



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma
de Barcelona

**«Un tabaque de cerezas»:
Pensamiento y fuentes de Juan Manuel**

Antonia Cabot Garrido

Tesis doctoral dirigida por:
Dr. Guillermo Serés Guillén

Programa de doctorado de Filología Española

Departamento de Filología Española

Facultad de Filosofía y Letras

Universitat Autònoma de Barcelona

Bellaterra, 2022

Resumen

El presente trabajo contextualiza la figura y obra de Juan Manuel (1272-1348), analiza su pensamiento e intenta determinar sus fuentes. Para ello, en primer lugar se caracteriza política, económica y culturalmente el período en que vivió, dedicando una especial atención a la descripción del proyecto cultural alfonsí y el molinismo, determinantes en su modelo lingüístico y literario, en la ideología y en el objetivo último de su obra. En una segunda parte, se aborda la biografía del escritor, su vinculación personal e ideológica con los monarcas coetáneos (Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI) y su posible implicación en la creación de la leyenda negra de los Borgoña. Seguidamente, se presentan sus obras literarias, considerándolas un *continuum* integrado en un proyecto nobiliario para asegurar la preponderancia de su linaje. En el siguiente apartado, se analiza la plasmación en su legado literario de las problemáticas sociales y económicas del período. A continuación, se estudia el reflejo en su obra de los siguientes aspectos de la mentalidad medieval: la conceptualización de la realidad, el simbolismo, la definición, valor y límites del saber, la relevancia y condena de la astrología, alquimia y magia, la concepción del espacio y el tiempo, la percepción biológica, social y teológica del ser humano y su doctrina del poder. Se dedica la antepenúltima parte a describir la religiosidad del autor y a profundizar en la influencia de las órdenes mendicantes en sus obras y pensamiento. El trabajo acaba con la concreción del influjo de las enciclopedias medievales y el estudio de aspectos transversales de la influencia alfonsí y molinista en sus libros.

Abstract

The present work contextualizes the figure and work of Juan Manuel (1272-1348), analyzes his thought and tries to determine his sources. In order to do so, in the first place, his life period is politically, economically and culturally characterized, paying special attention to the description of the Alfonsine cultural project and Molinism, determinants in this linguistic and literary model, in the ideology and in the ultimate goal of his work. In a second part, the biography of the writer is addressed, his personal and ideological relationship with contemporary monarchs (Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV and Alfonso XI) and his possible involvement in the creation of the Burgundian black legend. Next, his literary works are presented, considering them as a continuum integrated into a noble project to ensure the preponderance of his lineage. In the following section, the expression of the social and economic problems of the period in his literary legacy is analyzed. Next, the reflection in his work of the following aspects of the medieval mentality is studied: the conceptualization of reality, the symbolism, the definition, value and limits of knowledge, the relevance and condemnation of astrology, alchemy and magic, the conception of space and time, the biological, social and theological perception of the human being and his doctrine of power. The penultimate part is devoted to describing the author's religiosity and delving into the influence of the mendicant orders on his works and thought. The work ends with the concretion of the influence of medieval encyclopedias and cross-cutting aspects of the Alfonsine and Molinist influence in his books.

Agradecimientos

A Guillermo Serés, por su orientación, ayuda y generosidad.

A Ramón Valdés, por sus comentarios y ánimos.

A Cristina Buenafuentes, por su diligencia y claridad ante mis dudas.

A Mario Cossío, que me ayudó a tirar del hilo.

A Iban, por su apoyo incondicional.

A Joan Jemal y Martina, por ponérmelo siempre tan fácil.

A mi hermana, porque siempre está ahí.

A Marina Gámez y Micaela Wollstén, por creer tanto en mí.

A Ester Bover, *in memoriam*, por los viernes que fue al parque.

A Montserrat Marco, Òscar Ponz y Jorge Sanz, por su comprensión.

A los implicados, y afectados, de mil maneras posibles, por las páginas que siguen.

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

«et por mi entendimiento entendí que pasara todo el fecho en esta manera que vos
porné aquí por escripto»

Libro de las tres razones

Índice

I. Introducción.....	11
II. Nota sobre la bibliografía.....	15
III. Siglas.....	16
IV. Contexto castellano de los siglos XIII y XIV.....	17
A. Contexto sociopolítico.....	17
1. El reinado de Alfonso X.....	18
2. El reinado de Sancho IV.....	63
3. El reinado de Fernando IV.....	74
4. El reinado de Alfonso XI.....	93
B. Contexto económico: la crisis de los siglos XIII y XIV.....	117
Conclusiones del contexto sociopolítico y económico.....	123
C. Contexto cultural de los siglos XIII y XIV.....	125
1. El proyecto cultural alfonsí.....	125
2. El molinismo.....	157
Conclusiones del contexto cultural.....	210
V. Biografía. vínculos con los monarcas coetáneos e implicación en la creación de su leyenda negra.....	212
A. Biografía.....	212
1. Nacimiento, niñez y formación (1282-1295).....	212
2. Incorporación a la vida pública (1295-1325).....	224
3. Madurez y senectud: el repudio de Constanza Manuel, la contienda con Alfonso XI y la retirada de la vida política (1325-1348).....	238
B. Vínculos e implicación manuelina en la creación de la leyenda negra de los Borgoña.....	252
1. Vinculación con Alfonso X y contribución a la creación de la leyenda de su blasfemia.....	255
2. Vinculación con Sancho IV y contribución a la difusión de su maldición.....	272
3. Fernando IV.....	277
4. Vinculación con Alfonso XI y ataques al monarca.....	283
Conclusiones.....	296
VI. Obra literaria.....	298
A. Finalidad y temáticas.....	299
B. Cronología.....	300
C. Obras.....	301
1. <i>La crónica abreviada</i>	301
2. <i>Libro de la caza</i>	311
3. <i>El libro del cauallero et del escudero</i>	321
4. <i>Libro de los estados</i>	330

«Un tabaques de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

5. <i>El conde Lucanor</i>	339
6. <i>Libro infinido</i>	360
7. <i>Libro de las tres razones</i>	366
8. <i>Tractado de la Asunción de la Virgen</i>	379
D. Modelo estilístico.....	387
E. Influencia de las <i>ars praecandi</i>	390
1. Claridad expresiva.....	391
2. Influencia del sermón y concepción orgánica del texto.....	392
3. El uso de ejemplos, sentencias y analogías.....	394
4. Procedimientos retóricos y cohesión interna.....	397
5. Remisiones a obras anteriores.....	400
F. La influencia de la escolástica. El uso de la <i>quaestio</i> y la <i>disputatio</i> ...	401
G. El diálogo doctrinal.....	404
H. Finalidad política de la literatura.....	407
I. Falsa modestia y orgullo de autoría.....	410
J. La tensión entre la imagen de Juan Manuel en las fuentes históricas y la proyección de sí mismo en sus escritos.....	414
Conclusiones.....	423
VII. El reflejo de la sociedad coetánea.....	429
A. El pueblo llano.....	430
B. La nobleza.....	431
C. El clero.....	435
D. La minoría judía.....	440
E. Los musulmanes y la Reconquista.....	441
F. La crisis económica.....	445
1. La pobreza.....	445
G. Las intrigas nobiliarias y eclesiásticas.....	450
H. Los personajes históricos.....	453
Conclusiones.....	459
VIII. Fuentes y pensamiento.....	462
A. Fuente.....	462
B. Pensamiento.....	464
1. El conocimiento del mundo.....	464
2. La comprensión del mundo y de las verdades reveladas.....	476
3. El saber como aspiración vital.....	496
4. El lenguaje.....	499
5. El simbolismo.....	509
Conclusiones.....	539
6. El universo y del mundo.....	542
Conclusiones.....	567
7. El hombre.....	569
Conclusiones.....	701
8. La religiosidad la influencia de las órdenes mendicantes.....	705
Conclusiones.....	778
9. Otras fuentes.....	780
Conclusiones.....	824
Conclusiones.....	825

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

Bibliografía y recursos digitales.....	831
A. Ediciones de las obras de Juan Manuel.....	831
B. Obras de otros autores y fuentes secundarias.....	832

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo contextualiza la época, la figura y la obra de Juan Manuel, estudia el modo en que las problemáticas sociopolíticas se reflejan en su obra, analiza su pensamiento en relación a la mentalidad y autoridades medievales y, en la medida de lo posible, determina sus fuentes.

El interés por la investigación surgió de la aproximación al pensamiento tomista que me permitió cursar un máster en estudios humanísticos y sociales. Como trabajo final (TFM) realicé una primera aproximación al pensamiento manuelino, centrándome en el influjo tomista en *El conde Lucanor*. Al acabarlo, deseé profundizar en la riqueza del pensamiento y en las escurridizas fuentes del autor en el libro y Guillermo Serés tuvo la amabilidad de aceptar dirigir la investigación. En principio, el objetivo era centrarse en la concepción del autor de la estructura social —estados y poder temporal—, del hombre y de su religiosidad teniendo presente la influencia del tomismo en el autor. Sin embargo, al empezar a documentarme para elaborar la introducción histórica y biográfica, percibí que las dimensiones privada y pública se confundían en Juan Manuel, al haber sido uno de los protagonistas de la política peninsular de la primera mitad del siglo XIV, por lo que *El conde Lucanor* plasmaba y se posicionaba ante las problemáticas del período; en suma, en la obra subyacía la instrumentalización política de la literatura, que ya Alfonso X y Sancho IV habían llevado a cabo. La investigación se fue expandiendo hacia la profundización de las problemáticas de los reinados en que vivió y al resto de obras del escritor al apreciar, a través de las remisiones a libros anteriores, la unidad del proyecto. El conocimiento de todo el legado manuelino me permitió advertir la fuerte conexión ideológica, temática y formal con la obra de Alfonso X y con el molinismo —perceptible, por ejemplo, en el tratamiento del tópico del insomnio—. El trabajo de Lida de Malkiel (1950-1951) y la edición de Serés de *El conde Lucanor* (1994) me permitieron descubrir el influjo de las enciclopedias medievales en el escritor, aspecto especialmente difícil de analizar por su número, por su extensión, porque sintetizan unos mismos conocimientos, de modo que puede resultar difícil de determinar la fuente exacta y, también, por la falta de ediciones críticas de estas obras.

Partiendo de la caracterización del pensamiento medieval y de la interrelación de los rasgos concretos del legado de Alfonso X, del molinismo, del tomismo y de las enciclopedias, el trabajo se ha ido completando con la plasmación de otras influencias como la agustina, franciscana y otros aspectos ideológicos, a medio camino entre el racionalismo y la visión simbólica especular, como el conocimiento y sus límites o el universo y el tiempo. Con la investigación ya mediada, incorporé la caracterización de las mujeres en *El conde Lucanor*, tras percibir que, como parte de su propuesta total, el autor proponía un modelo femenino nobiliario y que los ejemplos protagonizados por mujeres contenían una dimensión humorística misógina.

He dividido esta investigación en diez apartados. En el primer bloque contextualizo histórica, política, económica y culturalmente la época en que vivió el autor. En la coyuntura cultural me detengo primero a exponer los principales rasgos y obras del proyecto alfonsí y del molinismo. Esta amplia descripción me ha resultado necesaria para entender la dimensión histórica, y política, del personaje y su legado literario, pues muchas de estas problemáticas —el intento de empoderamiento real, la falta de conquistas desde el reinado de Alfonso X, la crisis económica o los problemas de legitimidad monárquica—, se plasman en sus obras. Abordo en un segundo apartado la biografía del autor, los vínculos con los monarcas coetáneos, y su plasmación en su obra, y su posible implicación en la creación de la leyenda negra de los Borgoña. En el tercero, introduzco las obras manuelinas conservadas y algunos rasgos genéricos de su producción, como la influencia de las *ars praecandi*, de la escolástica, el uso del diálogo doctrinal, la finalidad política, la falsa modestia y el orgullo de autoría. Por último, el apartado se cierra con el estudio del contraste entre su imagen pública, peyorativa, y el hagiografismo de las notas pseudoautobiográficas de sus escritos.

Finalizada la contextualización de la obra manuelina, en el cuarto me centro en la manera en que el autor refleja la estructura social y sus problemáticas: la caracterización del pueblo llano, de la nobleza, del clero, y de la minoría musulmana, el reflejo de la crisis económica a través del tratamiento de la pobreza, de la movilidad social del pueblo llano y de la codicia, la plasmación de la polémica entre el poder temporal y eclesiástico y la concepción del monarca y las intrigas nobiliarias. En este bloque se analiza la ausencia de personajes judíos y las referencias o uso de personajes históricos en sus escritos.

El quinto apartado se inicia presentando a los autores y obras que, por el momento, la crítica ha comprobado como fuentes del escritor. A continuación, comienzo el análisis de su pensamiento; primero abordo el conocimiento del mundo, las limitaciones del

entendimiento humano y las formas de combatir las, la supremacía de la fe sobre la razón, y los consiguientes límites del conocimiento científico, y finalmente la aspiración al saber, con un fin utilitarista, manuelino. También abordo la concepción medieval, y específicamente molinista, del lenguaje, como forma de enmascaramiento de las intenciones y la mentira en su producción literaria. Continúo caracterizando la plasmación conceptual, estructural y global —en *El conde Lucanor*— del simbolismo medieval en su obra. Acabo el apartado tratando el reflejo y relevancia de la geografía en su producción y su tratamiento del tiempo y de la naturaleza.

En el sexto se estudia la noción de ser humano del autor, que parte de la concepción tomista trinitaria de persona, y que se estructura en tres dimensiones: la biológica, que permite la reivindicación de la vida seglar; la social, centrada en el estamento nobiliario y estructurada a partir de un código ético basado en la vergüenza, la medida y el seso y que tiene como máxima aspiración la fama, y la dimensión primordial: la teológica, que permite alcanzar la bienaventuranza. Dedico un penúltimo apartado a la paradoja de la dignidad y miseria del ser humano presente en el «Libro de la doctrina» y cierro el bloque caracterizando su modelo femenino.

Para acabar, en el octavo me centro en la religiosidad del autor, sobre todo en la influencia tomista —la relevancia de las obras para la salvación y de la intención para la condena, el auxilio de la filosofía en la demostración de las verdades de la revelación, la defensa de las riquezas— pero también en el posible influjo franciscano; en el noveno sintetizo la influencia de las enciclopedias medievales, y expongo los paralelismos que he hallado con la isidoriana, y en el último abordo aspectos de la influencia alfonsí y molinista —que considero como un *continuum*, pues se dan en ambos reinados— que caracterizan la obra del noble, en concreto la figura del magister y el consejero, la nobleza de obras, la idealización del reinado de Fernando III, el tratamiento de la juventud, en su vertiente modélica y peligrosa, el insomnio y el humor.

A pesar de la extensión de esta investigación, han quedado pendientes aspectos como la síntesis del influjo de Ramón Llull o de la obra del polígrafo Juan Gil de Zamora, franciscano próximo a Alfonso X y Sancho IV, que podría haber condicionado el influjo de esta orden en el escritor.

