

Política de la riqueza en el *Libro del cavallero Zifar*

Politics of wealth in the *Libro del cavallero Zifar*

Rafael Rodríguez Victoria

(Universidad Nacional Autónoma de México)

RESUMEN

En este artículo se analizan los juicios y valoraciones expresados en torno a la obtención y el uso de la riqueza en el *Libro del cavallero Zifar*, así como las representaciones de la fortuna material dentro de las historias, las sentencias y los *exempla* del texto; asimismo, se intenta destacar la influencia que estos elementos tendrían en las prácticas, hábitos individuales y sociales de los escuchantes o lectores. Tanto juicios como representaciones pueden considerarse una política de la riqueza. El enfoque de este análisis pretende resaltar la relevancia de la riqueza material en esta obra, ya que el devenir de la historia principal está impulsado por el deseo de Zifar de recuperar el esplendor perdido de su linaje. El encumbramiento del personaje y su familia dependen directamente de la posesión de fortuna material, como ocurre normalmente en una sociedad estamental como la que se representa en el libro.

PALABRAS CLAVE

Libro del cavallero Zifar, política de la riqueza, economía, Castilla siglo XIV.

ABSTRACT

This article analyses the judgments and evaluations that make up the knowledge about the obtaining and use of wealth, as well as the representation of material fortune within the stories, sentences and *exempla* in the *Libro del cavallero Zifar*. It aims as well to highlight the influence that these elements would have on the practices, individual and social habits of listeners or readers; judgments, evaluations and representations that can be considered a politics of wealth. The focus of this analysis aims to fix the relevance of material wealth in this book, since the evolution of the main story is driven by Zifar's desire to recover the lost splendour of his lineage, since the rise of the hero and his family depends directly on the possession of material fortune, as usually occurs in a society of classes such as the one represented.

KEYWORDS

Libro del cavallero Zifar, wealth politics, economy, 14th century Castile, politics.

Recibido: 03/03/2020

Aceptado: 03/06/2020

Algunos historiadores como Pirenne (1939), Lopez (1976) o Le Goff (1982) han mostrado que durante los últimos siglos medievales, en distintos territorios de la Europa occidental ocurrieron diversas transformaciones culturales y económicas tan profundas y radicales para su tiempo como aquellas ocurridas durante la Revolución industrial. Transformaciones motivadas por varios factores: el aumento de la población y la producción agraria, el incremento de acuñación monetaria y su flujo de circulación, el desarrollo del crédito, el florecimiento de las ciudades (algunas de ellas sin gobierno señorial), la proliferación de los mercados, la sofisticación de los contratos comerciales, la ampliación de las rutas de comercio y la intensificación del intercambio mercantil, por mencionar algunos fenómenos asociados a lo que hoy entendemos por economía, tanto de los individuos como de las comunidades políticas.

De esta etapa de cambios hay testimonios literarios que permiten afirmar que la nobleza y la Corona castellanos no se mantuvieron estáticas, sino que adaptaron sus prácticas y estructuras ideológicas con la finalidad de tener un mejor control de la riqueza, tanto en bienes como en moneda, cuya posesión y uso fue determinante para mantener y legitimar el poder. Uno de estos testigos históricos y literarios es el *Libro del caballero Zifar*, pues en esta obra, entreveradas en la anécdota del relato, mediante la representación de las virtudes de los personajes y en las sentencias de los «Castigos del rey de Mentón» se intercalan también diálogos, descripciones, juicios morales y éticos sobre la obtención y el uso de la riqueza, probablemente destinados a influir en el ámbito de recepción de la obra para modelar su conducta social y su quehacer en la cotidianidad. Podemos considerar dichas representaciones, diálogos y sentencias como una *política de la riqueza* de la obra, en tanto que configuran un contenido político coherente entre sí, aunque disperso a lo largo del *Zifar*¹, sobre la adecuada obtención, el uso correcto de los bienes materiales, así como los vicios y pecados que amenazan el bienestar de los individuos, el señorío y el reino. El objetivo de este artículo es mostrar la forma en la que se configura una política de la riqueza en este texto y el discurso general que produce.

El *Libro del caballero Zifar*, escrito probablemente durante la primera mitad del siglo XIV, bajo el auspicio de la reina María de Molina, es considerado una obra precursora de la literatura de caballerías en castellano. Su estructura heterogénea ha resultado problemática para su catalogación, pues en ella se entrelazan relatos caballerescos, *exempla* y un espejo de príncipes². En su interior, en sus diversas modalidades textuales, se recogen los preceptos fundamentales de la ideología del reinado de Sancho IV y, sobre todo, de la reina María de Molina y del entorno catedralicio toledano³, forma de pensamiento indispensable para legitimar el poder Fernando IV y el de Alfonso XI, a quienes tuvo que proteger durante la minoridad de edad de ambos. Con el *Zifar* se buscó transmitir un conjunto de normas de comportamiento morales, éticas y políticas, con las que se configuró un perfil aristocrático de carácter caballeresco y devoto y se pretendió imprimir un

1. De ahora en adelante me referiré al *Libro del caballero Zifar* como el *Zifar*. Para todas las citas utilizo la edición de González (2013), que se basa en la de Wagner (1929).

2. Respecto a las distintas teorías sobre la datación de la obra, los manuscritos e impresos donde se recoge, ver las notas introductorias a la edición de González (2013). En lo referente a su procedencia, estructura, influencias, género, recepción y sentido didáctico y moralizante, son esenciales los estudios de Burke (1972), Cacho Blecua (1999), Gómez Redondo (1999, 2001, 2018), Stefano (1972), Walker (1974) y Wagner (1903). Por su parte, Cacho Blecua (1999b) ofrece una detallada bibliografía sobre la obra desde 1983 hasta 1998. Recientemente, Luna Mariscal (2018) ha completa esta lista de estudios desde 1999 hasta el 2018.

3. Para ahondar en la relación entre la ideología molinista y el entorno catedralicio toledano, ver los estudios de Orduna (1996), Gómez Redondo (2012; 2018) y Cacho Blecua (2018).

rumbo corrector de las directrices marcadas por Alfonso X y su curia, en favor de un nuevo modelo ideológico.

La obra tiene un declarado carácter ficcional subordinado a la enseñanza cifrada en el texto y al valor ejemplar de las historias, sentencias y ejemplos, que el receptor debería extraer para su provecho, como quien busca el fruto de la nuez a través de su dura corteza, según se indica al comienzo de «El cavallero de Dios», relato que se centra en las aventuras de Zifar, su esposa Grima y sus hijos, aún pequeños, Roboán y Garfín:

E porque este libro nunca apareçio escripto en este lenguaje fasta agora, nin lo vieron los omes nin lo oyeron cuydaron algunos que non fueran verdaderas las cosas que se y contienen, nin ay prouecho en ellas, non parando mientras al entendimiento de las palabras nin queriendo curar en ellas. Pero commoquier que verdaderas non fuesen, non las deuen tener en poco nin dubdar en ellas fasta que las oyan todas conplidamente e vean el entendimiento dellas, e saquen ende aquello que entendieren de que se puedan aprouechar; ca de cada cosa que es y dicha pueden tomar buen enxiemplo e buen consejo para saber traer su vida mas çierta e mas segura, sy bien quisieren vsar dellas; ca atal es este libro para quien bien quisiere catar por el, commo la nuez que ha de parte de fuera fueste seco e tiene el fruto ascondido dentro (74-75).

