifar) siendo ésta la razón por la

que los caballos mueren. Aunque los antepasados de Zifar después de Tarid ya no sean reyes, siguen siendo nobles porque la ley así lo reconoce. Zifar, no obstante, se ve forzado a ganar la nobleza de nuevo mediante sus buenas obras, como así lo hace, alcanzando más prestigio que ninguno de sus antepasados, lo que nos lleva directamente al tercer punto: Es más alto el grado de nobleza del nuevo noble que el que procede de antigua estirpe. En definitiva, la *Cadira* recoge una visión de la fábula caballeresca que “en la pluma de Bartolo [se torna] en un efecto legal” (Rodríguez-Velasco “Teoría” 355), pero la esencia de la *fábula caballeresca* se encontraría en el corazón mismo del texto (ficticio) del *Zifar*. Lo que Bartolo propone sería, en palabras de Rodríguez-Velasco:

la realización legal y jurídica (o sea, pragmática) de la fábula caballeresca: un hombre que ha efectuado un acto de virtud puede anular completamente su historia precedente, y aunque no puede ser declarado teologalmente noble (porque esa categoría está cerrada desde el principio del principio de los tiempos), sí puede ser considerado noble por sus congéneres y, lo que es más importante, puede ser *creado* noble por parte del príncipe, es decir, de aquel que ostenta legítima y centralmente el ejercicio del poder. (“Teoría” 356)

Podríamos afirmar, pues, que la discusión entre la “nobleza por linaje” y “nobleza por virtud” es uno de los elementos más importantes en la trama narrativa del *Zifar*, aunque en este caso nos atrevemos a afirmar que el autor favorece claramente la “nobleza de acto (virtud)” sobre la que otorga el linaje. Esto explica, además, la obsesión del autor por las *características* y los *actos* de cada hombre, y no por el linaje al que pertenecen. El linaje del rey Tarid se pierde por sus malas obras, mientras que el Ribaldo asciende de clase social por sus buenas acciones. Lo que importa aquí no es la sangre, sino la disposición. De ahí también la obsesión del autor por los hombres de “buen seso” –expresión repetida hasta la saciedad–, la extraña inclusión de *exempla* a través de un libro de caballerías, los capítulos dedicados a los castigos del rey de Mentón, y como culminación del “linaje virtuoso” de Zifar, el bautismo de éste como “caballero de Dios”.²⁴ Según la teoría que postulamos en

²⁴ También Amadís de Gaula se consideraba principalmente “caballero de Dios”: “Yo no me puedo despedir de vasallo, pues que lo nunca fue vuestro, ni de otro ninguno sino de Dios” (724). De acuerdo con Keen, en la Edad Media el cruzado pasó a ser el único caballero de verdad (5), pues no existía mejor señor a quien servir que Dios. El caballero pues, sirve con sus buenas obras.

este artículo, la muerte de los caballos en el *Zifar* se explicaría por el mero hecho de que el linaje “sin dignidad” no se extiende más allá de la tercera generación. Aprovechando la simbología asociada a los caballos, el autor del *Zifar* quiso señalar con la muerte de las monturas la pérdida de la nobleza que se deriva del linaje, obligando al caballero, en definitiva, a recuperar su *grant logar* a través de la virtud.