Por lo que respecta a la documentación y forma de trabajo, he seguido un método en espiral, que ha partido de la caracterización genérica de la mentalidad medieval, de la contextualización de los reinados de Alfonso X, de la síntesis del contexto filosófico y literario del período y de la obra y pensamientos manuelinos. Posteriormente he ido a

profundizando en los diversos aspectos de esta investigación a través de la consulta de bibliografía histórica, filosófica, religiosa, antropológica y literaria. La diversidad, interrelación y extensión de las fuentes bibliográficas, no siempre, a pesar de los actuales recursos digitales, de fácil consulta, ha sido el principal escollo a lo largo de estos años.

Las hojas que siguen son fruto de la fascinación por el escritor y por el intento de aprehenderlo, siempre incompleto. Pido disculpas por la extensión del trabajo, por los errores y por si en algunos momentos resulto prolija, en parte por la estrecha trabazón de la obra manuelina, que dificulta su análisis segmentado, pero también en una suerte de mimesis del propio estilo del escritor.

II. NOTA SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA

Las citas de *La crónica abreviada*, *Libro de la caza*, el *Libro del cavallero et del escudero*, *Libro de las tres razones* y *Tratado de la asunción de la Virgen María* proceden de la edición de *Obras completas* de Blecua (1982-1983).

Las citas de *El libro de los estados* se han tomado de la edición de Macpherson y Tate (1991); las de *El conde Lucanor* proceden de la de Serés (2022) y las del *Libro infinito*, de la de Mota (2003).

Todas las obras manuelinas se citan utilizando las abreviaturas que se hallan en la página siguiente, la parte (o libro), capítulo o ejemplo y página.

Para aligerar el texto, si aparecen dos o más citas o referencias consecutivas de un mismo capítulo o ejemplo, a partir de la segunda solo aparece el número de página.

También se utilizan abreviaturas para otras obras y autores de apelación frecuente.

Las obra agustinas y tomistas se citan siguiendo los criterios de las ediciones digitales de referencia.

III. SIGLAS

AH	Agustín de Hipona
JM	Juan Manuel
MM	María de Molina
TA	Tomás de Aquino
<i>CD</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>CE</i>	<i>Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles</i>
<i>CG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>CL</i>	<i>El conde Lucanor</i>
<i>CAX</i>	<i>Crónica de Alfonso X</i>
<i>CAXI</i>	<i>Crónica de Alfonso XI</i>
<i>CFIV</i>	<i>Crónica de Fernando IV</i>
<i>CLC</i>	<i>Cortes de León y de Castilla</i>
<i>CSIV</i>	<i>Crónica de Sancho IV</i>
<i>CG1344</i>	<i>Crónica geral de Espanha de 1344</i>
<i>CRS</i>	<i>Castigos del rey don Sancho IV</i>
<i>CRSIV</i>	<i>Crónica de Sancho IV</i>
<i>GE</i>	<i>General estoria</i>
<i>GCAXI</i>	<i>Gran crónica de Alfonso XI</i>
<i>GCU</i>	<i>Gran conquista de Ultramar</i>
<i>CS</i>	<i>Comentario a las Sentencias</i>
<i>RRC</i>	<i>De regno ad regem Cypri</i>
<i>LCC</i>	<i>Libro del consejo e de los consejeros</i>
<i>LCZ</i>	<i>Libro del cavallero Zifar</i>
<i>LTR</i>	<i>Libro de las tres razones</i>
<i>LE</i>	<i>Libro de los estados</i>
<i>LI</i>	<i>Libro infinido</i>
<i>PCG</i>	<i>Primera crónica general de España</i>
<i>RP</i>	<i>De regimine principum</i>
<i>ST</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>PAXI</i>	<i>Poema de Alfonso XI</i>
<i>TAV</i>	<i>Tratado de la asunción de la Virgen</i>

IV. CONTEXTO CASTELLANO DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

A. CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

La historia política peninsular de los siglos XIII y XIV muestra una continua lucha por el poder entre los reinos, entre los miembros de las familias reales, entre las facciones nobiliarias y entre estas y la monarquía¹. Como realidad inherente al sistema, todos intentaban fagocitarse, por lo que las intrigas, las traiciones, los cambios de bando, las desnaturalizaciones y las rupturas de pactos eran frecuentes, tal y como se percibe en este fragmento referido a la minoría de Fernando IV, pero extensible al reinado de su abuelo, al de su padre y a la minoría de su hijo:

no hay más que un pugilato entre los nobles para escalar el mando. La definición del estado político interior podría simplificarse señalando dos partidos opuestos. El de don Enrique el senador y el de don Juan Núñez de Lara. Lo que no impide que, llegado el caso, hasta pacten y se unan los rivales, si así conviene, de momento, a sus particulares intereses (Gaibrois, 1967, XIV, p. 93).

A lo largo de este apartado expondré los acontecimientos sociopolíticos y económicos y los personajes de los reinados de Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI, que enmarcan la biografía de JM. En el siguiente sintetizaré las causas, características y consecuencias de la crisis económica que recorrió estos cuatro reinados, estrechamente vinculada con la situación política. Por último, contextualizaré el proyecto cultural alfonsí y el molinismo y sintetizaré los rasgos de sus obras más representativas.

La contextualización sociopolítica, económica y literaria resulta indispensable para comprender y valorar la biografía y la obra de JM. Desde un punto de vista sociopolítico y económico, los conflictos que plantea el magnate arrancan del reinado de Alfonso X y se extienden durante los de Sancho IV, Fernando IV y la minoría de Alfonso XI. Desde el punto de vista literario, ideológico y cultural, en JM confluye la influencia del legado cultural alfonsí y del molinismo; además, se da la paradoja de que el pensamiento manuelino es al mismo tiempo un exponente del regalismo de los Borgoña, cuyo trasunto literario es este programa ideológico, y la reacción, en el seno de las confrontaciones tardofeudales genéricas entre nobleza y realeza, al intento de empoderamiento de una dinastía cuya legitimidad dinástica y fortaleza política estuvo en entredicho hasta la mayoría de Alfonso XI.

¹ Como introducción a la situación política y sociocultural en la península medieval, v. Martín Rodríguez (1976, 1993)

Las siguientes páginas manifiestan la dificultad de adscribir las problemáticas y dinámicas sociopolíticas castellanas a un monarca en concreto e ilustran los difusos límites entre los asuntos públicos y privados en la historia castellana de los siglos XIII y XIV, también evidentes en la obra del noble.

1. EL REINADO DE ALFONSO X

El reinado de Alfonso X estuvo presidido por la aspiración de fortalecer el poder real frente al clero y a la nobleza²; de homogeneizar política y jurídicamente a todos sus súbditos y de convertirse en el monarca del reino hispánico preponderante durante los primeros años de reinado y después en el emperador del Sacro Imperio Romano de Occidente.

Para conseguir el primer y el segundo objetivo, intentó homogeneizar administrativa y jurídicamente todos los territorios y súbditos del reino; con ello deseaba pasar de un régimen feudal, en que el rey era considerado *primum inter pares*, a un régimen monárquico, en que el soberano se convertía en cabeza de todo el cuerpo social del reino³:

Alfonso X estaba diseñando un nuevo tipo de monarquía —muy distinta de la feudal— en la que el rey se concibe, como se afirma en las *Partidas*, como Vicario de Cristo, en la tierra, en cuanto a lo temporal, y como “cabeza”, “alma” y “corazón” del reino (González Jiménez, 1993, pp. 90-91).

Al aproximar jurídicamente a todos sus súbditos, el proyecto político alfonsí suponía un ataque a los intereses de la nobleza y del clero, lo que explica que JM, siguiendo un lugar común molinista, considerase el reinado de su abuelo Fernando III como referente político y edad dorada de la caballería castellana⁴.

² La bibliografía sobre el reinado y contexto sociopolítico y cultural es vastísima. Para conocer la biografía y el reinado de Alfonso X, v. Ballesteros (1984), Moxó (1990); González Jiménez (1993, 2004a y 2022); O’Callaghan (1993), Martínez (2003) y Valdeón (2003). Para una introducción a la política del monarca, v. Ayala (1985). Para las relaciones familiares, v. Kinkade (1992) y González Jiménez (2004b). Sobre las expediciones contra los musulmanes en el reinado, v. Agrait (1998) Para el «fecho del imperio», v. Socarrás (1984) y Valdeón (2004-2005). Sobre el tratamiento de las minorías, v. Valdeón (2006). Para la relación con los órdenes mendicantes, pueden verse Aguadé (1998) y Alcántara (2015). Sobre el problema sucesorio, v. Craddock (1986a).

³ «Esta imagen será de suma importancia al permitir la integración de lo múltiple en la unidad, incidiendo en la idea de dirección de un solo hombre, el rey, como entidad diferenciada del reino. Por otro lado, el súbdito dejaba de tener una autonomía propia para integrarse en el sistema corporativo —el cuerpo del Reino—, en relación con el cual prevalecería el interés colectivo sobre el propio» (Nogales, 2206, p. 32).

⁴ Fernando III representaba el paradigma de monarca cristiano de la época: había conseguido unir definitivamente los reinos de Castilla y León y había conquistado Murcia y Sevilla. Además, murió en olor

Con el objetivo de expandir los límites del reino, luchar por la cristiandad y asegurarse la hegemonía peninsular, promovió, sin éxito, campañas en la frontera granadina en un intento de expandir los límites castellanos y tomó las primeras medidas de asimilación de las minorías judía y mudéjar.

Por último, invirtió una gran cantidad de energías políticas y recursos económicos, que le llevaron a adoptar impopulares medidas fiscales, en la infructuosa lucha por la corona imperial, que se dilató durante más de veinte años.

Para alcanzar sus objetivos políticos, se valió de su proyecto cultural, en el cual tuvieron un peso esencial las obras jurídicas e históricas; estas últimas intentaban recuperar la «unidad mitológica [de la Península] asentada fundacionalmente en la monarquía visigoda» (Roitman, 2007, p. 44). En este proyecto confluían y fructificaban los intereses y motivaciones de los Borgoña y de los Hohenstaufen (Martínez, 2003, p. 47) y se proponía mediar entre el acervo cultural grecolatino —griego, fundamentalmente—, árabe y cristiano.

Como se aprecia, en el ámbito político, el proyecto alfonsí fracasó porque ni materializó su tentativa de fortalecimiento real ni consiguió extender los territorios cristianos en la Península —aunque fue el artífice de la conquista de Murcia cuando era infante— ni consiguió alzarse con la ansiada corona imperial. La precocidad del proyecto de empoderamiento real, la crisis económica⁵, las luchas nobiliarias —y su tibieza al sofocarlas—; su obcecación por conseguir la corona imperial; su enigmática enfermedad facial, que le provocaba estallidos de ira y lo apartaba de los asuntos públicos; la amenaza musulmana, y la crisis institucional y la guerra civil suscitada por la cuestión sucesoria determinaron el balance errático de su reinado y contribuyeron a su leyenda negra.

En lo cultural, en cambio, la valoración es unánimemente positiva. Por un lado, las traducciones alfonsíes permitieron la recuperación y difusión europea de los clásicos grecolatinos y árabes y, por otro, la labor del taller alfonsí supuso el primer gran paso en la construcción de la prosa didáctica en español, que abarcó ámbitos tan dispares como la astronomía, la historiografía, el derecho o actividades del ocio nobiliario como el ajedrez o la caza. De este modo, siguiendo el ejemplo de su padre, se decantó por el uso del

de santidad, aunque el alcance de su canonización no resulte claro. En este sentido, v. los trabajos Gámez Martín (2015) y de Pacho (2015). A diferencia de Alfonso X, y de sus sucesores, la unidad de Castilla y León y la fortaleza de la corona durante su reinado fueron indiscutibles (Benítez, 2012, p. 200).

⁵ «Alfonso se tuvo que ocupar de una crisis interna que sin duda había empezado ya durante los últimos años del reinado de su padre y en ese momento había llegado a un estado alarmante: la economía del reino, que estaba prácticamente en ruinas» (Martínez, 2003, pp. 126-127).

castellano como lengua administrativa y jurídica y como vehículo de expresión de los conocimientos de su época. En cuanto al modelo lingüístico, optó por una forma de expresión concisa y clara, en que prevalecían la sintaxis, usos y formas patrimoniales frente a los latinizantes.

a) La crisis del régimen feudal

La Europa de los siglos XIII y XIV se caracteriza por estar

compuesta de naciones que, políticamente monárquicas o no, socialmente están organizadas en estamentos, religiosamente unificadas por la Iglesia católica, e internacionalmente dominadas por dos pugnas que no dejan de tener puntos de entrecruzamiento: una interna, entre el Papado y el Imperio Sacro Romano Germánico, y otra externa, entre la Cristiandad y los infieles, prácticamente la Cristiandad y el Islam (Gaos, 1977, p. 69).

Dentro de este contexto social europeo, en Castilla las relaciones entre nobleza⁶ y monarquía durante la Edad Media presentaron rasgos propios, fruto de la repartición y organización territorial de la guerra contra los musulmanes⁷. Por ello, se sigue debatiendo la existencia y características del régimen feudal castellano. Sobre la base de que el feudalismo es un sistema jurídico, con implicaciones económicas y sociopolíticas, caracterizado por una economía agrícola, en que la nobleza, cuyos miembros se relacionan mediante vínculos de vasallaje jerárquico, es propietaria de las tierras, que son explotadas por campesinos vinculados a su vez al señor mediante vasallaje, la mayoría de historiadores (Valdeón, 1998, pp. 677-684) considera que en «la Península Ibérica aparecen y pueden comprobarse aquellos rasgos característicos y constitutivos de lo feudal» (Moxó, 2000d, p. 50), aunque en este reino la repartición y organización territorial

⁶ El concepto estamento nobiliario o nobleza englobaba la alta nobleza, compuesta por un grupo de unas treinta familias cuyos nombres aparecen en los diplomas y crónicas de la época (Lara, Castro, Haro, Cameros, Manrique, Mendoza, Ponce, Meneses, etc.) y baja nobleza (infanzones, caballeros, etc.) y ricos hombres. La distinción y clasificación de estos tres grupos no es muy clara, sobre todo en las dos últimas categorías. La alta nobleza se define, según Moxó, por el patrimonio, linaje y privanza (Moxó, 2000 y González Jiménez, 1993, pp. 300-314). A esta nobleza se incorporaban los infantes, que, como en el caso del padre de JM, fundaban un nuevo linaje. Moxó (2000c, p. 241) define privanza como «el influjo político que en el orden al gobierno o administración desarrollan los miembros de ciertas familias que gozan de la confianza del monarca».

⁷ Para una introducción al período, v. Le Goff (1999). Para una introducción al sistema, v. Ganshof (1963). *Grosso modo*, el sistema feudal conllevaba monarquías débiles. Los señores feudales eran grandes terratenientes que ejercían de soberanos en sus estados. Sobre el controvertido uso del término *Reconquista* y sus implicaciones ideológicas, v. García Fitz (2009 y 2010). Sobre el debate ideológico en torno a esta guerra, v. González Jiménez (2003). Moxó (2000a, p. 70-71) caracteriza el feudalismo mediante los rasgos siguientes: estamento nobiliario privilegiado y con inmunidad al que le retribuía con tierras su colaboración con la monarquía; en él eran determinantes los lazos de parentescos y las relaciones vasalláticas entre sus miembros; existencia de un régimen señorial, relevancia de la costumbre y mentalidad caballeresca, de la que surge la epopeya. Aun sabiendo que el término *Reconquista* no es preciso, en aras de la concisión, lo utilizaré a lo largo de este trabajo.

y social, determinada por la guerra y las treguas contra los musulmanes, repercutieron en tensiones entre las facciones nobiliarias y entre estas y la monarquía, que facilitaron el incipiente empoderamiento real.