El entramado ficcional que conforma el libro está construido sobre el sistema ideológico del molinismo, contrario en buena medida a la ideología consolidada durante el reinado de Alfonso X, donde se favorecía el encumbramiento de la figura del rey, de quien, por gracia divina, emanan los saberes (entre ellos los de las leyes) que deben dirigir el destino del reino y sus súbditos, quienes necesitan adquirir dichos saberes para, mediante el entendimiento, poder aconsejar y servir adecuadamente. Estos saberes pretendieron configurar una «clerecía cortesana», fundamentada en el «enseñamiento» y el «seso», es decir, en los conocimientos legados (que emanan de Dios, pero llegan al pueblo mediante el rey), aprendidos principalmente de la propia escritura creada por Alfonso X y su corte: crónicas, tratados legales, científicos, teológicos y lúdicos, espejos de príncipes y, probablemente, poesía narrativa como el *Libro de Apolonio*.

Las directrices de la corrección del modelo cortesano alfonsí, de acuerdo con Gómez Redondo (2018), se apoyan en tres preceptos cardinales, configurados desde el prólogo del *Zifar* y desarrollados, sobre todo, en la sección de «El cavallero de Dios»: «1. La anteposición de Dios sobre todas las cosas, como principal guía de actuación en todos los órdenes de la vida [...]. 2. La virtud de la *magnificentia*, es decir la disposición a superar toda suerte de dificultades [...]. 3. La primicia del 'seso natural', es decir la facultad de discernir las acciones humanas y sus comportamientos desde esta facultad sensitiva dada por Dios a los hombres» (Gómez Redondo, 2018: 66). Dichos preceptos se declaran en el prólogo de la siguiente manera:

Ca dios es comienço e acabamiento de todas las cosas, e syn el ninguna cosa puede ser fecha. E por ende todo ome que alguna cosa o obra buena quiere començar, deue anteponer e ellas a Dios. E el es fazedor e mantenedor de las cosas; asy puede bien acabar lo que començare, mayormente sy buen seso natural touiere. Ca entre todos los bienes que Dios quiso dar al ome, e entre todas las otras çiençias que aprende, la candela que a todas estas alunbra, seso natural es. Ca ninguna çiençia que ome aprenda on puede ser alunbrada nin enderesçada syn buen seso natural. E commoquier que la çiençia sepa ome de coraçon e la reza, syn buen seso natural non la puede ome bien aprender. [...] E

peroque la obra sea muy lengua e de trabajo non deue desesperar de lo non poder acabar, por ningunos embargos quel acaescan; ca aquel Dios verdadero e mantenedor de todas las cosas, el qual ome de buen seso natural antepuso en la su obra, a le dar çima aquella quel conuiene (71-72).

En esta cita también se muestra otro precepto que se percibe desde el prólogo y se desarrolla a lo largo de la obra, que podría enunciarse mediante la frase latina *redde quod debes*, ‘devuelve lo que debes’⁴. Esta idea está presente, por ejemplo, en el anteponer a Dios sobre todas las cosas, en tanto que todas las cosas han sido dadas por él, y en el reconocimiento de que su poder providencial procura el orden terreno y prepara el alma para su trascendencia.

Estas directrices que enmarcaron el modelo cortesano configurado desde la ideología molinista se sustentaron sobre una serie de conocimientos y virtudes que configuraban las «buenas costumbres» que el receptor debía entresacar de la ficción y las sentencias para ponerlas en práctica, y que constituyeron el marco moral, ético y político del modelo cortesano ideado por el molinismo, que Gómez Redondo (1999, 2012, 2018) define como «cortesía aristocrática». La esencia de este marco se declara en las virtudes de Zifar enumeradas en el prólogo:

El qual cauallero ouo nonbre Zifar de bautismo, e despues ouo nonbre el Cauallero de Dios, porque se touo el siempre con Dios e Dios con el en todos los fechos, asy commo adelante oyredes, podredes ver e entenderedes por las sus obras. E por ende es dicho este libro del Cauallero de Dios; el qual cauallero era conplido de buen seso natural e de esforçar, e de justiçia e de buen consejo, e de buena verdat, commoquier que la fortuna era contra el en lo traer a pobredat; peroque nunca desespere de la merçed de Dios, teniendo que el le podría mudar de aquella fortuna fuerte en mejor, asy commo lo fizo, segunt agora oyredes (72).

Este fragmento, además de enumerar las cualidades esenciales de Zifar que conforman el marco fundamental de la cortesía aristocrática, también permite reconocer el tema que motiva el devenir de los hechos narrados: el mejoramiento del estado. En este proceso, la riqueza es un elemento indispensable, por ser inherente a la superioridad estamental.

El estado inicial de Zifar en la historia de «El cavallero de Dios» está determinado por la «desventura» que provoca que sus caballos mueran cada décimo día. Esta situación propicia su exilio, pues su señor natural, mal aconsejado por envidiosos, decide no llamarlo a guerra durante dos años, debido a los altos costes de manutención y compensación por la pérdida cíclica de los caballos⁵. Esta mentira, pues en realidad el desventurado caballero traía más beneficios que pérdidas («conplia mas e fezia mas en onrra del rey e buen pres dellos que mill caualleros» [76]), mueve al rey a tomar la dura decisión que pone en jaque a Zifar. Pero éste interpreta la circunstancia como una señal divina para cumplir con el deseo secreto que había guardado durante mucho tiempo, incluso a Grima, su esposa, ante quien, finalmente, logra sincerarse. Dicho deseo es reparar la caída de su linaje, provocada por las «malas costumbres» del rey Tared, de quien descende:

4. Burke (1972) sostiene que este principio se configura desde el prólogo del *Zifar* y es el tema principal que desarrolla la obra a manera de sermón universitario, mediante la articulación de las tres partes que la constituyen: «El caballero de Dios», los «Castigos del rey de Mentón» y los «Hechos de Roboán».

5. «Dezian al rey que era muy costoso, e que por quanto daua a este cauallero al año, e con las costas que en el fazian al tiempo de las guerras, que abria quinientos caualleros cada año para su seruiçio» (76).

E este Cauallero Zifar, segunt se falla por las estorias antiguas, fue del linaje del rey Tared, que se perdio por sus malas costumbres; peroque otros reys de su linaje deste ouo y ante muy buenos e bien acostunbrados. Mas la rays de los reyes e de los linajes se derrayga e se abaxa por dos cosas: lo vno por malas costunbres, e lo otro por grant pobredat. E asy el rey Tared, commoquier que el rey su padre le dexara muy rico e poderoso, por sus malas costumbres llego a pobredat e ouose de perder (95).

Zifar consigue su cometido encarnando el opuesto del rey Tared; logra encumbrar su linaje gracias a sus «buenas costumbres», según se anuncia desde el comienzo de la obra. Zifar consigue ser reconocido por sus actos virtuosos y adquiere el título de rey de Mentón como recompensa. Tanto en este proceso como para el trasfondo ejemplar, la riqueza juega un papel crucial, pues si el desarraigo y el «abajamiento» del linaje son consecuencia de las malas costumbres y de la pobreza, podríamos asumir que el encumbramiento y la fortaleza del linaje son efecto de las «buenas costumbres» y la riqueza; esta última, como símbolo de poder, pero sobre todo como un don divino e instrumento para realizar las «buenas costumbres» y sobreponerse a la adversidad.