Obras citadas

- Alfonso X. *Las siete partidas del sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez del Consejo de Indias de su Magestad*. Salamanca: Andrea de Portonaris, 1555. Reimpresión, Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1985.
- Baranda, Nieves. *Crónica del rey Guillermo de Inglaterra: Hagiografía, política y aventura medievales entre Francia y España*. Madrid: Iberoamericana, 1997.
- Bernand, Carmen, y Serge Gruzinsky. *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes, 1550-1640*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Biblia. *Versión Reina-Valera 1995*. Eds. Casiodoro de Reina [ca. 1520-1594] y Cipriano de Valera [1532?-1625]. Nueva York: Sociedad Bíblica Americana, 1995.
- Burke, James F. *History and Vision: The Figural Structure of the Libro del cavallero Zifar*. London: Tamesis, 1972.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. Barcelona: Crítica, 1998.
- Contreras Martín, Antonio M. “El caballero Zifar en busca del linaje”. *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. 2 vols. Eds. Aires A. Nascimento y Cristina Albeida Ribeiro. Lisboa: Cosmos, 1993. 2: 155-59.
- . “La muerte de los caballos en el *Libro del caballero Zifar*”. *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. 2 vols. Ed. María Isabel Toro. Salamanca: Biblioteca Española del Siglo XV, 1994. 1: 261-68.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y edad media latina*. Trad. Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Diz, Marta Ana. “El motivo de la partida del caballero en el *Cifar*”. *Romance Quarterly* 28.1 (1981): 3-11.

- Kagay, Donald J. *The Usatges of Barcelona: The Fundamental Law of Catalonia*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1995.
- Keen, Maurice. *Chivalry*. New Haven: Yale UP, 1984.
- Knust, Edward. *Dos obras didácticas y dos leyendas*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos de España, 1878.
- Libro del caballero Zifar*. Ed. Joaquín González Muela. Madrid: Castalia, 1982.
- Libro del caballero Zifar*. Ed. Cristina González. Madrid: Cátedra, 2001.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La idea de la fama en la edad media castellana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Nelson, Charles L. *The Book of the Knight Zifar*. Lexington: Kentucky UP, 1983.
- Platón. *El Fedón, el Fedro*. Ed. Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 1995.
- Potter, Murray A. "The Horse as an Epic Character". *Four Essays*. Cambridge: Harvard UP, 1917. 109-39.
- Riquer, Martín de. "Estudio sobre *El cavallero Zifar*". *El libro del cavallero Zifar*. 2 vols. Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1951. 2: 327-41.
- Rodríguez del Padrón, Juan. *Obras completas*. Ed. César Hernández Alonso. Madrid: Nacional, 1982.
- Rodríguez Velasco, Jesús D. *El debate sobre la caballería en el siglo XV: La tratadística castellana en su marco europeo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996.
- . "El libro del cavallero Zifar en la edad de la virtud". *La corónica* 27.3 (1999): 167-86.
- . "El discurso de la caballería". *L'univers de la chevalerie en Castille: Fin du Moyen Âge – début des temps modernes*. Ed. Jean-Pierre Sánchez. Paris: Éditions du Temps, 2000. 31-53.
- . "Teoría de la fábula caballescra". *Libros de caballerías (de "Amadís" al "Quijote"): poética, lectura, representación e identidad*. Ed. M. Sánchez. Salamanca: SEMYR, 2001. 343-58.
- Ruiz de Conde, Justina. *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*. Madrid: Aguilar, 1948.
- Sem Tob de Carrión. *Proverbios morales*. Eds. Paloma Díaz Más y Carlos Mota. Madrid: Cátedra, 1998.
- Schnerb-Lièvre, Marion; y Gérard Giordanengo. "Le Songe du vergier et le traité des dignités de Bartole, source des chapitres sur la noblesse". *Romania* 110 (1989): 181-232.
- Scott, Carter. *El Santo Grial*. Madrid: Edimat, 1998.
- Sheedy, Anna T. *Bartolus on Social Conditions in the Fourteenth Century*. New York: Ams, 1967.

- Stefano, Luciana de. "El caballero Zifar: Novela didáctico-moral". *Thesaurus* 27.2 (1972): 173-260.
- Virgilio Maro, Publio. *Obras completas*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Wagner, Charles Philip. "The Sources of *El cavallero Cifar*". *Revue Hispanique* 10 (1903): 5-104.
- Walker, Roger M. *Tradition and Technique in El libro del cavallero Zifar*. London: Tamesis, 1974.