En el enfoque global iniciado en el siglo XIX sobre el feudalismo: «predominan de forma abrumadora en el ámbito de la historiografía hispana las opiniones que admiten lisa y llanamente la existencia del feudalismo en el pasado histórico español» (Valdeón, 1998, p. 2)⁸. En cuanto a la consideración de que en España no se dieron rasgos feudales, se trata generalmente de juristas que centran su análisis en los rasgos jurídico-políticos⁹. Los trabajos de las últimas décadas abordan el feudalismo desde una postura global, y constatan su existencia, aunque sea con rasgos particulares, en la Península Ibérica¹⁰.

Durante la Edad Media, tanto los Reyes castellano-leoneses, como infinidad de nobles de la alta, mediana o baja nobleza, poseyeron señoríos distribuidos por todo el territorio. Unos mayores que otros, pero todos con las mismas características socio-políticas. El rey, generalmente, era quien mayores territorios poseía, pero en el sistema hispánico de sociedad estamental, el resto de la nobleza señorial se consideraba súbdito a efectos legales, de derecho, pero señores independientes en sus territorios a efectos reales, de hecho (Herrera, 1993, p. 11).

El feudalismo había debilitado enormemente a las monarquías porque los magnates ejercían de soberanos en sus dominios, de manera que acaparaban las rentas de las tierras, cobraban, emitían moneda, poseían ejércitos propios y una cancillería¹¹. En la Península, el patrocinio real de las expediciones contra los musulmanes redujo el poder de la nobleza y creó tensiones entre las distintas facciones, sobre todo a partir del siglo XII, derivadas de los *repartimientos*¹².

En el debilitamiento nobiliario también concurrieron causas económicas derivadas del empoderamiento real: una de ellas fue la creación de pueblas de realengo —patrocinadas por el monarca—, sobre todo en zonas con déficit demográfico o cercanas

⁸ Valdeón señala que esta corroboración empezó con los trabajos de Cárdenas. En el siglo XX han seguido esta línea de investigación la mayoría de estudiosos: García Ormaechea (1932); Sánchez Albornoz (1942), que consideraba que se daban elementos parciales del feudalismo en el mundo hispano; Artola (1966 y 1967); Fontana (1971); Moxó (2000a); Clavero (1974); Barbero y Virgil (1974) y (1978); Moreta (1974), y Pastor (1975).

⁹ Valdeón cita a García de Valdeavellano (1963) y Sánchez Arcilla (1995a). Castro compartía el mismo parecer: «España carecía de una ensambladura feudal, homogénea y elástica» (2001, p. 334).

¹⁰ Valdeón cita a Furió (1995, pp. 462-498) y Goicolea (1996) como autores de investigaciones recientes en la fecha de redacción del artículo.

¹¹ V. Le Goff (1999) y, especialmente, Pirenne (1975).

¹² Además de los donadíos, que eran concesiones personales sin contraprestaciones, en los repartos «el caballero de linaje recibe el doble de bienes que el simple caballero, mientras que éste obtiene duplicado el valor que corresponde al peón» (Martín, 1989, p. 74). El mismo autor (p. 76) explica que repartimientos crearon a través de la figura de los peones un grupo de campesinos propietarios, que restaba poder a la nobleza.

a los dominios nobiliarios¹³, lo que limitó la expansión de las tierras de los ricoshombres y constituyó un freno a los frecuentes abusos nobiliarios, puesto que los saqueos e infracciones en ellas eran juzgados según el *Fuero real*. Además de ayudar a sanear las arcas reales, su creación actuó de barrera frente a los territorios musulmanes en Andalucía y Murcia. Contribuyeron a estructurar la administración del reino en el caso de los nuevos poblados del norte y a empoderar la monarquía en los del sur, un área en que las tierras de realengo no competían ni con las de la nobleza ni con las de la clerecía. Tanto en el norte como en el sur, su fundación provocó el despoblamiento de los dominios nobiliarios (Martín, 1989, pp. 68 y 75).

Mientras los ingresos de los ricoshombres se reducían por las migraciones hacia los territorios conquistados y hacia las pueblas reales y por la crisis demográfica, sus gastos se incrementaron, al pasar de un sistema autárquico a una incipiente economía monetaria de demanda de productos manufacturados (Valdeón, 1998, p. 184), lo que derivaría en una crisis económica y social durante el siglo XIV¹⁴, cuyos primeros indicios ya se percibieron durante el reinado de Alfonso X. Para sobreponerse, los estamentos y grupos sociales defendieron sus intereses de forma aislada y a menudo presionaron a los miembros más débiles del cuerpo social. El estamento nobiliario, en un intento de mantener su influencia política y su bienestar económico, forzó al pueblo llano para cobrar los impuestos feudales y a la monarquía mediante levantamientos, pactos y desnaturalizaciones para asegurar e incrementar su preeminencia política y económica: «la nobleza recurrió a la revuelta y a la guerra para ampliar sus dominios y posesiones en el interior de los reinos, adquirir nuevas tierras en el exterior y forzar al rey a limitar la influencia de los juristas» (Martín, 1993, p. 360).

Durante el siglo XIII comenzó el declive del sistema feudal; en este contexto, Alfonso X dio los primeros pasos del empoderamiento real al promover la sustitución de la concepción feudal, en que el reino era considerado una propiedad, cuya responsabilidad, éxitos y fracasos eran individuales y en que el monarca mantenía relaciones vasalláticas con sus súbditos, por una nueva relación, en que el soberano, como vicario de Dios en su señorío (*Segunda partida*, I, V), era cabeza y responsable de la sociedad, concebida como un organismo corporativo conforme a la metáfora organicista

¹³ En el reinado de Alfonso X, la fundación de estas poblaciones se concentra en los primeros años del reinado y a partir de 1270 (Martín, 1989, p. 72). En las cartas de fundación de estas pueblas se justificó su creación por la necesidad de atajar los desmanes nobiliarios.

¹⁴ V. Valdeón (1969) y Bois (2001).

de origen paulino (1 Corintios, 12-27 y 1 Efesios, 1, 22-23), desarrollada en el *Policraticus*¹⁵. Por ello, consideraba que todos sus súbditos —nobles, pueblo llano, judíos, musulmanes e incluso clérigos— formaban el pueblo (*Segunda partida*, X, I-II) y eran siervos de la corona, de la que emanaban las leyes, que, no obstante, tenían que ser consensuadas a través de las Cortes, los ayuntamientos y las asambleas, en que se congregaban representantes de la nobleza, el clero y las ciudades. El origen divino de la monarquía justificaba la emancipación del poder civil del eclesiástico: «Por la merced de Dios non avemos mayor sobre nos en el temporal» (*Espéculo*, I, XIII). En las *Partidas* se explica así:

Et por ende fue mester por derecha fuerza que hobiesen uno que fuese cabeza dellos [de los hombres] por cuyo seso se acordasen et se guiasen asi como todos los miembros del cuerpo se guían et se mandan por la cabeza et por esta razón convino que fuesen reyes et los tomasen los homes por señores (*Segunda partida*, I, VII).

El rey es cabeça del reyno, ca así como de la cabeça nasçen los sentidos, por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nasçe del rey, que es señor e cabeça de todos los del reyno, se deuen mandar e guiar e auer vn acuerdo con él para obedescerle e amparar e guardar e acrescentar su reyno onde él es alma e cabeça e ellos miembros (*Segunda partida*, I, V).

El nacimiento de una economía monetaria urbana, basada en el comercio y las actividades gremiales, auspició el auge de la burguesía comercial, pero también de la burocrática:

Económica y socialmente, la nobleza vio amenazada su posición privilegiada por el ascenso de mercaderes y juristas: el desarrollo del comercio favoreció inicialmente a los nobles propietarios de tierras al conseguir mejores precios para los productos agrícolas, pero la mayoría de las tierras estaban arrendadas mediante contratos a largo plazo que impedían actualizar los ingresos de la nobleza, y en ningún caso el alza de los productos agrícolas fue equiparable a la de los artículos manufacturados cuya venta enriqueció a los mercaderes y los situó económicamente por encima de los nobles. Los juristas, convertidos en funcionarios de la monarquía, adquirieron un gran prestigio social y, en ocasiones, importantes riquezas a través de los cargos que desempeñaban (Martín Rodríguez, 1993, p. 360).

¹⁵ Juan de Salisbury desarrolla la metáfora en el contexto de una imagen médica, que nos recuerda a las de JM: «Es costumbre de los médicos curar las enfermedades que no pueden sanar con fomentos o remedios suaves, usando medios más fuertes, como el fuego y el hierro. Y nunca utilizan éstos, sino cuando se desespera de recobrar la deseada salud con la ayuda de remedios leves. De la misma manera, el gobierno, aun sintiéndolo, aplica con razón a las heridas la dureza de las penas, cuando no es capaz de curar con mano suave los vicios de sus súbditos, y castiga gravemente a los malvados con poderosa crueldad, mientras procura la incolumidad de los honestos. Pero, ¿quién es capaz de amputar sin dolor los miembros de su propio cuerpo? Sufre, por tanto, el príncipe cuando se le pide castigo porque lo exige la culpa, y lo aplica relectante su mano diestra. Porque mano siniestra no tiene, y el castigo de los miembros del cuerpo del que es cabeza no hace sino servir, con tristeza y lamentaciones, a la ley» (*Policraticus*, IV, 8, pp. 331-331).

Eran estos miembros del pueblo llano los que asumían la mayor carga impositiva. Por ello, desde el reinado de Alfonso X se evidenciaron las tensiones entre la monarquía, los magnates y la burguesía en las Cortes. En ellas, los soberanos utilizaron los concejos e instituciones municipales «como instrumento para la consolidación del poder monárquico frente, sobre todo, a la alta nobleza de los ricos hombres» (Rodríguez Velasco, 2009, pp. 73-74).

La paradoja es que, a pesar de su legislación y medidas centralizadoras, Alfonso X mantenía la vieja concepción patrimonial del reino, pero deseaba la implicación de todos los estamentos en la toma de decisiones (Martínez, 2003, pp. 317-318)¹⁶.

El fortalecimiento de la monarquía iniciado por Alfonso X redujo el poder de la nobleza, afectada por la disminución de rentas a causa de la crisis y por el estancamiento en las conquistas de territorios musulmanes. Durante el reinado Fernando III Castilla ya se había anexionado, con la participación militar del futuro Alfonso X, la mayor parte de territorios musulmanes; Córdoba había sido tomada en 1236; Murcia, en 1243, y Sevilla capituló en 1248:

los límites del reino castellano-leonés se habían extendido hasta los tres pequeños reinos islámicos de Niebla, Murcia y Granada. Los dos primeros gozaban de un estado especial como territorios protegidos, mientras que Granada se hallaba en una relación de dependencia vasallática que comportaba el pago de un tributo anual de 25.000 maravedís (Martínez, 2003, p. 119).

Valdeón considera que «el reparto de Andalucía no fue tan sustancioso para la nobleza» (1998, p. 184). En cambio, Martínez (2003, p. 125) sostiene que Alfonso X fue muy generoso con los nobles que participaron en la conquista de Sevilla, tal como el cronista relata al referirse del *Repartimiento de Sevilla*:

por los tener más çiertos para el su seruiçio quando los ouiese menester, acresçentóles las quantías mucho más de quanto las tenían en tiempo del rey don Ferrando su padre, et otrosy de las sus rentas dio a algunos dellos más tierras de las que tenían, et a otros que fasta allí non las tenían dióles tierras de nuevo (CAX, I, p. 7).

Las pugnas y disensiones internas también debilitaron al estamento nobiliario. Durante el reinado de Alfonso X, aunque el enfrentamiento se extendió a los reinados de Sancho IV y Fernando IV, las dos familias nobiliarias castellanas más importantes, los Haro y los Lara¹⁷, estuvieron en permanente pugna por encabezar la nobleza y controlar el poder real: los Haro eran grandes propietarios en el norte y los Lara en el sur, pero este

¹⁶ Sobre el concepto de monarquía en la Península Ibérica en la Edad Media, v. Maravall (1983b, pp. 73-75).

¹⁷ Sobre el linaje de los Haro, v. Baurý (2011). Sobre el linaje de los Lara, v. Dobleday (2001a y 2001b) Sánchez de Mora (2003, p. 244 y ss. y 2004, pp. 631-643).

equilibrio territorial no satisfacía a los Haro, que recelaban de la influencia de los Lara en Alfonso X porque el cabeza del linaje, Juan Núñez de Lara, era amigo del rey.

La monarquía se apoyó en el pueblo llano, a través de los concejos, ayuntamientos y asambleas, y creó una oligarquía ciudadana para debilitar a la nobleza. Durante el conflicto sucesorio entre Alfonso X y su hijo, el pueblo llano se agrupó en hermandades¹⁸, en general urbanas, que, a cambio de proteger y ampliar su situación jurídica y económica, se posicionaron en su mayoría a favor de Sancho.

b) La aspiración imperial hispánica

La monarquía castellanoleonesa aprovechó la concepción teológica medieval con fines propagandísticos y explicó la derrota en la batalla de Guadalete (711 d. C.), que consideró el fin de la unidad hispánica alcanzada el año 218 a. C, como un castigo por los pecados del pueblo visigodo. En este contexto, se encomendó la reunificación religiosa y política, y divulgó la creencia profética de que esta restauración supondría el inicio de un futuro esplendoroso para reino (Deyermond, 1985, p. 345). Los monarcas asturleonese primero —basándose en el *Epítome universal ovetense*, que predecía «la liberación de España mediante la expulsión total de los sarracenos, predestinada por un infalible decreto divino» (Menéndez Pidal, 1950, p. 75)— y posteriormente los castellanos¹⁹ mitificaron la historia, mediante la labor de sus cronistas, para vincularse con los godos, asegurarse

¹⁸ Se trataba de organizaciones horizontales que representaban intereses comunes; aparecen descritas por primera vez en los cuadernos de cortes de 1282 para apoyar la rebelión de Sancho, quien las suprimió en 1284. Posteriormente, por necesidades políticas, MM las reestableció y fueron reconocidas por las cortes en 1295. Para una introducción genérica, v. Cordero (1998, pp. 391-393). Sobre la caracterización de las hermandades, v. Martín (1976, pp. 478-482); sobre su papel político, v. Rodríguez Velasco (2009, II, pp. 61-100).