La fortuna material en la obra es considerada, en primer lugar, como un don providencial, según lo afirman Grima, cuando Zifar le cuenta su secreto: «E todo es en poder de Dios, del rico fazer pobre e del pobre rico» (94), y el ermitaño, cuando narra a Zifar su sueño profético, en el que reconoce el encumbramiento del Caballero de Dios: «podra ser con la merçed de Dios, ca el es poderoso de fazer e desfazer commo el touiere por bien, e fazer del muy pobre rico» (162). En segundo lugar, estrechamente ligado con la anterior, como una herramienta en la que se apoyan la *magnificentia* y las buenas obras (que devienen en «buenas costumbres»). Es sustento de la *magnificentia* en tanto que, gracias a las mercedes que reciben los personajes, estos pueden sobreponerse a las dificultades y mejorar su estado inicial, como ocurre con las riquezas que entrega la señora de Galapia a Zifar (cap. 38: 134), gracias a las cuales puede continuar sus andanzas; o con aquellas que le concede el rey de Mentón al casarlo con la princesa (cap. 80: 194-195); o con las mercedes que recibe Grima por intervención divina (cap. 45: 143); y también con las que Zifar entrega a su hijo menor, Roboán, al iniciar sus andanzas (cap. 179: 353), con las que éste consigue posteriormente ser reconocido por sus actos caballerescos y cortesanos (cap. 206: 413-414).

Gracias a estas riquezas (aunque no exclusivamente a ellas), como herramientas para sortear las dificultades, para avanzar en la consecución de su destino, es por lo que Zifar eventualmente adquiere un título real, Grima encuentra a su familia y es nombrada reina, y Roboán logra ser emperador. Este mejoramiento ocurre, a su vez, gracias a las buenas obras que derivan en «buenas costumbres», realizadas en parte con ayuda de la riqueza. El ejemplo más claro de esto es el pasaje en el que Grima es raptada y sus captores, por intercesión divina, se aniquilan entre ellos. Al terminar la trifulca, una voz le indica a la esposa de Zifar, que ha permanecido escondida, lo que debe hacer a continuación: «Buena dueña, leuantate e sube a la naue, e echa esas cosas malas que y fallaras en la mar, e toma para ti todas las cosas que y fallares; ca Dios tiene por bien que las ayas e las despiendas en buenas obras» (143); tras lo cual, a su llegada al reino de Orbín, funda un monasterio. Este pasaje, por un lado, afirma a la riqueza como apoyo a la *magnificentia*, pues gracias a esta Grima consigue continuar sus andanzas pese a la dificultad en la que se encuentra, y como medio para realizar «buenas obras», que conducirán a Grima hacia su familia y consolidarán sus «buenas costumbres»; además, este mismo pasaje demuestra que el beneficio de los bienes materiales también debe incidir en la espiritualidad de los individuos.

La mayor parte del conocimiento sobre la riqueza como sustento de las buenas obras y costumbres, está cifrado en diversas enseñanzas relativas a la obtención y uso adecuado de la riqueza, es decir, se vincula a la política de la riqueza de la obra. Ésta se configura, sobre todo, en los «Castigos del rey de Menton», es decir, a lo largo de las sentencias y los *exempla* que Zifar, investido como rey, administra a sus hijos para que adquieran «buenas costumbres», puesto que «vsando de ellas seredes nobles e amados e preçiadados de Dios e de los omes» (267).

En este espejo de príncipes, que es en buena medida refundición de *Flores de filosofía*, destacan la franqueza y la medida como virtudes cardinales para quienes buscan adquirir las «buenas costumbres», por ser éstas las dos que mejor retribuyen las mercedes divinas y permiten su duración. Por esta misma razón, ambas virtudes articulan la política de la riqueza del texto, pues con ellas se debe regular el uso de beneficios espirituales y materiales, según las propias palabras del rey de Mentón:

E sabet que dos cosas son mester a los que quieren ser de buenas costumbres: la vna es que sea mesurado en sus dichos e en sus fechos: la otra que sea franco a los que ouieren mester. E mios fijos, quando vos feziere Dios gran merçed, sy usaredes della bien, durarvos ha, e sy non, sabet que la perderedes; ca Dios non dexa sus dones en el que non meresçe nin vsa bien dellos (268).

La franqueza y la medida, en los «Castigos del rey de Mentón», se desarrollan en los capítulos 157, 158, 159; 163, 164; 165, 168 (numerados por Wagner en su edición). Los tres primeros capítulos mantienen una estrecha relación lógica. Éstos llevan por títulos: «De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos que syenpre vsasen de franqueza con todos los omes», «De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos e les dezíe en commo todos los omes se deuen de trabajar de tener algo, e de ser de buena prouision» y «De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos de commo ellos deuian dar e despende los sus dones». Su correspondencia lógica se introduce al comienzo del capítulo 157:

Otrosy, mios fijos, deuedes ser francos de lo que ouieredes en aquellos lugares do entenderes que cunple. Ca franqueza es nobleza de coraçon, e el que es franco es señor de lo que ha, e el que es escaso es sieruo; e commoquier que deuedes ser francos en partir lo que ouieredes, deuedes ser de buena prouision en guardar lo más que podierdes, e non venir a grant mengua; ca, mal pecado! Pocos amigos fallaredes al tiempo de agora, que vos acorriesen con lo suyo, sy non a gran pro de sy e a gran daño de vos. E quando gran tesoro ouieredes, abredes que dar, e asy abredes vos omes (318).

En esta cita se explicitan los temas que se desarrollarán en los siguientes capítulos: franqueza, provisión y manera adecuada de franquear, y se anuncia uno de los vicios y pecados que conforman el extremo condenable del uso de la riqueza: la escasez. Estos mismos temas y su desarrollo conforman la base de la política de la riqueza codificada en las «buenas costumbres».

La provisión es indispensable, pues mantener una parte de la hacienda es necesario para afrontar eventualidades:

E çertas, syn prouision non puede ome andar vida folgada nin segura, sy non el descuydado e perezoso, que non quiere catar su fazienda, ca non sabe commo se ayan a mudar los tienpos. E porende todos los omes deuen fazer su vida con buena prouision, tan bien

los de grant estado commo los pequeños. E qualquier dellos que venga a pobredat e a mengua por non querer beuir con prouision, non deue culpar a los que non quieren acorrer, mas la culpa del mesmo, que non quiso auer prouision para el tiempo que se pudiere proueer. E porende todo ome deue ser mesurado en su despensa (321).

Dicha provisión, como señala el propio texto, depende de la forma del gasto. Es por lo que, inmediatamente después, en el mismo capítulo, se desarrolla con detalle el tema de la medida:

En todas las cosas del mundo deben tener medida, pues quien pasa la medida faze ademas, e quien non la cunple mengua. E çertas mas vale auer mesurado a quien lo despiende con medida, que el que ha gran riqueza e es gran desgastador; ca el que despiende con medida durarle su auer, e el que es desgastador va su auer a perdiçion. E sabed que con tres cosas se afirma la bondat de los omes: la primera es que sea sofrido; la segunda que sea perdonador quando fuere poderoso; la terçera que sea mesurado quando fuere señor. E mios fijos, deuedes ser pagados quando ouieredes tanto que vos cunpla, ca el auer ademas dañoso es e lazerio muchas vezes de aquel que lo ha, saluo ende los reyes, que lo han mester de guardar para los grandes fechos. E grant mal es el auer ademas commo la pobredat ademas; e porende dizen que lo mejor de todas las cosas es lo mediano. [...] E el que quiere ser seguro de non auer mengua, biua con medida e con prouision, maguer aya poco, e de por Dios maguer sera pobre. E sabet que la medida aproueze lo poco, e la desmedida gasta lo mucho. E quando despiende omne en seruiçio de Dios e en bien fazer, non es gastado, maguer sea mucho, e quanto quier que sea, non es poco. Pues non dudes de despende ally do deuedes, e non despendades poco non mucho alli do non deuedes (321).

La medida debe guiar el gasto de la riqueza y, ella misma, determinará el límite para la provisión de la hacienda y regulará, por lo tanto, el otorgamiento de galardones y mercedes.