¹⁹ Los cronistas de la familia Borgoña incidieron en la unidad y carácter godo peninsular. El *Chronicon mundi*, obra a medio camino de la crónica y el espejo de príncipes, de Lucas de Tuy, escrito a petición de Berenguela I, defiende el carácter godo de los reyes cristianos peninsulares. Rodrigo Jiménez de Rueda, autor de *De rebus Hispaniae sive historia gothica*, consideró a Fernando III, promotor de la crónica, heredero de los godos. La *EE*, por su parte, «ofrece numerosos testimonios de la aspiración unitaria y de la vinculación de los reyes leoneses con los últimos monarcas visigodos» (Martín, 1996, p. 221). En la *CG1344*, la reina Beatriz, al explicar el sueño premonitorio de la maldición de Alfonso X, se refiere la vinculación de Fernando III con los godos: «viiriam a me demandar para casamento pera hũu rey desta terra que seria o mais honrrado e poderoso que nunca fora en Espanha, depois que a os Godos perderõ» (IV, [dcccxi], p. 380). El *Chronicon mundi* fue editado en 2003. *De rebus Hispaniae sive historia gothica* fue editado en 1987 en latín y 1989 en castellano. Sobre la *EE*, v. Fernández-Ordóñez (1993) para la sección de Pelayo a Ordoño II y De la Campa (2009) para los reinados de Fruela II a Fernando II. V. los estudio de Catalán para la *CG1344* (1962, 1992 y 1997). Hijano (2014b) resume las principales aportaciones de los tres autores. Respecto a la maldición de Alfonso X, v. Craddock (1986a), que sintetiza *CG1344* (p. 205).

la preeminencia política en la Península y considerar a Castilla independiente —*exenta*— de la realidad política del Sacro Imperio Romano Germánico (Maravall, 1983*d*, p. 140).

Las campañas de conquista de territorios bajo dominio musulmán de los reductos cristianos —junto con las luchas dinásticas— conformaron geográfica y políticamente los reinos de León, Castilla, Portugal, Navarra y la confederación catalanoaragonesa (Menéndez Pidal, 1950, pp. 73-74). Se consideró que los cinco reinos cristianos tenían la misión de recuperar «la unidad bajo la dirección de los herederos directos del último monarca visigodo» (Martín, 1998, p. 214)²⁰, título ostentado por los reyes asturleoneses. Durante el siglo XII, los tratados de Tudellén, Sahagún y Cazorla intentaron regular y limitar geográficamente la acción conquistadora de cada reino.

A partir de la unión de Castilla y León en 1230 se empezó a valorar la posibilidad de restaurar el antiguo imperio hispánico ²¹. Los monarcas castellanoleoneses habían utilizado el título de emperador desde el siglo XI²²; Alfonso VI

²⁰ Este es el planteamiento subyacente en el concepto de *Reconquista* (García Fitz, 2009, pp. 142-215): «fue una noción elaborada siglo y medio después de Covadonga, que consecuentemente no vino de la mano de los visigodos vencidos en el 711, sino de los clérigos mozárabes expulsados o huidos de al-Andalus en el siglo IX. Éstos fueron sus “inventores”, y con aquella creación respondían tanto a sus situaciones personales como a los problemas que el reino asturiano tenía planteado en aquellos momentos: la defensa y restauración de la fe cristiana frente al Islam, la recuperación de los dominios visigodos y la restauración de la unidad política visigoda, todo ello bajo la dirección de la monarquía asturleonesa, que de esta forma se presentaba como legítima sucesora de la toledana, en evidente detrimento de cualquier otro competidor peninsular, ya fuera pamplonés o catalán (García Fitz, 2009, p-150).

²¹ V. Rodríguez (1997, pp. 613-630).

²² V. Menéndez Pidal (1950). Aunque el título imperial era un formulismo judicial empleado en la corte de Ordoño III y Ramiro III, con la llegada de Sancha, hermana de Vermudo III, y de su marido Fernando I al trono se institucionalizó en los documentos cancillerescos y en los textos historiográficos. Desde la segunda mitad del siglo XI se había establecido el heredamiento por primogenitura como fórmula de traspaso del poder real, dejando atrás el sistema de elección visigodo. Sin embargo, Fernando I, considerando el reino desde un punto de vista patrimonial, lo dividió entre sus tres hijos y designó a su primogénito Sancho como sucesor en el gobierno del reino de Castilla, el de más reciente creación, mientras que era su segundogénito, e hijo preferido, Alfonso VI el que se hacía con la corona leonesa y con la antigua capital visigoda. Finalmente, Garci fue designado rey de Galicia y de la actual Portugal. Sin embargo, la triparticipación fue muy breve. Después de la muerte de su madre, Sancho II declaró la guerra a sus hermanos y se hizo con sus territorios. Tras morir asesinado en el cerco de Zamora, le sucedió su hermano Alfonso VI, que utilizó el título imperial en diplomas intrapeninsulares con cierta frecuencia y en el año 1077 añadió el genitivo *totius Hispaniae* a los títulos de *rex* o *imperator*. Alfonso VI nombró heredera a su hija Urraca y concertó su unión con Alfonso el Batallador, rey de Aragón y Navarra, relegando a su nieto Alfonso Raimúndez de la sucesión si su hija tenía descendencia con su segundo marido. Alfonso el Batallador también utilizó el título imperial, pero el matrimonio fue anulado por incestuoso. Tras la separación, Urraca reinó en León y Galicia y Alfonso en Castilla, Navarra y Aragón y continuó utilizando el título imperial en los diplomas. Al cumplir los doce años, Alfonso Raimúndez empezó a usar también el título; a los veinte fue declarado solemnemente rey de León, y surgió el conflicto, que se resolvió en el tratado de Támara, mediante el cual el Batallador renunció a él. Alfonso VII fue coronado como emperador y recibió el reconocimiento papal (Menéndez Pidal, 1950, p. 43). Al morir, se perdió la intitulación imperial porque Sancho III se quedó con Castilla, incluyendo a Toledo, y a Fernando II le correspondió León, con Galicia. León perdía así su histórico protagonismo. Se configuró de este modo un mapa político peninsular formado por los reinos cristianos de Portugal, Navarra, la confederación catalanoaragonesa, Castilla y León, todos con el objetivo de conquistar los territorios del al-Ándalus. Al mismo tiempo se fortalecía el Imperio

(1040-1109) había sido el primero en proclamarse *Imperator Totius Hispaniae*, pero fue Alfonso VII (1126-1157), quien lo institucionalizó en 1135²³ aprovechando un período de convulsión política en la Península — el vacío de poder provocado por la muerte del monarca aragonés Alfonso I el Batallador, la incipiente emancipación de Navarra y Portugal y el resurgimiento de los reinos taifas —, en que León era el único reino que ofrecía estabilidad: «Alfonso VII se erigió como el monarca hegemónico y como tal fue reconocido por Aragón, Navarra, algunos caudillos andalusíes y por el conde de Barcelona Ramón Berenguer IV» (González Jiménez, 2017, p. 8). Este imperio solo existió durante el reinado de Alfonso VII, porque a su muerte se dividió en Castilla y León, pero la aspiración subsistió. Cuando Fernando III en 1230 reunió de nuevo las dos coronas, fue consciente, por su consideración implícita de heredero del pasado visigodo y por su vinculación con los orígenes de la recuperación peninsular cristiana, de la relevancia de ser monarca de León como sus antepasados Fernando I, Alfonso VI y Alfonso VII. La situación del reino y sus victorias, paralelas a las de Alfonso VII, invitaban, además, a establecer analogías entre ambos monarcas. Fernando III presentó a Gregorio IX en 1234 la petición para intitularse como sus antepasados *emperador*, pero o no fue contestada o debió de ser denegada (González Jiménez, 2017, pp. 8 -9). La aspiración, sin embargo, sobrevivió a su reinado, e inicialmente formó parte del *programa* político de su hijo²⁴ hasta que en 1256 se le ofreció la posibilidad aún más ambiciosa de ser emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico: «Alfonso X of Castile and León, looking back over five hundred years, saw himself as heir to the kingdom Pelayo has founded» (Deyermond, 1985, p. 346). Al asumir esta aspiración hispanista, el monarca se consideró: «inheritor of the glories of Romano-Visigothic Spain but not of his shame» (Deyermond, 1985, p. 346).

Alfonso X retomó el deseo de su padre de *reinstaurar* el imperio hispánico (González Jiménez, 2017, pp. 8-9), enraizándolo en la época visigótica, por lo que inicialmente aspiró a convertirse en *emperador de España*, expresión de significado

Romano-Germánico, que asimilaba los reinos peninsulares cristianos, de modo que resultaba contraproducente que existiese un imperio hispánico. Al morir Sancho III, quedó fijada la partición del reino en dos: le sucedió en Castilla su hijo Alfonso VIII. Fernando II intentó inútilmente volver a la unidad anterior; a su muerte le sucedió Alfonso IX. Por ello, las aspiraciones imperiales hispánicas de Fernando III, reflejadas en el *Setenario*, y de Alfonso X ya no tenían sentido. Es importante notar la relevancia política y simbólica Toledo por sus conexiones visigodas.

²³ De esta misma época, hacia 1147, es la *Historia roderici*, una biografía del Cid, en la que aparecen los apelativos de *Rex Totius Castelle* y *Dominator Hyspaniae* (Rodríguez Velasco, 2009, p. 38). V. Menéndez Pidal (1929) y Falque (1990, en latín).

²⁴ Alfonso X admiró especialmente y deseó emular a su padre (Martínez, 2003, pp. 13-14).

impreciso. Para Ayala Martínez (1985), Deyermond (1985, pp. 345-67) y González Jiménez (2017, p. 9) nombró el primer intento de unidad peninsular tras la desmembración visigoda y supuso la verbalización de su deseo de « controlar los reinos patrimoniales y ejercer la primacía hegemónica monárquica sobre la Península» (Ayala, 1985, pp. 155-156. Para Martínez (2003, pp. 135-143) su significado fue más modesto: materializó la ambición ferrandina de que Castilla fuese el reino peninsular preponderante:

Alfonso hace suyo el deseo y mandato de su padre, desplegando la actividad literaria y científica en lengua vernácula iniciada ya por éste, mediante la cual esperaba algún día elevar su reino a la dignidad imperial anhelada por su progenitor. Su programa político, la unificación del territorio peninsular, mediante la sumisión de los reyes musulmanes y la aceptación de su hegemonía por parte de los demás reinos cristianos, junto con su programa para poner la educación al alcance de todos, sería lo que le permitiría elevar el reino a tal nivel que pudiera aspirar al título de imperio y él al de emperador que su padre nunca quiso llevar. Desde la perspectiva ferrandina, el imperio alfonsí debía ser el imperio de la cultura; su padre no ambicionaba otro. En esto, Alfonso no le defraudó. Pero llegará un momento, en 1256, que se despertarán en Alfonso otros ideales y otras ambiciones imperiales que sobrepasaban los límites peninsulares. Naturalmente, el proyecto era tan ambicioso que, a pesar de sus esfuerzos hercúleos, fue incapaz de completarlo (Martínez, 2003, pp. 13-14).

c) **El fecho del imperio**

Desde la coronación de Carlomagno en el año 800 el emperador era elegido primero como *rey de romanos* por electores laicos²⁵ y posteriormente emperador por la curia pontificia, de manera que el papa determinaba la elección. El imperio, en un primer momento en manos de la dinastía carolingia de los Capetos, renació con Otón I (coronado en 962 d. C.) y se reubicó en el actual territorio alemán. Los Hohenstaufen ostentaron el título desde 1137. Sin embargo, el papado no sentía simpatía por esta dinastía a raíz de la «querrela de las investiduras»²⁶ —la disputa entre la Iglesia y los emperadores por la autoridad en los nombramientos eclesiásticos—, que provocó en Italia el nacimiento de la facción de los güelfos —defensores del papado— y la de los gibelinos —partidarios de la causa imperial—²⁷.

²⁵ Fue durante el *Interregnum* tras la muerte de Conrado IV, heredero de Federico II, cuando se llegó al acuerdo de que «fuese un grupo de siete grandes electores alemanes los que eligiesen, dentro del ámbito de la nobleza germana, al Rey de Romanos» (Martínez, 2003, p. 145).

²⁶ Para una introducción, v. Lortz (2003) y Wilson (2020, pp. 54-56). Es importante señalar que durante esta querrela los güelfos y gibelinos no actuaron como grupos cerrados.

²⁷ Estas dos facciones italianas se enfrentaron por el control de Italia desde el siglo XII. Los güelfos, que pertenecían a la burguesía comercial italiana, contaban con el apoyo de la casa de Baviera y defendían los intereses del papado. Los gibelinos, por su parte, estaban formados por la nobleza italiana, de

Tras la muerte de Federico II y su hijo Conrado, Alfonso X²⁸ intentó convertirse en emperador apelando a su ascendencia materna Hohenstaufen y aprovechando el rechazo que sus descendientes provocaban en el papado²⁹. Por sus vinculaciones gibelinas y su influencia en Italia, el papado consideró con recelo a Manfredo, hijo ilegítimo de Federico II, y a Conradino, hijo de Conrado, y apoyó la candidatura de Guillermo de Holanda. Alfonso X se presentó como un candidato de ascendencia Hohenstaufen sin conexiones ideológicas con los gibelinos y sin influencia en Italia.

Se estipuló que siete electores alemanes³⁰ votasen para elegir al *rey de romanos*. Mientras tanto Alfonso, consciente de que no era el candidato favorito, intentó asegurarse la victoria en la votación con movimientos diplomáticos, como el matrimonio de su hermanastra Leonor con el futuro Eduardo I de Inglaterra, y tácticos, como la consecución del ducado de Suabia³¹. Al obtener este título, Alfonso se creyó con posibilidades imperiales (Martínez, 2003, pp. 147-148). Guillermo II de Holanda fue elegido *rey de romanos* en 1247, pero su muerte en 1256 dio nuevos bríos al monarca castellano, que aumentaron con la visita y reconocimiento de las delegaciones pisana y marsellesa, que lo trataron como oficioso *rey de romanos*.

La boda del infante Felipe con Cristina de Noruega (Gordo, 2007, pp. 175-190) pareció confirmar las esperanzas a Alfonso X, que se impuso en una segunda votación a Ricardo de Cornualles³². Sin embargo, Ricardo se hizo coronar en Aquisgrán el 17 de

procedencia germana mayoritariamente. Eran próximos y contaban con el apoyo de los Hohenstaufen de Suabia. Defendían los intereses del papado (Wilson, 2020, p. 54).

²⁸ En mi exposición sigo a Ballesteros (1984, V, pp. 177-189; VI, pp. 213-236 y 240-243 y XIV, pp. 674-732) y a Martínez (2003, pp. 135-231).

²⁹ Su madre, Beatriz de Suabia, era hija de Felipe, duque de Suabia, *rey de romanos* y hermano del emperador Federico II. Ha sido una figura poco estudiada hasta fecha reciente. V. Ballesteros (1984, pp. 38-40), Martínez (2003, p. 43), Colmenero (2010) y, especialmente, Baura (2018).

³⁰ Se trataba de: «el arzobispo de Tréveris, el Arzobispo de Colonia, el Arzobispo de Maguncia, el Conde Palatino del Rin, el Duque de Sajonia, el Marqués de Brandeburgo y el Rey de Bohemia» (Martínez, 2003, p. 145).

³¹ Era el título nobiliario ostentado por los Hohenstaufen y que había pertenecido a su madre; se consideraba la dignidad nobiliaria más importante de Alemania y tradicionalmente había sido indispensable para ser elegido *rey de romanos*. Aunque el ducado parecía asignado al infante Fadrique, que residió en la corte italiana de Federico II desde 1240 hasta 1245 y mantuvo una relación cordial y afectuosa con el emperador, no está claro si este llegó a aprobar su solicitud. El infante abandonó su corte cuando el emperador acaba de ser depuesto (Molina López, 2010, p. 188). Tras la muerte de Federico II, Alejandro IV designó a su favorito, Guillermo II de Holanda, duque de Suabia, pero no fue aceptado por los suevos, por lo que el papa concedió *de facto* el ducado a Alfonso (Martínez, 2003, pp. 147-148). Esta intitulación pudo ser el origen de la disidencia posterior del infante, aunque según González Jiménez (2004b, p. 208) el rey lo compensó generosamente en su *repartimiento* sevillano.

³² «Las relaciones familiares de Ricardo con los Hohenstaufen eran muy tenues y remotas (era cuñado de Federico II); pero gozaba de gran prestigio personal y sobre todo era un hombre inmensamente rico» (Martínez, 2003, p. 161).

mayo de 1257. Entonces Alfonso X se alió con Ezzelino da Romano, odiado por sus súbditos y el papado, lo que provocó la animadversión de Roma (Ballesteros, 1984, pp. 218-224). En 1258 Alfonso perdió el apoyo de Pisa y Marsella y el infante Pedro de Aragón se casó con Constanza, hija de Manfredo, para impedir la hegemonía de Alfonso X en Italia y en la Península Ibérica. Gracias sus acciones militares, Manfredo extendió sus dominios a todo el centro de Italia. Aunque sus aspiraciones estaban debilitadas, Alfonso X seguía disponiendo del apoyo de los príncipes alemanes, pero pospuso la coronación siguiendo la petición interesada del cardenal Godofredo de San Jorge, que encubría el apoyo a Ricardo de Cornualles³³.

En 1260, Brunetto Latini viajó a Castilla en una misión diplomática para pactar la colaboración contra Manfredo a cambio del apoyo florentino a Alfonso X en la cuestión imperial. Sin embargo, Manfredo derrotó a la liga güelfa de Montaperti y fue elegido senador de Roma.

Ese mismo año el saqueo de Salé desacreditó al monarca y le restó opciones de alzarse con la corona imperial. Heredando la aspiración de cruzada de su padre y de Roma, que tenía como objetivo la conquista de Jerusalén, Alfonso emprendió la conquista de los territorios norteafricanos del antiguo imperio visigodo en el siglo VIII. Decidió empezarla tomando el puerto comercial de Salé. Los cristianos lo conquistaron fácilmente, pero solo permanecieron veinticuatro horas —aunque este breve lapso de tiempo les bastó para devastar el enclave— porque el emir Ibn Yúsun «se presentó con un gran contingente de fuerzas para expulsar a los invasores» (Martínez, 2003, p. 176). Continuando con este proyecto de cruzada, conquistó Niebla en 1262, a cuyos derechos renunció en 1264. Paralelamente, se produjeron levantamientos mudéjares en Murcia y Cádiz, que sofocó con la ayuda de su suegro Jaime I. También aplacó una rebelión en Granada, que pudo continuar siendo independiente gracias al pacto de Alcalá de Benzayde. Este pacto impidió reemprender la cruzada africana, lo que motivó que el prestigio de Alfonso X como candidato imperial decayese aún más.

La elección de Urbano IV como papa supuso el inicio del influjo francés en el papado y el fin de la monarquía de los Hohenstaufen. El pontífice no deseaba a ningún miembro de esta dinastía en el poder, a pesar de ser consciente de que la legitimidad le obligaba a considerar a Conradino y, sobre todo, a Manfredo como potenciales herederos.

³³ Alfonso X debió de pensar o bien que la corona le pertenecía de pleno derecho y que su obtención formal podía esperar o bien que los problemas internos eran más acuciantes y que antes de dirigirse a Roma era necesario completar la conquista de los antiguos territorios norteafricanos visigodos.

Para contrarrestarlos, nombró a Carlos de Anjou, hermano de Luis IX, rey de Sicilia al creer que sería un defensor del papado.

El papa aplazó hasta 1264 la elección definitiva del emperador, que se llevaría a cabo mediante un juicio. Mientras tanto se dirigió a Ricardo de Cornualles y a Alfonso X con el tratamiento de *Rex Electus Romanorum*. El juicio no se pudo realizar porque el pontífice falleció en 1264.

En 1266 murió Manfredo en la batalla de Benevento. Un año más tarde Alfonso X supo que su hermano Enrique se había aliado con Carlos de Anjou, a quien el infante había prestado 60.000 doblas a cambio de su apoyo para que el papado le concediese el reino de Cerdeña. Carlos no le devolvió el dinero ni intercedió por él ante el papado, que tampoco quiso aliarse con el infante cuando este se lo propuso, aunque el papa, por miedo a las consecuencias, le ofreció el reino de Etruria y lo nombró senador de Roma. Entonces Enrique se pasó al bando de Conradino y su hermano Fadrique lo secundó. Cuando Conradino fue derrotado en Tagliacozzo y ejecutado en 1268 por Carlos de Anjou, los dos hermanos corrieron diferente suerte: Fadrique pudo escapar y regresó a Castilla gracias a la protección de Guillermo VII de Monferrato; Enrique fue apresado y permaneció en cautiverio por orden de Carlos de Anjou durante 24 años³⁴.

Tras la muerte de Conradino, ya no quedaban candidatos Hohenstaufen; Clemente IV solicitó a Alfonso X que renunciase porque consideraba que los derechos dinásticos de Ricardo de Cornualles eran mayores. Sin embargo, tras la muerte de este papa hubo un vacío de poder religioso de tres años durante el cual Alfonso X se ocupó de contener las invasiones norteafricanas por el estrecho, mientras que Carlos de Anjou se encargaba de Sicilia y Ricardo de Cornualles de los asuntos del imperio. En 1271 fue elegido como pontífice Gregorio X, que consideraba que ni Ricardo ni Alfonso X reunían los requisitos. La muerte de Ricardo de Cornualles en 1272 dio firmes esperanzas a Alfonso X, que ya empezó a preparar la *ida al Imperio* y a intitularse como *Dei gratia Romanorum rex semper augustus*. Escribió a Gregorio X, que tildaba a Alfonso X de *quasi* mago por sus intereses científicos, para confirmar la elección, pero este declinó su petición, argumentando dudas sobre el procedimiento seguido para su elección como *rex Romanorum* y la excesiva tardanza en demandar la dignidad imperial.

³⁴ Alfonso X lo acogió de forma cortés pero fría; le devolvió parte de las posesiones confiscadas y lo incluyó en los privilegios a partir de 1274 (González Jiménez, 2004b, p. 209). Sobre este episodio del personaje, v. Ballesteros (1984, pp. 460-475), Martínez (2003), y (González Jiménez, 2004b, pp. 204-207).

En 1273 los príncipes electores alemanes nombraron *rey de romanos* a Rodolfo de Habsburgo, servidor de los Hohenstaufen, que fue coronado en Aquisgrán el 6 de junio. En 1274 el papa reconoció el título en un consistorio del colegio de cardenales del Concilio de Lion. Alfonso X también fue invitado al concilio, pero no acudió, pese a que era su última oportunidad de conseguir la corona imperial.

En un intento desesperado, Alfonso X se entrevistó con el papa en Beaucaire en 1275. Durante las entrevistas Alfonso expuso inútilmente sus argumentos para optar a la corona imperial: haber sido elegido por la mayoría de electores, ser descendiente de los Hohenstaufen, haberse mantenido fiel al papado y continuar la conquista de los territorios bajo dominio musulmán de la Península. Sin embargo, finalmente, a cambio de la décima para financiar la campaña norteafricana, renunció oralmente a la corona imperial (Ballesteros, 1984, p. 732). Con todo, el monarca siguió utilizando el título de *rey de romanos* ocasionalmente.

El *fecho del imperio* se había prolongado de 1256 a 1275 y solo había servido «para empobrecer al reino y para obligar al monarca a aceptar las exigencias nobiliarias» (Martín, 1993, p. 360).

d) La crisis del régimen feudal

Además de la contienda civil por la cuestión sucesoria, durante el reinado de Alfonso X se produjeron dos rebeliones y una conjuración nobiliaria³⁵.

La primera rebelión tuvo lugar entre 1254 y 1255, cuando Diego López de Haro se desnaturó para protestar por el trato de favor que recibía Nuño de Lara, amigo de infancia del monarca. A esta desafección siguieron las de los aliados de López de Haro y la del infante Enrique, bajo el amparo implícito de Jaime I. El trasfondo político del

³⁵ Un capítulo aparte merecerían las relaciones de Alfonso X con el clero. Por el objetivo de este trabajo, baste apuntar la síntesis de Roitman (2007, p. 168): «en el año 1279 el obispo Pietro de Rieti, emisario del nuevo papa Nicolás III, entregará personalmente un documento pontificio [el *Memoriale secretum*] en el que se recoge una serie de quejas de la jerarquía peninsular (el arzobispo de Santiago, Gonzalo García, y el obispo de León, Martín Fernández) que habían sido exiliados por Alfonso el Sabio. Los dos ejes de las mismas son: las cargas económicas con que Alfonso gravó las iglesias y el intervencionismo del rey en las elecciones episcopales. A partir de 1272 las relaciones entre la Iglesia castellano-leonesa y el monarca fueron tirantes, desde que Alfonso se autodefine como portador del ideario gibelino según el cual el clero era en manos del monarca un instrumento del que el rey se podía servir para gobernar más eficazmente [...] Alfonso, poniendo en práctica sus ideas, se rodeó en su corte de eclesiásticos que utilizaba como funcionarios civiles para llevar a cabo actividades profanas».

levantamiento nobiliario fue el descontento por los códigos jurídicos alfonsíes³⁶, que partían de la lealtad, sustentada en la *naturaleza*, el *debdo* de todos los súbditos al rey: «uno de los grandes debdos que los homes pueden haber unos con otros es naturaleza; ca bien como la natura los ayunta por linaje, asi la naturaleza los face seer como unos por luengo uso del leal amor» (*Cuarta partida*, XXIV, proemio) «Naturaleza es cosa que semeja a la natura e que ayuda a seer e mantener lo que depende della» (*Cuarta partida*, XXIV). La sumisión que implicaba este *debdo* chocaba con las aspiraciones de los nobles de conservar su régimen jurídico de privilegios, mediante la recopilación y promulgación de un fuero nobiliario³⁷.

Con esta sublevación, el infante Enrique deseaba afrentar a su hermano y recuperar los territorios y privilegios perdidos tras la muerte de Fernando III. Los rebeldes decidieron conquistar el reino de Niebla y se enfrentaron a Nuño González de Lara. Cuando estaban llegando refuerzos reales, el infante Enrique huyó³⁸. López de Haro murió al cabo de unos meses y el resto de nobles desafectos fueron volviendo a la obediencia real.

En 1272 se produjo la segunda revuelta nobiliaria. De nuevo, aparentemente las motivaciones fueron personales:

El favor real a la casa de Lara y el resentimiento de Diego López de Haro, el posible despecho de la reina por los privilegios concedidos a Portugal de exención de los deberes feudales y cesión del Algarbe cuando era reina de Portugal una hija de Alfonso tenida en unión ilegal previa a su matrimonio con doña Violante, o el grave conflicto con Sancho cuando éste advierte que su padre se inclina hacia el infante Alfonso (Martín Martín, 1989, p. 68).

El supuesto desencadenante (*CAX*, XIX, pp. 55-57) se produjo en 1267 cuando su nieto Dionís de Portugal le visitó y solicitó que su reino fuese liberado de la obligación de acudir a Cortes y de aportar tropas a caballo a las expediciones contra los musulmanes como tributo por el Algarbe³⁹. El rey pidió formalmente consejo a los nobles, pero asumía

³⁶ El *Espéculo*, redactado entre 1254 y 1255, y el *Fuero real*, acabado en 1255, conllevaban la pérdida de privilegios nobiliarios y eclesiásticos (Craddock, 1981). Siguiendo la concepción de su padre, Alfonso X erigió con tres obras extensas y sistemáticas —*Fuero real*, *Espéculo* y las *Partidas*— un proyecto jurídico vinculado con su ideología regalista (Pérez Prendes, 1984, p. 68; 71).

³⁷ Las *Partidas* también recogían a su vez la obligación natural del señor de tratar con afecto y consideración a los vasallos: «el señor debe amar e honrar e guardar sus vasallos, e fazerles bien e merced e desviar los daños e desonra. E cuando estos debdos son bien guardados, faze cada uno lo que debe e cresce e dura el amor verdadero entre ellos» (IV, XXV, VI).

³⁸ Llegó a Valencia, partió hacia Londres y finalmente se refugió en Túnez, donde actuó como mercenario de su monarca (González Jiménez, 2001b, p. 205).

³⁹ Niebla comprendía el Algarbe hasta la conquista portuguesa en la primera mitad del siglo XIII. A partir de entonces, se convirtió en un pequeño reino al este del Guadiana. En 1252, Portugal cedió el

de facto su consentimiento. Al ser interpelado, Nuño González de Lara le respondió que podía actuar como abuelo como desease, pero que debía pensar en los intereses del reino: «que vos tiredes de la corona de vuestros regnos el tributo quel rey de Portugal e su regno, son tenudos de vos facer, yo, sennor, nunca vos lo consejaré» (CAX, XIX, p. 57)⁴⁰. La anécdota refleja el enfrentamiento de dos visiones del Estado: la patrimonial de Alfonso X, que consideraba el reino como una propiedad personal, y la conciliar de los nobles, punto de vista desde el que se posiciona el cronista, que ponía el acento en que el rey no podía distinguir entre el ámbito privado y público porque todas sus decisiones afectaban a sus súbditos.

La rebelión fue también sintomática de una crisis económica estructural, que persistió durante los reinados de su hijo, nieto y bisnieto, pero agravada por las cargas impositivas para sufragar el *fecho del imperio* y, sobre todo, del intento de empoderamiento real y de la limitación de los privilegios de la nobleza y el clero que perseguía la reforma jurídica alfonsí.

Nuño González de Lara, Lope Díaz de Haro, Esteban Fernández de Castro, Fernán Ruiz de Castro, Simón Ruiz de los Cameros y Alvar Díaz de Asturias se sublevaron encabezados por el infante Felipe. Más tarde se les unió el infante Fadrique, al que Alfonso intentó contentar inútilmente con posesiones y privilegios tras su regreso de Italia en 1272 (Kinkade, 1992, p. 292)⁴¹. En las negociaciones de los nobles con Violante y el infante Fernando en las Cortes de Burgos (Kinkade, 1992, p. 6-7), Alfonso X accedió a todas las demandas de los nobles excepto a la de la renuncia del *fecho del Imperio*, lo que implicaba volver al *statu quo* jurídico consuetudinario anterior a sus reformas legislativas.

usufructo del Algarbe a Castilla. Entonces, el rey Ibn Mahfud renovó el vasallaje del reino de Niebla a Castilla para garantizar su independencia a cambio de un tributo. Después de tomar y establecerse durante 1262 en Niebla, Alfonso X se hizo *de facto* con el Algarbe, pero en 1264 renunció a sus derechos, en agradecimiento a la ayuda que recibió del rey portugués, y se conformó con el derecho a «reclamar la prestación de un servicio militar de 50 lanzas siempre que lo considerase necesario» (Martínez, 2003, p. 178). En 1267 renunció a este tributo militar.