En el tercer capítulo de este bloque central se continúa detallando el conocimiento sobre el otorgamiento de dones por franqueza y especifica tres directrices de actuación: 1) no dar galardón mayor que la propia riqueza: «guardat que el vuestro don non sea mayor que la vuestra riqueza, ca non lo podriades conplir, e seriades en verguença e en daño» (322); 2) «fas bien e non cates a quien» (323), pues: «ca el entendimiento del ome muchas vegadas es engañado en querer conoçer qual es el bueno o qual es el malo, ca mucho semejan buenos que non lo son, e de muchos cuydan los omes que son malos que non es asy» (323); y 3) dar el galardón en su debido momento: «Sy el que quisiera dar el don, lo da ante que gelo rueguen, faze mayor el su don de quanto es; ca muy grant bien es dar la cosa a quien lo ha mester ante que la demande» (323).

A este bloque de capítulos le sigue uno dedicado al trato entre el rey o señor y sus vasallos y desconocidos. Uno de los capítulos se centra en prevenir sobre hablar «con maestría nin con manera de engaño», y va seguido de un *exemplum* que ilustra el tema y gira en torno a lo que le «conteçio a vn rey de Efeso con vno de los sus vasallos» (325-329); posteriormente, otro más se centra en evitar «afrontar» a conocidos y desconocidos⁶. Después de este bloque, la obra vuelve al tema de la franqueza a través del galardón en dos capítulos más, el 163, «De commo el rey de

6. Estos capítulos forman parte de un sistema de enseñanzas sobre el adecuado y mal uso de la palabra, de valor fundamental en la ideología molinista. Luna Mariscal (2015) reconoce en este sistema «didáctica de la palabra, expresión de la medida y el 'buen seso' que guía la construcción de los personajes y que constituye uno de los aspectos ideológicos fundamentales del libro» (129). Bizzarri (1993) estudia también este sistema de enseñanzas en la literatura sapiencial. El trabajo sobre los pecados de la lengua de Casagrande y Vecchio (1987) es un texto esencial en el estudio de este tema.

Menton castigaua a sus fijos e les dezia que diesen los sus dones syn faserio, e otrosy que catasen a quienes los dauan», y el 164, «De como ay dos maneras de largueza: una que se llama prodigalidad, y otra liberalidad».

En el primero se continúan las directrices del otorgamiento de la franqueza de galardones y mercedes, y se incluyen algunas novedades. La primera es el desarrollo de las condiciones específicas sobre el «fas bien e non cates a quien»:

Pero commo quier que deuedes dar al que vos demandare, conuiene que sepades por quantas partes podierdes, sy es bien acostunbrado e de que vida es e que coraçon tiene contra vos, e sy vos podedes del aprouechar. E su en los dones tenporales esto se deue guardar e catar, mucho mas se deue catar en los espirituales, que non los deuen dar si non al que los mereçe, catando estas cosas sobredichas; pero bien creo que non deue ser menospreçiado nin desechado de todos los dones espirituales aquel a quien paresçe alguna señal de uirtud, commoquier que de algunos males sea dotado; ca aquella señal de uirtud lo puede traer a ser ome bueno. E sy esto se deue fazer en los dones espirituales, quanto mas en los dones temporales (330-331).

Esta recomendación indica cuatro condiciones al «hacer el bien sin mirar a quién»: 1) Hacer el bien sólo a aquellos de «buenas costumbres» y de buena fama; 2) conocer las intenciones del favorecido hacia quien favorece; 3) encontrar el provecho personal al franqueamiento; y 4) favorecer a aquellos que manifiestan alguna virtud espiritual, aunque el sujeto esté dotado también de algunos vicios. Este mismo pasaje muestra, una vez más, que la riqueza es un beneficio material que debe incidir en la espiritualidad del reino, y que los señores y reyes deben procurar las mercedes espirituales.

Además, se incluye una cuarta directriz sobre el otorgamiento de dones y mercedes por franqueza: la periodicidad y cantidad con la que se recomienda galardonar; preferentemente, en porciones pequeñas pero constantes, en lugar de grandes galardones administrados pocas veces:

Mas valen los pequeños que se dan a menudo, e mas aprouechan a quien los dan, que no los dones grandes que se dan de tarde en tarde; ca a quien dan algo de cada día, siempre tiene oio por aquel que gelo da, para lo guardar e para lo seruir; e aquel a quien dan el don grande, cuydando pasar su vida con aquello que le dan, e teniendo que tarde o nunca podría alcançar a otro tal, non tiene oio por al, e desanparase de todo, e non cata por seruir a guardar aquel que gelo dio, synon quando le acaesçe por auentura (331).

La última parte del capítulo 163 está dedicado al *redde quod debes*, concepto con el que se explicita el beneficio recíproco que se establece entre vasallos y señores o reyes mediante la franqueza, donde se intercambian lealtad y servicio, por reconocimiento social, beneficios materiales y espirituales:

Onde, mios fijos, set muy grandes en vuestros dones, e a cada vn en commo vale e como lo mereçe, señaladamente en aquellos que auedes prouado en lo que vos fue mester, e aquellos que otros pouaron e sopierdes por çierto que lo mereçen. E bien creo que de tales commo estos que lo bien conosçen siempre reçibredes seruiçio mayor que non sera el vuestro don; ca estos atales de buen conoçer, quieren semejar a los buenos canpos que lieuan mucho fruto, en manera que mas dan que non resçiben. E mios fijos, sy ome non

cuyda de dar sus dones a aquel de quien espera ser seruido, pues quanto mas deue catar por aquel de quien ha resçibido gran seruiçio e con lealtad. E çertas de reprender seria quien de tal cosa commo esta non parase mientes para fazer siempre lo mejor. E porende, mios fijos, parat mientes en lo que vos cae de fazer en esta razon, ca el dar e el non dar de lo vuestro en vuestra mano es (331).

El beneficio recíproco, que se establece mediante la franqueza y el precepto *redde quod debes*, habría sido útil para reforzar los lazos vasalláticos. Esto explica, en parte, la importancia que le confiere el rey de Mentón a estas enseñanzas, y por qué insiste afanosamente en tratar de enseñar a sus hijos a comprender los mecanismos de la franqueza. También en esta cita es indispensable resaltar dos aspectos más. Por un lado, la misma voz advierte que franquear indebidamente (o no hacerlo) será castigado por «aquel de quien ha resçibido grant seruiçio e con lealtad», es decir, por Dios. Por otro lado, que la decisión sobre la franqueza del señor o rey puede ser en buena medida relegada, ya que el galardón puede entregarse por el mérito que el propio rey o señor atestigüen, o bien, según «que otros prouaron e sopierdes por çierto que lo mereçen»; aunque la última decisión en la franqueza corresponde al señor: «ca el dar e el non dar de lo vuestro en vuestra mano es». Esto justifica la insistencia, a la largo de la obra, en condenar la codicia de los consejeros, como explicaré en breve.

La importancia del adecuado franqueamiento también está ejemplificada en la narración de la batalla contra el Conde Nasón (cap. 101), quien es vencido por Garfín y Roboán; estos, al terminar la batalla, llevan al rey la ganancia, entregan entre los suyos parte de la riqueza obtenida en el enfrentamiento y hacen caballeros a quienes lo ameritan:

E a la media noche caualagaron e yuanse para el rey con aquella ganancia que Dios les die-
ra. E a los escuderos fijos dalgo que leuauan consigo dieronles caualllos e armas de aquello
que y ganaron, e fisieronlos caualleros. E de trezientos que eran primero, fizieronse qui-
nientos e çinquenta; e por este bien que Garfin e Roboan que fezieron a estos escuderos
fijos dalgo, todos los escuderos de la tierra se venian para ellos, e non syn razon, ca tenian
que commo aquellos fizieran merçed por el seruiçio que dellos auian resçibido, que asy lo
farian a ellos por seruiçio que les feziesen (222-223).

Este pasaje se remata con una moralización sobre la importancia de la repartición de galardones: «Çertas mucho se deuen esforçar señores en dar buen galardón a aquellos que lo mereçen, ca so esta esperança todos los otros se esforçaran sienpre de seruir e de fazer sienpre lo mejor» (223). La enseñanza vuelve a ejemplificarse, ahora en la última parte del *Libro del cavallero Zifar*, dedicada a «Los hechos de Roboán». En esta sección, de acuerdo con Gómez Redondo (1999b), se buscó configurar un modelo de carácter cortesano-caballeresco, distinto al de las dos partes previas («El cavallero de Dios» y los «Castigos del rey de Mentón»). No obstante, la enseñanza sobre la franqueza coincide con exactitud con el resto de la obra, según podemos reconocer en la descripción de las cualidades de Roboán, donde se menciona, entre otras, que fue «partidor de su auer muy francamente ally do convenía» (154).

En el capítulo 164 de los «Castigos del rey de Mentón», «De commo ay dos maneras de lar-
guezza: una que se llama prodigalidad y otra liberalidad», se elabora un resumen sobre la virtud de la franqueza y se explicita la distinción conceptual entre el adecuado franqueamiento y el despil-
farro pecaminoso y peligroso para el orden del reino:

Pero dos maneras son de omes largos: a los vnos dizen desgastadores e a los otros francos. E los desgastadores son los que despienden en bien comer e en beuer con baratadores e con omes de mal consejo, e en dar lo que han a los garçones e a malos omes. E los francos son los que dan sus dones a sus criados, e para quitar catiuos, e a sus amigos, e para casamiento de sus fijos, o alguna otra cosa onesta sy les es mester. E asy entre las mejores uirtudes de las buenas costumbres, es la franqueza (332).

En este párrafo también se especifican otros tres usos de la riqueza por franqueamiento, que pueden considerarse buenas obras o buenos hechos: galardonar a los criados, liberar a los cautivos y a los amigos, o casar a los hijos. Además, se condena abiertamente el uso cortesano y ocioso de los bienes materiales.

Los capítulos 165 y 168 de los «Castigos del rey de Mentón» desarrollan el principio: «dar galardón en su debido momento». En el primero, intitulado «De commo el rey de Menton dezia a sus fijos que todo ome devia conoçer el bienfecho», se promueve que los señores y el rey reconozcan el servicio de manera pública, para honrar el propio hecho como a quien lo realiza, y mostrar al resto de la sociedad qué actos merecen reconocimiento: «Mas vos mios fijos, en la plaça e a paladinas daredes graçia e reconoçeredes el bien que resçibierdes, e non ascondidamente; ca semejar quiere al desconoçido el que quiere dar graçias por lo que resçibio, e que lo non sepan sepan aquellos que lo pueden entender sy faze bien o mal» (333). Además, en el capítulo 168, «De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos e les dezia de commo todos los omes del mundo deuen partir sus gananças», se insiste en que la franqueza debe entregarse tras la batalla, de acuerdo al esfuerzo que lo amerite y se reitera que los bienes materiales en galardón fortalecen la lealtad:

Otrosy, mios fijos, sy Dios diere vitoria, mandat poner en recabdo toda la ganança que y ouierdes, e partirla muy bien a cada vno segunt lo valiere e lo meresçiere, e avn del vuestro derecho fazet parte aquellos que vierdes que mas lo mester e fesieron bien; ca por aquí los abredes mas ayna, quando vos acaesçiere, para otros fechos; ca sy las manos encogierdes para non dar, asy fallaredes a ellos encogidos para non seruir (340).

En los capítulos analizados hasta aquí se configuran dos virtudes esenciales de la política de la riqueza en los «Castigos del rey de Mentón», que a su vez constituyen los pilares de las «buenas costumbres»: la franqueza y la mesura, además del principio *redde quod debes*. Dicha política se complementa, mediante el discurso que se construye en torno a otras dos virtudes: la justicia y la sabiduría.

La justicia no es una virtud esencial entre aquellas que conforman las «buenas costumbres»: «E mios fijos saber que en las buenas costunbres ay syete virtudes, e son estas: umildat, castidat, paçiençia, abstinença, franqueza, piedat, caridat es dezir amor verdadero» (267). Sin embargo, la justicia es presentada como un atributo consustancial al rey ideal que Zifar personifica⁷ y es una de las características del rey o gobernante modélico propuesto por la obra, también, en los

7. Ya he citado las características principales de la etopeya de Zifar señaladas en el texto; no obstante, considero conveniente recordarlas: «el qual cauallero era conplido de buen seso natural e de esforçar, e de justiçia e de buen consejo, e de buena verdat, commoquier que la fortuna era contra el en lo traer a pobredat; peroque nunca desespere de la merçed de Dios, teniendo que el le podría mudar de aquella fortuna fuerte en mejor, asy commo lo fizo, segunt agora oyredes» (72).

«Castigos del rey de Mentón»⁸. Dicho vínculo se describe en el capítulo 147, «De commo el rey de Menton dezia a sus fijos de commo los reyes deuen ser justiçieros»: «Mas el rey e la justiçia son dos cosas que la vna syn la otra non pueden durar. E la justiçia syn el rey que la mantenga non pueden vsar de su uirtud, nin el rey syn justiçia non puede fazer lo que deue» (299). En el pasaje destaca la relación inquebrantable entre el rey y la justicia, pues no puede existir la justicia allí donde no hay rey, ni el rey puede «fazer lo que deue» sin justicia; además, es relevante la supremacía de la figura real en la práctica judicial, pues no existe nadie que pueda ejercerla sino el rey, quien debe ser justo primero para sí mismo y luego con los demás.

En este mismo capítulo se representa a la justicia como garante de la prosperidad del reino, en buena medida debido a que ésta asegura el enriquecimiento de sus miembros y certifica la protección de los bienes:

Ca guardando justiçia, creçen los pueblos e enriquezen los reys e todos los de la tierra; ca el pueblo rico tesoro es de los reys, e porende justiçia deue ser guardada e mantenida en todos los ofiços e ordenamientos buenos de casa de los reys. [...] E porende dixieron los sabios que mas prouechosa es la justiçia en la tierra quel abondamiento de las viandas, e mas prouechoso es el rey justiçiero que la lluuia. E que pro tiene a los omes aver abondamiento de las viandas e de riquezas, e non ser señores dellas, e beuir siempre en miedo e en reçelo por mengua de justicia (298).

Estas mismas ideas (la justicia protege los bienes materiales y enriquece a los individuos) se cumplen en la ficción mediante la representación de Zifar como rey de Mentón, cuando Grima llega a dichas tierras y pregunta por el rey, «que ome era e que vida fazia» (200). En la respuesta de su interlocutor se describen algunos de los beneficios de la justicia, entre los que resalta el control efectivo de la codicia como garante de la riqueza y su eventual incremento:

Nunca los de aquel regno tan ricos nin tan anparados fueron commo despues que el fue señor del regno. Ca lo mantenía en justiçia e en pas e en concordia, e que cada vno era señor de lo que auia, e non dexaua de parecer con ello mucho onrradamente e fazer su pro de lo suyo, e apaladinas syn miedo. E ninguno, por poderoso nin por onrrado que fuese, non osaria tomar a otro ome ninguno de lo suyo, syn plazer, valia de vn dinero. [...] E plogoles con el buen fuero, ca fueron sienpre mas ricos de lo que auian (201-202).