⁴⁰ La caracterización negativa del monarca en su crónica se explica por la superposición de dos puntos de vista antagónicos sobre el rey surgidos durante el conflicto sucesorio (Gómez Redondo, 1996) o por el intento de ensalzar la figura de Alfonso XI (Martínez, 1998). Aunque la anécdota busca perjudicar al monarca, su inclusión manifiesta una constante de la obra: se trata de «una crónica dotada de un riguroso sistema de composición y de redacción (con múltiples intervenciones del autor y un complicado lenguaje formulario que, en el resto de las crónicas, se olvida) pero carente, a la vez, de unos mínimos criterios de selección para verificar la certeza de los hechos contados. Todos los datos son buenos para el autor de la CAX; registra por igual los documentos oficiales como los rumores, ya provengan de versiones contradictorias o ya de “estorias” que pudiera conocer sobre tales o cuales episodios» (Gómez Redondo, 1996, pp. 182-183). Este aspecto está en relación directa con la obra manuelina.

⁴¹ A su vuelta, «le fueron devueltas algunas de las posesiones que le habían sido confiscadas en 1260, como Brenes, Sanlúcar de Albaida y Rianzuela. También fue nombrado teniente o representante regio en Villa Real». Sin embargo, el rey no confiaba en él como demuestra el hecho de que hasta 1274 no figurase en los privilegios rodados (González Jiménez, 2004b, p. 209).

Los ricos hombres no se dieron por satisfechos y se desnaturalaron y exiliaron a Granada, asolando a su paso campos y ciudades. Incluso entonces el monarca se mostró dialogante, les escribió personalmente cartas y mandó de nuevo a negociar a su esposa e hijo. Según la *CAX*, el rey se mostró benevolente porque necesitaba el apoyo de los sublevados para la *ida al Imperio* y en la lucha contra los musulmanes:

Et estando el rey en la çibdad de Burgos, en este tienpo, don Nunno de Lara e don Lope Díaz, fijo de don Diego, pusieron ay sus pleytos de amistad, e encubiertamente contra el rey don Alfonso. E ayúntaronse en este tienpo todos los más amigos que pudieron aver e fueron a Sant Andrés de Arroyo e casaron a don Lope Díaz con donna Juana, fija del infante don Alfonso de Molina, que estaua en aquel monasterio e hera prima cormana del rey. E como quiera que el rey lo sopo, non cuydó que se le siguiese desto el deseruiçio que después le veno nin les quiso dar a entender que se avían a catar dél, ca los avía menester para en la guerra de los moros et otrosy para el fecho del Inperio (*CAX*, XVIII, p. 52).

Mientras Alfonso intentaba negociar con los nobles, estos pactaron con el rey de Granada, Mohamed I. Los castellanos lo ayudarían a que se hiciese valer el acuerdo de Alcalá de Bençayde a cambio de que el monarca granadino los ayudase a presionar a Alfonso X para conseguir sus demandas:

E desde esto oyó el rey de Granada, plógol mucho ende e fabló con él diziéndole que los arrayazes le tenían por fuerça su tierra e que le fazían muchos dannos, et el rey que le fazía muy grant tuerto en no le guardar el pleito que auía puesto en Alcalá de Bençayde, et si Nunno Gonçález fablase con don Nunno su padre e con don Juan Núnnez su hermano e con otros ricos omnes del regno que le quisiesen ayudar, que ayudaría él a ellos en manera quel rey don Alfonso les enmendase todas las querellas que auían dél (*CAX*, XVI, p. 45)⁴².

Cuando murió este monarca, su heredero, Mohamed ibn Yûsuf, deseaba zanjar el conflicto, pero no liberaría del pacto a los ricos hombres castellanos hasta que Alfonso X hubiese garantizado la entrega de los arráeces, caudillos disidentes que controlaban parte de las tierras del reino y a los que Alfonso X prestaba apoyo desde 1266 para presionar al reino de Granada.

El cambio de coyuntura originó disensiones entre los rebeldes. Finalmente, Alfonso X, con la ayuda de Aragón, llegó a un acuerdo en 1273 con el monarca nazarí: el rey granadino se convertía en vasallo del monarca castellano y liberaba a los nobles de su compromiso. Como contrapartida, Castilla prometió la entrega de los arráeces al rey de Granada después de una tregua de dos años:

a finales de 1273 Muhammad II rompió «las posturas» que tenía con los nobles rebeldes, entregó todo el dinero que se le exigía y otorgó a Alfonso X «ser siempre su vasallo» y

⁴² El escritor explica en *LE* el significado: «en diciendo omne rico, entíendese qualquier omne que aya riqueza, también ruano commo mercadero [...] Mas quando dize[n] rico omne, ponen la riqueza, que es onra, delante, que quiere dezir que es más onrado que las otras gentes» (I, [lxxxix], p. 267).

pagarle en adelante parias por un valor de trescientos mil maravedíes anuales. Y solo entonces, una vez conseguido todo esto, los negociadores castellanos –la reina doña Violante y el infante don Fernando– y los jefes de los nobles rebeldes –el infante don Felipe y don Nuño González de Lara– le propusieron que diese una tregua de dos años a los arraeces. El rey de Granada quedó desconcertado ante una petición que dejaba sin sentido todos los sacrificios que había hecho para alcanzar un acuerdo con Castilla, porque al fin y al cabo si había pagado una enorme cantidad de dinero era exclusivamente para tener las manos libres a la hora de acabar con los arraeces y con la división de su reino (García Fitz, 2004-2005, p. 65)⁴³.

Con esta segunda insubordinación, los nobles consiguieron contrarrestar la reforma jurídica alfonsí y frenaron el proceso de fortalecimiento real. Las demandas y el espíritu de la rebelión se repetirían en la guerra civil de 1281 por la cuestión sucesoria.

Las causas y circunstancias de la conjuración que desencadenó el apresamiento y ajusticiamiento del infante Fadrique y su yerno, Simón Ruiz de Cameros, con la colaboración del infante Sancho, no han podido ser esclarecidas:

E porque el rey sopo algunas cosas del infante don Fadrique, su hermano, e don Ximón Ruyz de los Cameros, el rey mandó al infante don Sancho que fuese a prender a don Ximón Ruyz de los Cameros et quel fiziese luego matar [...] E don Sancho fue a Treuinno e mandó quemar allí a don Ximón Ruyz. Et el rey mandó afogar a don Fadrique (CAX, LXVIII, p. 194).

Se desconocen los motivos de una ejecución, que contribuyó a la creación de la leyenda negra en torno a Alfonso X. Ballesteros resumió las teorías al respecto (1984, pp. 818-927). El episodio también se ha relacionado con la enfermedad del monarca (Kinkade, 1992, pp. 314-318). González Jiménez (2004b, pp. 209-214) explica que el hermano del rey se posicionó frente a los derechos de los infantes de la Cerda y, tras sintetizar las teorías al respecto —que van desde la conjura a la homosexualidad o herejía de los nobles—, considera que el infante Fadrique debió urdir un golpe de estado «y proclamarse regente hasta que el infante don Alfonso alcanzase la mayoría de edad prevista en las *Partidas*» (González Jiménez, 2004b, p. 213).

e) **La enfermedad de Alfonso X**

⁴³ Los negociadores habían engañado al rey de Granada, lo que provocaría años después la invasión meriní: «si Muhammad II no quería resignarse en el lamentable estado en que había quedado su reino –fragmentado, tributario y arrinconado–, no le quedaba más opción que volver la vista al norte de África en busca de un aliado militar que compensara la presión castellana» (García Fitz, 2004-2005, p. 67).

Hasta 1280 no aparecen referencias de las enfermedades de Alfonso en la CAX, pero sí en las cantigas 209⁴⁴, 235⁴⁵, 279⁴⁶, 366⁴⁷, y 367⁴⁸, que hace referencia a la hidropesía en las extremidades inferiores que padeció. Kinkade (1992) ha analizado la cantiga 235 en relación a la dolencia facial del monarca.

La primera referencia de la CAX a la dolencia facial de Alfonso X se produce cuando el monarca tiene que quedarse en Córdoba durante la guerra contra Granada: «el rey don Alfonso ovo una dolencia de dolor que ovo en el [vn] ojo, de que le ouiera a perder. Et por esta razón non pudo yr. E enbió toda la hueste al infante don Sancho» (CAX, LXXIII, p. 208). Probablemente, el rey padeció «un carcinoma epidermoide en el antro maxilar que, con el andar del tiempo, se fue extendiendo a toda la estructura ósea de la cara» (Martínez, 2003, p. 304)⁴⁹.

Aunque no se puede concluir que haya una relación directa, lo cierto es que durante los episodios de esta dolencia facial tomó decisiones arbitrarias y despiadadas:

⁴⁴ «Poren vos direi o que passou per mi,/jazend' en Bitoirra enfermo assi/ que todos cuidaban que morress' ali/ e non atendían de mi bon solaz. / *Muito faz grand' erro, e en torto jaz...*/ hũa door me fillou [y] atal/ que en eu ben cuidava que era mortal/ e braadava: «Santa María, val e por sa vertud' aqueste mal desfaz.»/ *Muito faz grand' erro, e en torto jaz...*/ E os físicos mandaban-me pøer/ panos caentes, mas nono quix fazer, /mas mandel o Livro dela aduzer;/ e poseron-mio, e logo jouv' en paz,/ *Muito faz grand' erro, e en torto jaz...*/ Que non braadei nen sentí nulla ren/ da door, mas sentí-me logo mui ben;/ e dei ende graças a ela poren,/ ca tenno ben que de meu mal lle despraz/ *Muito faz grand' erro, e en torto jaz...*» (Mettmann, 1988, II, p. 260).

⁴⁵ «e despois, quand' en Requena | este Rey mal enfermou, / u cuidaban que morresse, d'aquel mal ben o sãou ;/ fez por el este miragre | que foi começ' e sinal/ *Como agradecer ben-feito | é cousa que muito val*» (Mettmann, 1988, II, p. 313).

⁴⁶ «Que me faz a mort', ond' ei gran pavor,/ e o mal que me ten tod' en redor,/ que me fez mais verde mia coor/ que dun canbrai./ *Santa Maria, valed' ai Sennor...*» (Mettmann, 1988, III, p. 53).

⁴⁷ Explica la pérdida y recuperación por intercesión de la Virgen de un halcón por parte del infante Manuel: «Quand'este feito fezerom, | tornaron para Sevilla. / E el Rey mui mal doente | foi y a gran maravilla, / mais guaríu pela merçee | da que é Madr[e] e Filla/ de Deus, que o guareçera | ja d'outras grandes doores. *A que en nossos cantares | nos chamamos Flor das flores...* / [E] enquant' el guareçia, | Don Manuel, seu yrmão, / vêo y e foy enfermo; | e pois guaríu e foi sã, / fillou-sse con sus falcões | que mudara no verão/ a caçar, que é dos viços | do mundo un dos maiores/ *A que en nossos cantares | nos chamamos Flor das flores...* / E ind' a aquela caça, | levou poucos cavaleiros,/ mais levou outra gran gente | de mui boos falcoeyros / que levavan seus falcões | de garça, e ar grueyros;/ mais ante que se tornasse | perdeu ñu dos mellores./ *A que en nossos cantares | nos chamamos Flor das flores...*» (Mettmann, 1988, III, p. 242). Se aprecian las conexiones con el ejemplo XXXIII^o.

⁴⁸ «E ind' el Rey per mar, tanto ll'incharon/ as pernas ambas e se lle pararon/ assi vermellas que todos cuidaron/ que daquel mal mui tarde sãaria./ *Grandes miragres faz Santa Maria...* / Ca ja de tal guisa inchad' aviam/ que enas osas aber non podiam;/ demais os coiros delas se fendian/ e agua amarela en saya./ *Grandes miragres faz Santa Maria...*» (Mettmann, 1988, III, p. 245).

⁴⁹ Martínez reproduce la conclusión de Presilla (1987), basada en la de Delgado (1948). También aporta las conclusiones que oralmente le formuló el médico Ángel Lavín, según las cuales Alfonso X pudo padecer una sinusitis infecciosa, un proceso granulomatoso crónico o, lo menos probable, un tumor del seno maxilar secundario con infecciones intermitentes (Martínez, 2003, p. 308).

en 1277 mandó ejecutar a su hermano Fadrique y en 1280 ordenó ajusticiar a su recaudador de impuestos y hombre de confianza Çag de Aleha⁵⁰:

E porque éste [Çag de la Malea] ouiera de acorrer para la çerca de Algezira e non acorrió, e los dineros que recabdó los diera al infante don Sancho, que era acá en la tierra, para los dar a la Reyna donna Violante su madre quando la traxo de Aragón a Castilla, non plaziendo al rey su padre, et por fazer el rey don Alfonso pesar al infante don Sancho por este enojo quel fiziera, mandó lleuar a este don Çag de la Malea fasta Sant Francisco, do posaua el infante don Sancho e estauan todos sus hermanos con él, e dende quel leuasen arrastrando fasta el Arenal. E desde que el infante don Sancho sopo esto, quisiera sallir a tomarle, mas los que estauan con él non gelo consintieron, pero que fincó en grant querella del rey por esta muerte deste judío e que touo que todo gelo fiziera por el seruiçio que le fiziera (CAX, LXXIII, pp. 209-210).

Las consecuencias de estos «violentos cambios de humor del rey» (González Jiménez, 2001a, p. 155) minaron la fama del monarca y permitieron a Sancho durante la guerra civil tildar a su padre de enfermo apestado y demente, tal como el monarca escribe en «la sentencia de maldición y desheredamiento»:

Don Sancho, en las oraciones, con que incitaba contra nós a los pueblos, prorrumpió en varias partes en muchas palabras feas, diciendo entre otras, mui a menudo, assi el, como sus sequaces: *El rey loco e leproso, e aun falso e perjuro en muchas cosas, matando sin causa a los omes, como fizo con Don Fadrique e con don Symon (apud Ballesteros, 1984, p. 994)*⁵¹.

Sin embargo, al mismo tiempo «la enfermedad y el dolor le llevaron en determinados momentos a apartarse de la vida pública para sanar de sus enfermedades y buscar refugio en la soledad, donde podía más libremente dedicarse a la lectura y composición de sus obras» (Martínez, 2003, p. 235), lo que revirtió en su proyecto cultural:

⁵⁰ Fue una medida de fuerza ante Sancho por haber permitido que usasen los fondos de las campañas de Algeciras para saldar las deudas de su madre durante su estancia en Aragón tras su fuga con los infantes de la Cerda (Ballesteros, 1984, pp. 917-920).