La virtud de la sabiduría tiene cabida en la política de la riqueza de la obra, porque ésta, manifiesta en el seso natural, permite conocer las buenas costumbres y la merced de Dios («ca con el saber conoçe el ome el bien e la merçed que Dios le face» [285]) y, gracias a ellas también es posible adquirir y utilizar la riqueza de forma adecuada, en beneficio personal, colectivo y en retribución a la gracia divina. Este virtuosismo posibilita el reconocimiento de Dios, el rey y la sociedad, y propicia el mejoramiento del estado, pues el uso adecuado de la riqueza (que debe redundar en buenas obras) únicamente es posible con sabiduría, siempre que vaya acompañada de buena fe, buenas costumbres y lealtad: «ca con quatro cosas se puede enseñoear el que non ha derecho de ser señor: la vna es en saber; la otra es en ser ome bien acostunbrado; la otra es en ser de bue-

8. De Stefano (1987) sostiene que el tema de la justicia es un constitutivo del modelo ideal de gobernante representado en Zifar y que la «novela puede leerse como una lucha de la justicia contra la injusticia» (26). Incluso, la estudiosa afirma que la obra también puede interpretarse como «una crítica latente al orden social imperante» (26). La lucha de la justicia durante el periodo de producción del *Zifar* también ha sido estudiada por Moreta (1978).

na creença; la quarta es ser leal. E mios fijos, con el saber alça Dios a los omes e fazelos señores e guardadores del pueblo. E el saber e el auer alça a los viles e cunple a los menguados» (283).

Además de la representación de las virtudes de la franqueza, la medida, la justicia y la sabiduría, con las que se configura la política de la riqueza del *Zifar*, también se codifican los peligros del mal uso de los bienes materiales como la escasez y la codicia. Ésta, al igual que en el *corpus* analizado del periodo alfonsí, es considerada como el pecado desencadenante del resto y el peor peligro para el alma: «codicia, que es rays de todos los males» (152), «ca grand codiçia trae al ome a grandes peligros e a grant desonrra de sy» (167); pues no sólo se relaciona con el deseo de riqueza, sino, con el impulso que busca satisfacer diversos aspectos vitales, que debe ser frenado en su debido momento.

El tema de la codicia se elabora a lo largo de la obra, como parte de los episodios narrativos que lo conforman y dentro de los «Castigos del rey de Menton». En la búsqueda de la mejoría del estado de *Zifar*, se establece pronto en el texto como un límite claro del enriquecimiento. En concreto, en el monólogo de *Zifar*, en el capítulo tercero, donde se lamenta porque su rey no lo llama a combatir. Allí, el caballero explicita su actitud frente a la codicia de riquezas: «aquel es dicho rico el que se tiene por abondado de lo que ha, e no es rico el que mas ha, mas el que menos codicia; e yo, señor, por abondado me tengo de lo que en mi fazes y tienes por bien de fazer» (78). *Zifar*, personaje culmen de virtudes y cualidades nobles y caballerescas, mediante su cualidad especular fija así, desde el comienzo de la «Historia del cavallero de Dios», la frontera moral y ética respecto a la relación del individuo con la riqueza, colocando a la codicia como término de demarcación del enriquecimiento y al *abondamiento* como la virtud que propicia la satisfacción de los dones providenciales recibidos, sean pocos o muchos.

En los «Castigos del rey de Mentón» el tema de la codicia se elabora principalmente en torno a dos ámbitos: las cualidades del rey, y las de los consejos, los consejeros y los oficiales. Respecto al primero, este pecado se advierte en el capítulo 144, que tiene como título «De la nobleza que deue auer en los reys e los otros grandes señores»:

E otrosy la nobleza de los reys e de los grandes señores, catando lo suyo, es en tres maneras: la primera es guarda del coraçon; la segunda, guarda de la lengua; la tercera es dar çima a lo que comiençan. La guarda del coraçon es guardarse de grant codiçia de las onrras e de riquezas e de deleytes; ca pues el rey es mas onrrado de su señorío, porende deue ser mas tenprado en la codiçia de las onrras; ca quien mucho codiçia en su coraçon las onrras, muchas vegadas faze mas de lo que non deue por ellas, ca se quiere ensalçar por ellas sobre los otros. Otrosy deue guardar su coraçon de la grant codiçia de las riquezas; ca quien gran codiçia ha dellas, non puede estar que non tome de lo ageno syn razon. [...] Otrosy deuen guardar su coraçon e amansarlo en los deleytes de la carne, en manera que la su codiçia non paresca por la obra (294).

Sobre esta cita me gustaría resaltar dos aspectos. Por un lado, la lógica que subyace a la idea de que la codicia es la raíz de todos los males, pues si todo es codiciable, el exceso del deseo por aquello que se busca puede devenir en un vicio o pecado, en este caso: soberbia, lujuria y codicia (de riquezas). Por otro lado, la representación de este pecado lo sitúa como el límite para la relación entre los individuos y los bienes materiales –como parte de la política de la riqueza, en lo que respecta a las cualidades del rey o señor– y como el límite también para otros miembros de la comunidad, ya que la figura real es también una de carácter especular. Aunque es cierto que

los peligros de la codicia para otros individuos del reino también se advierten en otros capítulos como, por ejemplo, el 167, «De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos e les dezia commo todos los omes deuen de ser firmes en todos sus fechos»: «E deuedes saber que si bien asy commo el rayo del çielo quebranta por fuerça las peñas, asy el dar quebranta e vençe los coraçones muy rezios de los omes, mayormente de los codiçiosos; ca los dones grandes enlazan los coraçones de los cudiçiosos e de los malos cadbiellos muy fuertes e crueles, e los tornan a sy» (339). O bien en los capítulos 171, 172, 173 y 174, donde se advierte, mediante sentencias y dos *exempla* la gran dificultad (tal vez, imposibilidad) de eludir este pecado entre los servidores del rey, de lo que se deducen dos enseñanzas generales. La primera, que resulta más conveniente tener un servidor que guiado por la codicia sustraiga riqueza del tesoro real que varios servidores vigilándose entre sí y sustrayendo, a su vez, riqueza del arca. Y la segunda, que no deben ponerse en renta los oficios reales, para evitar el quebrantamiento, por codicia, de la distribución de la justicia. De tal manera, la advertencia contra el deseo desmedido de riquezas se extiende hacia la comunidad, mediante la especularidad de la figura del rey y a través de consejos donde también se señala a otros integrantes del reino.

Respecto a la relación entre el consejo y la codicia, el texto es enfático: se deben elaborar y recibir consejos desprovistos de codicia, con la finalidad de evitar los daños materiales y espirituales que trae consigo⁹. Esto se elabora principalmente en el capítulo 152, «De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos que siempre diesen buen consejo a los que lo pediesen». Aquí se ofrecen pautas fundamentales para dar y reconocer buenos consejos. Para ello, se distinguen tres tipos de consejo: aquellos que se realizan sobre cosas honestas y sin provecho, aquellos que se hacen sobre cosas provechosas y deshonestas y los que se elaboran sobre cosas provechosas y honestas (307). Entre estos tipos de consejos, se advierte el peligro del segundo tipo, sobre cosas provechosas y deshonestas, pues éstas son motivadas por la codicia: «E si la cosa fuere prouechosa e non honesta nin buena, deuedes aconsejar que aquella non fagan, commoquier que aya en ella pro e ganança; ca esta non viene synon de codiçia» (307). Al terminar esta sentencia se incluye otra advertencia contra este pecado: «E commoquier que, mal pecado!, los omes con condiçia mas se acogen a fazer quello en que cuydan a fazer su pro, que non aquello que es bueno y onesto [...] que non lo prouechoso e dañoso al alma e a la fama» (307). Más adelante, en el mismo capítulo, se vuelve a insistir en la precaución contra la codicia en este contexto, cuando se sugiere alejar del corazón tres cosas antes de elaborar un consejo, a saber, saña, codicia y arrebatamiento: «codiçia, que faze a ome errar e caer a las vegadas en vergüença e en peligro, catando mas por ganança que cuydan auer que por onrra e guarda de sy mesmo» (309). Además, estos peligros se vuelven a repetir en el capítulo 170, «De commo el rey de Menton dezia a sus fijos de commo los señores deuen guardar todas las sus tierras e todos los lugares de despechamientos»: «non vos querades engañar por malos consejeros nin por mala codiçia; ca podriades errar en ello e caer en grant peligro» (342).