⁵¹ En tanto que modelo de construcción del relato, resulta relevante esta caracterización como *loco*, *leproso*, *falso* y *perjuro*, adjetivos directa o indirectamente relacionados con el ámbito sagrado: «la acusación de “leproso” lanzada por su hijo don Sancho, dadas las connotaciones de naturaleza moral que tenía la palabra, pues, más que un insulto era una auténtica reprobación moral que situaba a un hombre tan sabio, y en muchos sentidos tan inocente e ingenuo como Alfonso, en la categoría de pervertido» (Martínez, 2003, p. 288). Sobre las connotaciones de contraer lepra en la Edad Media, v. Brody (1974, pp. 21-59), que se sintetizan en: «Few misfortunes in medieval life were feared as much as such a diagnosis. It was a prediction of disfigurement and death, and what is perhaps more terrifying, it separated a man from society because of the infection he carried outwardly and the moral corruption that lay within him» (p. 59). De la caracterización como leproso se infería un castigo divino que lo deslegitimaba para reinar y lo excluía de la sociedad —lo convertía en un ser monstruoso, deforme, maldito—. Ser un falso y un perjuro, además, enfatizaba que era un monarca que actuaba contra Dios y lo negaba. De la acusación se infería que rey que ha retado a Dios ha sido castigado con una dolencia que lo condena ya en la vida terrenal. Apoya esta conclusión la referencia de la *Segunda partida* sobre los reyes que injurian: «Daño muy grande viene al rey et á los otros homes quando dixieren palabras malas, ó villanas ó como non deben, porque después que fueren dichas non las pueden tornar que dichas sean» (IV, V).

Los estudiosos de la historiografía alfonsí sostienen que fue precisamente durante el período de la revuelta nobiliaria, entre 1272 y 1274, cuando terminó la “*Versión primitiva*” o “*regia*”, de la *Estoria de España* [...] también [...] reelaboró el *Libro del fuero de las leyes* [...] tanto el corpus historiográfico alfonsí (la *EE*) como el jurídico fueron completados y promulgados por su biznieto, Alfonso XI (Martínez, 2003, p. 268).

Es en esta época marcada por el dolor cuando el monarca se convierte verdaderamente en artista: «el rasgo principal de este segundo período alfonsí es su carácter creador. Ya no se conforma Alfonso con patrocinar y dirigir traducciones sino que se empeña en una labor sincrética total... en este segundo período es cuando escribe las obras más originales y personales» (Menéndez Pidal, 1951, p. 369).

f) La cuestión sucesoria

La crisis de legitimidad monárquica, que continuó durante los reinados de Sancho IV y Fernando IV, se inició con la prematura muerte de Fernando de la Cerda, primogénito de Alfonso X en 1275 (Ruiz, 1989, pp. 121-125)⁵². El monarca había viajado a Beaucaire con su hermano Manuel para entrevistarse con Gregorio X⁵³. Durante el viaje, los benimerines invadieron la frontera castellano-marroquí y el infante Fernando acudió a defenderla (García Fitz, 2004-2005, pp. 69-77); allí falleció por causas desconocidas (Martínez, 2003, p. 386):

El infante don Fernando de la Cerda, a quien el rey había confiado durante su ausencia al gobierno del reino, se dirigió hacia la frontera. Mientras aguardaba en Villa Real al grueso del ejército convocado en Castilla, enfermó de muerte, falleciendo [*sic*] el 24 de julio (González Jiménez, 2001a, p. 153).

La falta de una legislación clara⁵⁴ en materia de sucesión planteó un conflicto entre los dos posibles herederos: Alfonso de la Cerda, el primogénito de Fernando, que

⁵² Para conocer la biografía del infante, v. González Jiménez (2001a). La bibliografía sobre el conflicto sucesorio es muy extensa; para una introducción centrada en el reinado de Alfonso X, v. Ballesteros (1984), Martínez (2003) y Carmona (2018-2019). Para una introducción que recorra los reinados de Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI, v. Arias (2012a). Trabajos específicos son los de McDonald (1965), Benito (1976), López de Pablos (1976), López-Íbor (1984), Craddock (1986a) y González Jiménez (1996-1997).

⁵³ V. Ballesteros (1984), González Jiménez (1996-97, p. 205) y Martínez (2003, pp. 221-224). Supuso el último intento de obtener la corona imperial: «If Alfonso was to continue to insist on a visit, Gregory requested that Manuel accompanied his brother, trusting that the Infante could somehow moderate the monarch's unreasonable demands» (Kinkade, 2004, p. 185). En principio, la entrevista debía tener lugar en Lion, donde se estaba celebrando un concilio (Martínez, 2003, p. 220), pero el pontífice cambió el lugar del encuentro, bien por la delicada salud de Alfonso X, bien porque el lugar era uno de los dominios de Carlos de Anjou.

⁵⁴ El *Especulo* (II, XVI, III) explicitaba el derecho de los hijos sobre el de los nietos. En el *Fuero real* (I, III, I) no se mencionaba la cuestión. En el *Setenario* (ley I) se recalca el carácter hereditario y divino de la monarquía. En el *Fuero juzgo*, que aún estaba vigente en los territorios conquistados por

tenía 5 años, y Sancho, el segundogénito de Alfonso X. Según el derecho sucesorio tradicional, plasmado en el *Espéculo* (II, VI, XIII), el heredero era el siguiente hermano adulto, pero las *Partidas* (II, XXV, II⁵⁵), que no entraron en vigor hasta 1348⁵⁶, introducían «el sistema sucesorio de primogenitura y representación» (Craddock, 1986a, p. 198 y González Mínguez, 2017, p. 18), que reconocía a Alfonso de la Cerda como heredero (Arias, 2012, p. 149), puesto que «representaban en la sucesión los derechos de su padre» (Pavón, 2011, p. 44).

También los acuerdos internacionales con Francia legitimaban esta línea dinástica, ya que las capitulaciones matrimoniales entre Fernando de la Cerda y Blanca de Francia, firmadas en 1269, incluían que

los vástagos de este matrimonio heredarían el trono de Castilla. Con esta cláusula se introducía una novedad en el sistema sucesorio tradicional de Castilla, es decir, el *derecho de representación*, en lugar del tradicional *heredamiento* (Martínez, 2003, p. 202)⁵⁷.

Fernando III, se exponía anacrónicamente la llegada al trono tras una elección (I, I, II). En cuanto al uso, de los siglos X a XIII los derechos sucesorios se transmitieron únicamente de forma efectiva, de modo que los descendientes de un heredero fallecido prematuramente perdían sus derechos (Nussbaum, 2017, p. 197).

⁵⁵ La ley dice así: «por ende establecieron que si fijo varón hi non hobiese, la fija mayor heredase el regno, et aun mandaron que si el fijo mayor moriese ante que heredase, si dexase fijo o fija que hobiese de muger legítima, que aquel ó aquella lo hobiese, et non otro ninguno; pero si todos estos fallaciesen, debe heredar el regno el mas propinco pariente que hi hobiere seyendo omne para ello et non habiendo fecho cosa por que lo debiese perder» (*Segunda partida*, XV, II). Existe cierta controversia «en cuanto a la fecha de las *Partidas* y a la veracidad de la ley sobre el derecho de representación» (Nussbaum, 2017, p. 198). García-Gallo (1977, pp. 764, 766 y 768) y MacDonald (1984) creen que fue incorporada con posterioridad a la muerte de Fernando de la Cerda porque no se han hallado referencias a este concepto en otros documentos coetáneos. Craddock (1981) e Iglesia Ferreirós (1980), en cambio, consideran que el derecho de representación se incluyó en la primera redacción de las *Partidas*. Craddock (1986a, p. 200) defiende que Alfonso X reformuló la *Segunda partida* (XIII, II) y omitió la existencia del contrato matrimonial con Blanca de Francia para justificar el heredamiento de Sancho. Los investigadores actuales mayoritariamente asumen que las *Partidas* incluían el derecho de representación.

⁵⁶ Las *Partidas* «no fueron promulgadas hasta el año 1348 con el *Ordenamiento de Alcalá*» (Martínez, 2003, p. 269). «Alfonso XI, al promulgar en 1348 su Ordenamiento ante las Cortes de Alcalá de Henares, fijó el orden de prelación de fuentes jurídicas en su uso por los jueces: en primer término, la legislación real; segundo, los fueros municipales en uso; tercero, las *Partidas*; cuarto, el criterio del rey» (Devia, 2010, p. 51). González Jiménez (1996-1997, pp. 201-212) considera que, aunque no se disponga de evidencias documentales, las *Partidas* fueron promulgadas o se promulgaron *de facto* porque eran una revisión del *Espéculo* vigente. La *Segunda partida* se ocupaba de la norma sucesoria en el título XV, ley III. La instauración del derecho de representación, ajeno a las tradiciones castellanas, había sido descartada en la elaboración del *Espéculo*, que establecía un orden sucesorio consuetudinario basado en la primogenitura (II, XVI, I), pero: «si fijo o fija o nieto o nieta o heredero non oviere, y que descenda de la liña derecha que herede el regno, tomen por señor al hermano menor del rey» (II, XVI, III). El derecho de representación inspirado en la *novella* 118 de Justiniano fue la consecuencia de la introducción en Castilla del derecho romano (González Alonso, 1981, p. 13).

⁵⁷ Los investigadores coinciden en que los acuerdos matrimoniales entre Francia y Castilla otorgaban derechos preferentes a la corona a los descendientes de Fernando de la Cerda y Blanca de Francia (Nussbaum, 2017, p. 198). Sin embargo, la cuestión sucesoria «había quedado resuelta en lo que a Francia se refiere, en el tratado de Bayona de 1290, en el que, además de ratificarse lo acordado en Lyon en 1288 respecto a las compensaciones económicas en favor de doña Blanca, viuda de Fernando de la Cerda, Felipe IV el Hermoso renunció a sus posibles derechos al trono castellano, desentendiéndose completamente de la causa de los infantes de la Cerda» (González Jiménez, 2004a, p. 210).

El infante Fernando solicitó en el lecho de muerte a Juan Núñez de Lara⁵⁸ que defendiese los derechos dinásticos de sus hijos (CAX, LXIII, p. 184); desde entonces el magnate se convirtió en su principal valedor, aunque también otros nobles como Juan Alfonso de Haro apoyaron sus derechos.

Tras la muerte de su hermano, Sancho se proclamó «fijo mayor heredero», «se hizo con el poder y lo mantuvo con las armas» (Pavón, 2011, p. 45). Actuó como regente —Alfonso X estaba en Francia— y asumió el mando de las tropas para sofocar la invasión benimerí con decisiones estratégicas muy acertadas: «He neutralized the thrust of the invasion by cutting off the maritime supply routes of the invading troops» (Craddock, 1986a, p. 198)⁵⁹. Por ello, representaba la imagen del arrojo y fortaleza en el gobierno y de la determinación y victoria militar ante el peligro norteafricano. Además, se alió con el poderoso magnate Lope Díaz de Haro, señor de Vizcaya, que le prometió facilitarle el apoyo de los concejos (CAX, LXIII, pp. 185-186):

desde ese momento [24 de julio] y por la mayor parte de la sociedad política castellana, comenzó a ser considerado como heredero del trono. Actuando con una capacidad y decisión impropias de su edad —no había cumplido aún los diecisiete años—, hizo frente a la apurada situación militar de la frontera y consiguió, según la *Crónica*, la retirada de Andalucía de las tropas benimerines (González Jiménez, 2001b, p. 153).

La ausencia y la vacilación del rey agravaron la problemática. La nobleza, fortalecida política y moralmente tras el triunfo de su rebelión en 1272, aspiraba a influir y a debilitar a la monarquía en beneficio propio, por lo que las facciones nobiliarias intentaron imponer su influencia para dirimir quién sería el sucesor del trono:

En el fondo, lo que pretendía la nobleza era controlar el poder real mediante el control de la persona del rey por parte de uno de los clanes; de tal manera que, si Alfonso escogía a su hijo, tenía que aliarse con los Lara, y si escogía al nieto, tendría que hacerlo con los Haro (Martínez, 2003, p. 396).

Las *Partidas*, los compromisos internacionales y una parte de la nobleza abogaban por el heredamiento de representación. Sin embargo, un sector más numeroso y

⁵⁸ Juan Núñez de Lara era el padre de Juana Núñez de Lara, apodada la Palomilla, madre de Blanca Núñez de Lara, tercera esposa del escritor. Tras prometer al infante Fernando que defendería los derechos dinásticos de sus hijos, se convirtió en el oponente más notorio a las pretensiones de Sancho. Se reconcilió con él formalmente en 1289, cuando le rindió vasallaje en Guadalajara, pero se levantó en su contra en diversas ocasiones durante su reinado. Su miedo a ser asesinado por el monarca aparece de forma reiterada en la *CSIV*. Una de las medidas para sosegarlo fue pactar el matrimonio del infante Alfonso con Juana Núñez, por lo que la noble se trasladó a vivir en la corte (Gaibrois, II, 1928, p. 117). La muerte del infante truncó la unión. Sobre las relaciones familiares y los matrimonios de Juana Núñez de Lara, v. Estepa (2006).

⁵⁹ En su rápida y efectiva intervención militar pudo contribuir su aspiración a convertirse en heredero. Sancho debió de tener en cuenta siempre esta posibilidad, lo que explica que no accediese a ser armado caballero por Fernando, para no someterse a él y a sus descendientes (Martínez, 2003, p. 203; González Jiménez, 2001b, p. 152).

representativo de la nobleza defendía la aplicación del derecho tradicional (Lomax, 1982, p. 175); la fortaleza y los triunfos militares de Sancho, además, le habían granjeado el favor del pueblo:

La legalidad vigente [...] y hasta los compromisos diplomáticos adquiridos le obligaban a reconocer como sucesor a don Alfonso, primogénito del infante don Fernando de la Cerda. Y un sector de la nobleza, encabezado por el poderoso Juan Núñez de Lara [...] exigía que el rey se pronunciase en este sentido. Pero, por otro, la mayoría de la nobleza, destacando entre todos don Lope Díaz de Haro, señor de Vizcaya, y la mayoría del reino pedían que se aplicase el derecho tradicional. De la misma opinión era el infante don Manuel (González Jiménez, 1996-1997, p. 205).

En 1276 tuvieron lugar las Cortes de Burgos, en que el infante Manuel apoyó públicamente a Sancho:

Alfonso convoked cortes in Burgos from May to July 1276. During the assembly, Manuel, in an unusual display of moral conviction, publicly supported Sancho's rights to the throne, standing up against the counterclaims of those nobles who held that the late Fernando's six-year-old son, Alfonso de la Cerda, should rightfully be chosen heir apparent (Kinkade, 2004, p. 193).

Según la versión de la CAX, el padre de JM se habría pronunciado durante las reuniones en favor de Sancho y habría amenazado a su hermano:

el árbol de los reyes non se pierde por postura, nin se desereda por y al que viene por natura. E si el mayor que viene del árbol fallestçe, deue fincar la rama de so él en somo. E tres cosas son que no son postura, ley nin rey nin regno. E cosa que sea fecha contra cualquiera de éstas, non vale nin deue ser tenuta nin guardada (CAX, LXVII, pp. 190-191)⁶⁰.

El hecho de que las *Partidas* no hubiesen sido promulgadas; la sensación de inseguridad que se adueñaba de la población; la inestabilidad política derivada de la invasión de los benimerines⁶¹, y el amplio respaldo social de Sancho condujeron a Alfonso X a optar por su hijo⁶²: «ante el temor de una guerra civil, aceptó como heredero

⁶⁰ La CAX sitúa la reunión en Toledo, pero las cortes tuvieron lugar en Burgos. Tal vez no sea una inexactitud porque «pudo haber dos reuniones: una en Toledo, a comienzos del año 1276, de carácter reducido, y en ella tendría lugar el bello parlamento del infante don Manuel que resume la *Crónica*, y otra en Burgos, en el mes de abril, de carácter mucho más amplio» (CAX, LXVII, p. 191, nota 283).