Con estos ejemplos es posible reconocer que la codicia, a causa de su carácter ambiguo (pues señala el deseo desmedido por distintos motivos), se establece como un límite del quehacer humano y se condena enérgicamente. Como parte de la política de la riqueza, este pecado señala los peligros espirituales y mundanos de la búsqueda excesiva de fortuna material, con especial énfasis en el rey, sus servidores y consejeros, y en la naturaleza del consejo.

9. Rochwert-Zuili (2011) desarrolla un análisis meticuloso sobre el papel del consejo en el *Zifar*, y sobre el mismo tema resulta de obligada consulta el trabajo de Piccus (1962).

Hasta aquí podemos concluir, en primer lugar, que la riqueza tiene una importancia central en la obra, pues el devenir de las historias está motivado por el deseo de Zifar por recuperar el esplendor perdido de su linaje. Esta búsqueda se resuelve con éxito gracias a la providencia divina y al cumplimiento de las virtudes y los conocimientos esenciales que conforman las «buenas costumbres», código espiritual y de conducta política pensado desde el molinismo para modelar la identidad cortesana y caballeresca de su recepción. El encumbramiento de Zifar, que también es el de su familia, depende directamente de la posesión de fortuna material, como ocurre normalmente en una sociedad estamental como la representada, que constituye, a su vez, el reflejo ficcional e ideológico de su contexto de producción. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, en la obra se codifica el conocimiento necesario para mostrar a los receptores de la obra la manera adecuada de obtener y utilizar la riqueza, así como su función dentro del orden político.

Los juicios y valoraciones sobre la riqueza, su función, obtención y uso, así como sus representaciones dentro de las historias y los *exempla* que conforman la obra, con los que se busca influir en las prácticas y hábitos individuales y sociales de los escuchas o lectores, es decir, la política de la riqueza, se configura en torno a los preceptos cardinales del modelo cortesano del molinismo: la anteposición de Dios sobre todas las cosas, la *magnificentia*, el «seso natural» y devolver lo que se ha recibido (*redde quod debes*); preceptos que, a su vez, se construyen sobre la base de las prácticas y virtudes de las «buenas costumbres» (pues sólo es posible anteponer a Dios, llevar a término lo que se emprenda, demostrar el buen seso y retribuir lo que se ha obtenido si se es «bien acostumbrado»). De entre las «buenas costumbres», destacan la franqueza y la mesura, esenciales para retribuir las mercedes divinas y mundanas, y posibilitar su duración. Por ello, éstas, y sobre todo la franqueza, son el eje de las reflexiones que constituyen la política de la riqueza del texto, la cual se configura mediante el entrelazamiento de tres temas: franqueza, provisión y franqueamiento (o maneras adecuadas de franquear).

De acuerdo con el desarrollo de estos temas, sobre todo, en los «Castigos del rey de Mentón», la franqueza debe realizarse con mesura a quien lo pida y a quien lo merezca por sus actos leales y esforzados. Los galardones y mercedes que se entreguen deben otorgarse según cuatro directrices: no dar galardón mayor a la riqueza que se posee, galardonar públicamente en el debido momento, entregar poca riqueza con frecuencia y no mucha pocas veces, y por último «fas bien e non cates a quien». Esta última directriz debe realizarse cuando medían cuatro condiciones: las buenas costumbres de quien recibe el galardón o merced, las intenciones de quien recibe hacia quien entrega, el provecho que pueda obtener el señor o rey del franqueamiento que realice, y la o las virtudes de quien recibe la franqueza. Además, toda entrega de dones y mercedes debe realizarse con plena consciencia de la necesidad de conservar una provisión de los bienes materiales para poder afrontar eventualidades futuras, motivo por el cual las franquezas deben ser realizadas con mesura.

El tema de la franqueza, en reiteradas ocasiones, se acompaña del criterio del *redde quod debes*. A través de la elaboración de ambos se consigue explicitar el beneficio concreto del franqueamiento, que será por doble vía, recíproco, entre los vasallos y sus señores y reyes, intercambiando lealtad y servicio a cambio de galardones materiales y distinciones espirituales y políticas como la caballería. Además de la franqueza y la mesura, son indispensables para la adecuada obtención y uso de la riqueza, la justicia, la sabiduría y el *abondamiento*. La justicia es el garante de la prosperidad del reino y el señorío, del enriquecimiento y la protección de los bienes materiales. Gracias al «seso natural» es posible conocer la merced divina, las buenas costumbres y, por lo tanto, adquirir y

utilizar adecuadamente la riqueza. El *abondamiento* (la conformidad con la riqueza providencial) es indispensable para evitar el pecado de la codicia.

Los límites de la adecuada obtención y uso de la riqueza se configuran principalmente mediante la escasez (no franquear suficientemente) y la codicia. Sobre ésta última, el texto es reiterativo respecto a la figura del rey, la de sus servidores y la del consejo. Fenómeno que coincide con la teoría que asume que la codicia, durante el siglo XIV, es considerada como la raíz de todos los males. Podemos afirmar, por tanto, que el *Libro del cavallero Zifar* codifica una política de la riqueza que es indispensable para el devenir de la ficción, de algunos *exempla* y que, sobre todo, resulta parte medular en la transmisión de los conocimientos que conforman las «buenas costumbres».

Bibliografía

- ASTARITA, Carlos (2005), *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental, 1250-1520*, Valencia, PUV.
- BIZZARRI, Hugo (1993), «La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana», *Incipit*, 13, pp. 21-49.
- ____ (2002), «El surgimiento de un pensamiento económico en Castilla (Historia de una idea desde Pedro Alfonso hasta Fray Juan García Castrojeriz)», *En la España Medieval*, 25, pp. 113-133.
- BURKE, James F. (1972), *History and Vision: The Figural Structure of the «Libro del Cavallero Zifar»*, Londres, Tamesis.
- ____ (1999), «The *Libro del cavallero Zifar* and the Fashioning of the self», *La corónica*, 27, 3, pp. 35-44.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (1999a): «El género del *Zifar* (Sevilla, Cromberger, 1512)», *Thesaurus*, LIV, 1, pp. 76-105.
- ____ (1999b), «Bibliografía del *Libro del cavallero Zifar* (1983-1998)», *La corónica. [Special Issue: El «Libro del cavallero Zifar»]*, 27, 3, pp. 227-258.
- CASAGRANDE, Carla y Silvia VECCHIO (1987), *I peccati della lingua. Disciplina de etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.
- DUBY, Georges (1974), *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*, Nueva York, Cornell University Press.
- ____ (1980), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1999a), *Historia de la prosa medieval castellana II: el desarrollo de los géneros. La ficción caballerescas y el orden religioso*, Madrid, Cátedra.
- ____ (1999b), «Los modelos caballerescos del *Zifar*», *Thesaurus*, LIV, 1, pp. 106-154.
- ____ (2000), «Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 285-304.
- ____ (2001), «Los públicos del *Zifar*», en *Studia in honorem Germán Orduna* (eds. Leonardo Funes y José Luis Moure), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 279-297.
- ____ (2012), «El molinismo un sistema de pensamiento letrado (1284-1350)», en *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. Antonia Martínez y Ana Luisa Baquero, Murcia, Univ. de Murcia, pp. 45-81.
- ____ (2018), «El *Libro del cavallero Zifar*: el modelo de “ficción” molinista», en *El Libro del cavallero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia, Aula Medieval, pp. 57-86. [En línea] <<http://parnaseo.uv.es/AulaMedieval/AulaMedieval.php?id=LCZModeloMolinista>>

- GONZÁLEZ, Cristina, ed. (2013), *Libro del caballero Zifar*, Madrid, Cátedra.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (2012), «El perfil político de la reina María de Molina», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 25, pp. 239-254.
- GONZÁLEZ MUELA, Joaquín (1977), «¿Ferrand Martínez, mallorquín, autor del *Zifar*?», *Revista de Filología Española*, LIX, 1/ 4, pp. 285-288.
- GRICE-HUTCHINSON, Marjorie (1982), *El pensamiento económico en España. 1177-1740*, Barcelona, Crítica.
- ____ (1995), «El pensamiento económico popular en la Castilla del siglo XIII», en *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, ed. Laurence S. Moss, intr. Christopher Ryan, Madrid, Alianza, pp. 209-225.
- HARNEY, Michael (1994), «Economy and Utopia in the Medieval Hispanic Chivalric Romance», *Hispanic Review*, 62, 3, pp. 381-403.
- HARO CORTÉS, Marta (1996), *La imgaen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, 'Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar', Londres, Department of Hispanic Studies (Queen Mary and Westfield College).
- ____, ed. (1998), *Libro de los cien capítulos. (Dichos de sabios en palabras breves e cumplidas)*, Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana.
- ____ (2003), *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, 'Arcadia de las Letras', Madrid, Ediciones del Laberinto.
- ____ (2011), «Escritura y adaptaciones de los regimientos de príncipes castellanos medievales», en *Le miroir du prince: écriture, transmission et réception en Espagne (XIII^E–XVI^E siècles)*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 21-40.
- ____ (coord.) (2018): *El Libro del caballero Zifar: materias literarias de la narrativa de ficción*, Valencia: Aula Medieval. [En línea]
<<http://parnaseo.uv.es/@Medieval.html>> [1 de abril de 2019].
- IGUAL, Luis (2008), «Economía, mercado y comercio en la Península Ibérica (1350-1516)», *eHumanista*, 10, pp. 170-200.
- LAREDO QUESADA, Miguel Ángel (1991a): *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, Editorial Complutense.
- ____ (1991b), «Fiscalidad regia y génesis del Estado en la Corona de Castilla (1252-1504)», *Espacio, Tiempo y Forma, S. III, H^a Medieval*, 4, pp. 95-135.
- ____ (1999), «Estructuras y políticas fiscales en la Baja Edad Media», *Edad Media: Revista de Historia*, 2, pp. 169-194.
- REYES, Lázaro (2001), «Antiestoicismo burgués en el *Libro del caballero Zifar*», *Hispanófila*, 131, pp. 1-7.
- LE GOFF, Jacques (1982), *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- ____ (1987), *La vida y la bolsa*, Barcelona, Gedisa.
- ____ (1999), *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
- LITTLE, Lester K. (1978), *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press.
- LOPEZ, Robert S. (1976) *The Comercial Revolution of the Middle Ages (950-1350)*, Nueva York, Cambridge University Press.
- LUNA MARISCAL, Karla Xiomara, Axayácatl CAMPOS GARCÍA ROJAS y Aurelio GONZÁLEZ (eds.) (2015), *Zifar y sus libros: 500 años*, México, El Colegio de México, pp. 125-172.

- MAUSS, Marcel (2002), *The Gift. The Form and the Reason for Exchange in Archaic societies*, Londres, Routledge.
- MELL, Juliel L. (2014), «Cultural Meanings of Money in Ashkenaz: On Gift, Profit, and Value in Medieval Judaism and Christianity», *Jewish History*, 28, pp. 125-158.
- MORETA VELAYO, Salustiano (1978), *Malhechores-feudales: violencia, antagonismo y alianzas de clases en Castilla siglos XIII-XIV*, Madrid, Castalia.
- NIETO SORIA, José Manuel (1988), *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema.
- NOGALES RINCÓN, David (2006), «Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XIV)», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16, pp. 9-40.
- OLSEN, Marilyn A. (1992), «Hacia un concepto de la riqueza en *Libro del Cauallero Cifar*: la aventura de Galapia», *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Juan Villegas, 5 vols., vol. 3, pp. 20-24.
- OLVERA HERNÁNDEZ, Yalentay Olinca (2017), «El hombre frente a la adversidad: Job, san Estaquio y el Zifar. Un motivo literario que caracteriza al caballero cristiano peninsular del siglo XIV», *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, eds. Abel Lobato Fernández et al (eds.), vol. 2, pp. 13-29.
- ORDUNA, Germán (1996), «La élite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en la época de Sancho IV», *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 53-61.
- PÉREZ LÓPEZ, José Luis (2005), «Algunos datos nuevos sobre Ferrand Martínez y sobre el prólogo del *Libro del Cavallero Zifar*», *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, Institut Interunivesitari de Filologia Valenciana, 3 vols., vol. 3, pp. 1305-1319.
- PICCUS, Jules (1962), «Consejo y consejeros en el *Libro del Cauallero Zifar*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 16, 1/2, pp. 16-30.
- PIRENNE, Henri (1939), *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ROCHWERT-ZUILLI, Patricia (2011), «El valor del consejo en el *Libro del caballero Zifar*», *e-Spania*, 12 [En línea]
<<http://journals.openedition.org/e-spania/20706>> [Consultado el 23 de abril de 2019].
- SÁNCHEZ BELDA, Luis (1951-52), «La cancillería castellana durante el reinado de Sancho IV (1284-1295)», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21-22, pp. 171-223.
- SCHOLBERG, Kenneth R. (1996), «La comicidad del Caballero Zifar», en *Homenaje a Rodríguez-Moñino: estudios de erudición que le ofrecen sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, Madrid, Castalia, pp. 113-124.
- SHELL, Marc (1982), *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, Baltimore, Maryland, John Hopkins University Press.
- ____ (2014), *La economía de la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- STEFANO, Luciana de (1972), «El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral», *Thesaurvs*, XXVII, 2, pp. 173-260.
- ____ (1987), «El malhechor feudal en el *Libro del caballero Zifar*», *Anales de Filología Hispánica*, 3, pp. 25-35.

- VAQUERO, Mercedes (1992), «Relectura del *Cavallero Çifar* a la luz de algunas de sus referencias históricas», en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 857-871.
- VEBLER, Thorstein (2007), *The Theory of the Leisure Class*, Oxford, Oxford University Press.
- WAGNER, Charles Philip (1903), «The Sources of *El cavallero Çifar*», *Revue Hispanique*, tome X, núms. 33-34, pp. 4-104.
- _____, ed. (1929), *El libro del Cauallero Zifar (El libro del Cauallero de Dios)*, Michigan, University of Michigan.
- WALKER, Roger M. (1974), *Tradition and Technique in «El Libro del Caballero Zifar»*, Londres, Tamesis.
- WOOD, Diana (2004), *Medieval Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.