⁶¹ «A la invasión primera (13 de mayo de 1275), apoyada por la nobleza rebelde seguirá, poco después (16 de agosto), una segunda oleada, mucho más numerosa y temible, al mando del emir de Marruecos, Ibn Yúsuf» (Martínez, 2003, p. 226; Pavón, 2011, p. 45).

⁶² Sancho dispuso del apoyo de sus hermanos Juan y Pedro, de su tío Manuel, de las hermandades y concejos, de las órdenes militares y de gran parte del clero y de la nobleza, encabezada por el predominante linaje de los Haro. Al morir Fernando, Juan Núñez de Lara se erigió en protector de los derechos dinásticos de los infantes de la Cerda, mientras que Lope Díaz de Haro pactó con Sancho para que se proclamase heredero: «Sancho was actively supported by the powerful Haro family and most of the independent towns and cities of the realm, though vigorous opposition existed among the nobility and primarily from the Núñez clan which had historically competed with the Haros for dominance in the Iberian political arena» (Kinkade, 1992-1993, p. 8). También contó con el favor de Jaime II (Martínez, 2003, p. 262) y supo granjearse el apoyo y sacar partido de los intereses aragoneses y portugueses.

a su hijo» (Pavón, 2011, p. 45)⁶³. Alfonso X explicó en su testamento que se había atendido al derecho antiguo y al mayor grado de parentesco de su hijo al decantarse por él como heredero:

E por que es costumbre et derecho natural, et otrosí fuero et ley d'España, que el fijo mayor debe heredar los reinos et el señorío del padre, non faciendo cosas contra estos derechos sobredichos, porque lo hayan de perder, por ende nos siguiendo esta carrera después de la muerte de Don Fernando, nuestro fijo mayor, como quier que el fijo que él dexase de su mujer de bendición, si el vezquiera más que nos, por derecho deve heredar lo suyo así como lo debía de heredar el padre: mas pues que Dios quiso que saliese del medio que era línea derecha por do descendía el derecho de nos a los fijos; nos catando el derecho antiguo a la ley de razón segund la ley de España, otorgamos e concedimos a Don Sancho, nuestro fijo mayor, que lo hobiese en lugar de Don Fernando, nuestro fijo mayor, que era más llegado por línea derecha que los nuestros nietos, fijos de Don Fernando («Testamento del 8 de noviembre de 1283», *apud* Martínez, 2003, p. 610).

De este modo, en 1276, en Toledo o en las Cortes de Burgos, después de que cada facción hubiese expuesto y defendido las ventajas de su candidato, se reconoció a Sancho como hijo del rey con derecho a ser heredero, aunque Alfonso pospuso la decisión final sobre el heredamiento:

Fue durante esta ocasión cuando los nobles que habían acompañado al joven príncipe Sancho en su campaña para contener la invasión binimerina de Yûsuf, se presentaron uno por uno ante Alfonso para pedirle que nombrase como legítimo sucesor a su hijo mayor, don Sancho (Martínez, 2003, p. 276).

⁶³ En las vacilaciones y tardanza del rey, había pesado, como se vería después, su distante relación con Sancho: «estaba todavía sin resolver la espinosa cuestión de las relaciones personales entre padre e hijo, que nunca habían sido muy buenas, A diferencia del difunto don Fernando, de carácter pacífico, sereno y comedido, Sancho era un joven de temperamento ardiente, indómito, extremado y hasta violento y ya desde niño había manifestado un carácter independiente. En muchos sentidos se parecía bastante a su padre, especialmente en su amor por la cultura y su carácter destemplado, sujeto a imprevistos ataques de cólera» (Martínez, 2003, p. 400). Este temperamento impulsivo, belicoso, justiciero y propenso a los ataques de ira, explica el sobrenombre de *Bravo*, calificativo que sustituyó al original de *Pravo*, que incidía en su fiereza o crueldad (Gaibrois, II, 1928, p. 13, nota 1). Aunque podría haber una voluntad de exagerar este rasgo, según las crónicas, llevó a cabo acciones especialmente violentas como la ejecución de unos 400 partidarios de su padre en un arrabal de Talavera: «tornóse para el arrual et mató a todos quantos omnes e mugeres y falló que les acogieran; Et fueron y muertos más de quatroçientas personas» (CAX, LXXVII, p. 236); el ajusticiamiento de los bejaranos que se habían acogido al apoyo de Alfonso de la Cerda, que la *CSIV* cifra exageradamente en 4000 (Gaibrois, II, 1928, pp. 10-13); los asesinatos de Juan Martínez Negrita (Gaibrois, I, 1922, pp. 117-118), y, sobre todo, el de su valido Lope Díaz de Haro y Diego López de Campos. En aquella ocasión, su arrebato casi lo llevó a asesinar a su hermano Juan, que, según la crónica, se salvó por la intercesión de la reina: «É desde la Reina que estaba en su cama supo el fecho commo pasára, punó quanto pudo de guardar al infante don Juan que non tomara muerte, é si non fuera por esto, luego lo matára el Rey de buena miente» (*CSIV*, V, p. 79). V. Gaibrois (1922, pp. 188-193); Nieto Soria (1994, pp. 93-96).

Desde entonces Sancho se consideró y actuó como heredero. Hacia 1278, el franciscano Juan Gil de Zamora compuso *De preconiiis Hispanie* (González Jiménez, 2001b, p. 151), en que se establecía el ideario político de Sancho⁶⁴.

A pesar de la implicación del infante en la conjura, la muerte del infante Fadrique decantó definitivamente la balanza de los apoyos nobiliarios a su favor. En las Cortes de Segovia de 1278 fue declarado oficialmente heredero y «reinante con su padre el rey»

⁶⁴ Juan Gil de Zamora se formó en el *Studia Generalia* franciscano de París, donde tuvo como profesor a san Buenaventura. Ya de vuelta en Castilla fue *scriptor*, dedicado a la composición o traducción al latín de la correspondencia de Alfonso X y del infante Sancho, tal como se reconoce en la dedicatoria del *Officium Almiflua Virginis* o *Liber de Iesu et Maria*. Se ha especulado con que hubiese sido confesor del rey (Carreras y Carreras, 1939-1943, I, p. 13). Es posible que mantuviese «contacto continuo con el *scriptorium* alfonsí, por lo menos durante los últimos veinticuatro años del reinado del Rey Sabio, que fueron los más productivos en el campo literario» (Martínez, 2003, p. 70). Su obra, enmarcada en el renacimiento cultural del siglo XIII, gozó de gran influencia en la época; escribió sobre historia, música, medicina y biología. También compuso música sacra, sermones para predicación y obras enciclopédicas (*Historia Naturalis*). Su discurso ideológico era acomodaticio, de modo que sus obras se adaptaban a sus destinatarios. En su mayor parte quedaron inconclusas porque era caótico y reiterativo en sus métodos de trabajo. Más que su valor literario, destaca su papel de introductor de las nuevas corrientes de pensamiento europeas en Castilla. La figura ha despertado interés en los últimos años, para una introducción, v. Dacosta (2006) y Rojo (2014). Este espejo de príncipes fue concluido en 1278, año en que las cortes confirmaron a Sancho como heredero y lo convirtieron en coregente. La obra, siguiendo el pensamiento político del Aquinate plasmado en *RRC*, plantea una *imago regis* basada en la virtud, que se vertebra a través de la justicia, la fortaleza y la diligencia. Se trata del retrato del monarca ideal, para servir de modelo de gobierno a Sancho, tomando como referencia a Alejandro Magno, mediante el cual el autor se equipara con Aristóteles, y de un manual de comportamiento regio. Manipula la etimología del antropónimo del rey para que sea indicio de las virtudes cardinales de un buen gobernante (lo que recuerda a lo que hará el propio JM en *LTR*). Se trata de un monarca justo, virtuoso, prudente, ecuánime, moderado, generoso y que da ejemplo a sus súbditos. Es un monarca justo, en el sentido de *justiciero*, sancionador y dador de mercedes, según las faltas o merecimientos, que proyecta una imagen de fortaleza magnánima; de ahí el concepto de justa indignación (la denominada *ira regia*), también presente en las *Partidas*. El rey debe ser temido para ser respetado, pero también debe ser amado. Para ello debe ser magnífico —merecer la confianza—, ser paciente y perseverante. En consonancia con la imagen del santo varón, ha de llevar una vida ordenada, alejada del pecado y en que se cumplan las virtudes teologales. La bondad del monarca propicia la iluminación divina que lo guía en el buen gobierno. Ha de ser un modelo moral para los súbditos. No vincula el comportamiento del rey con el destino del reino (una idea isidoriana), sino que considera que el rey ha de ser un modelo para la sociedad (Grein, 2010, pp. 25-26). Su comportamiento moral no repercute en el pueblo, pero le resta ejemplaridad entre sus súbditos. Para ejemplificar sus enseñanzas, aporta ejemplos negativos de reyes godos o estereotipos como el rey avaro y el tirano e insiste en los peligros de las sublevaciones. En su configuración ideológica, en que se equipara la relevancia de la teoría y la práctica, tienen un peso relevante las *Partidas*, aunque en *De preconiiis Hispanie* la perspectiva es clerical. En este sentido, alejándose del privilegio conciliar nobiliario, considera que el rey debe valerse de clérigos formados como consejeros (Dacosta, 2006). La obra está estructurada en torno a dos ideas fundamentales: «instruir al infante sobre las normas de conducta ética que todo aspirante a gobernar un reino debe poseer, impartándole unas lecciones sobre la historia de España y del Imperio, y, al mismo tiempo, presentar al lector una historia encomiástica de su ciudad natal, Zamora. Pero Fr. Gil, muy al corriente de las ideas políticas y las modas literarias de su tiempo, dedica específicamente tres tratados completos (III, IV y X) y las dos últimas partes de otros dos (VI y VII) al tema de la formación del príncipe. Estos tratados, en verdad no muy originales ya que no son más que una compilación de textos anteriores sobre la educación de príncipes, constituyen, sin embargo, un verdadero catecismo político y forman un auténtico espejo que pudiera titularse *De strenuitate regis*» (Martínez, 2003, p. 71). Fue editada por Castro y Castro (1955) y en y Martín Rodríguez (1995) en su traducción española.

(González Jiménez, 2001*b*, p. 158) por el delicado estado de salud de Alfonso X (Martínez, 2003, p. 288)⁶⁵:

Llegado el Rey a la çibdat de Segouia, vinieron y los ynfantes et los maestros e todos los ricos omnes e infançones e caualleros e los procuradores de los çonçejos de las çibdades e villas de los sus regnos. Et el Rey mandóles que fiziesen pleito e omenaje al infante don Sancho, su fijo primero heredero, que después de días del rey don Alfonso que lo ouiesen por su rey e por su sennor. E todos fizieron lo que les el rey mandó» (CAX, LXVIII, p. 193).

Entre 1277 y 1278 la reina Violante se marchó a Aragón junto con Blanca de Francia y los infantes de la Cerda (Ballesteros, 1984, pp. 860-866). No están claros los motivos de esta fuga⁶⁶. Parte de los historiadores considera que lo hizo para protegerlos. Otros creen que intentaba ayudar a Sancho impidiendo que el rey de Francia los pusiese bajo su protección. Finalmente, un tercer grupo opina que la marcha de los infantes allanaba el camino hacia el heredamiento de su hijo, al tiempo que protegía a sus nietos (Martínez, 2003, pp. 430-431). La ejecución del infante Fadrique en 1277 pudo ser uno de los detonantes de la huida (González Jiménez, 2004*b*, pp. 203-214)⁶⁷, que convirtió en rehenes de los reyes de Aragón a los infantes de la Cerda y debilitó la posición castellana de negociación en el conflicto sucesorio:

la reina madre se pronunció sin ambages por el derecho de sucesión de los hijos de éste, los Infantes de la Cerda, yendo incluso contra los intereses de su propio hijo Sancho. Fue tal el ahínco en la defensa de los derechos de sus nietos, que llegó a abandonar la corte de Castilla y a su marido en busca de valedores y alianzas internacionales para hacer triunfar los derechos de sus nietos. Después, cambiando de parecer, participó en todas las

⁶⁵ Con todo, los *Anales toledanos III* evidencian que «el reconocimiento como heredero le fue dado sólo por la nobleza, y no de todo el reino» (González Jiménez, 2001*b*, p. 153): «Anno Domini M° CC°LXXVI. Magnates Regni castelle et Legione et Gallecie adque Lusitanie fecerunt omagium domino Sancio filio illustris regis Alfonso Castelle et patri domini Fernandi».

⁶⁶ González Jiménez (2001*b*) considera que la huida se debió a un problema de convivencia entre los monarcas. En este sentido, Kinkade (1992-1993, p. 3) constata que «Alfonso was never quite pleased with Violante and ever anxious to be rid of her». Kinkade (1992-1993) resume su biografía y su ambiguo papel durante la cuestión sucesoria. Hasta 1275 medió en los conflictos castellanoaragoneses y representó a su esposo durante los períodos críticos de su enfermedad en las negociaciones con la nobleza sediciosa, pero, partir de 1275, tras la muerte de sus hijos Fernando y Leonor y de su hermano Sancho, empezó a actuar de forma errática. En 1279 regresó a Castilla gracias a las gestiones de su hijo Sancho —lo que parece indicar que la marcha a Aragón no intentaba perjudicarlo— y a los fondos necesarios para la campaña de Algeciras, que desvió para sufragar su estancia en Aragón. Tras perder la confianza del monarca y sus dominios y privilegios, conspiró con Sancho para deponer a su marido. Sin embargo, cuando se dio cuenta de que su hijo no se iba a ocupar de los infantes de la Cerda, se alió con el infante Juan, que intrigaba para ser rey de León con el apoyo de los Haro y de Portugal y Aragón. Al morir en 1285 Pedro III, la suerte de los infantes cambió porque Alfonso III no mostró tanta preocupación por su situación. Sancho aprovechó la ocasión para pactar con Francia. Esta alianza no solo pretendía contrarrestar el acuerdo entre el rey aragonés y el infante Juan para apoyar los derechos sucesorios de Alfonso de la Cerda, sino que también se proponía conseguir la legitimización de su matrimonio. Tras descubrir la intervención de su madre en la conspiración, Sancho le confiscó tierras y títulos feudales, y se retiró al convento de Allariz.

⁶⁷ Hasta el momento se desconocen los motivos que condujeron al monarca a tomar esta decisión. Para conocer algunas de las teorías al respecto, v. Ballesteros (1984, pp. 818-827), González Jiménez (2004, pp. 203-214) y Kinkade, (1992, pp. 284-323).

intrigas de la corte y del reino para reclamar los derechos de su propio hijo don Sancho, hasta conseguir la destitución de su propio marido (Martínez, 2003, p. 110).

Desde la asunción de poderes especiales en 1278, el infante actuó «a espaldas de su padre en asuntos que eran de una especial gravedad como el destino de las rentas reales y la concesión de villas de realengo, como Villa Real, a Órdenes Militares» (González Jiménez 2001, p. 162). Durante 1280 y 1281 continuó teniendo un papel relevante en las luchas fronterizas, ya que fue el jefe militar máximo del levantamiento del cerco de Algeciras y consiguió llegar a las inmediaciones de la ciudad de Granada.

Sancho había sido proclamado heredero, pero padre e hijo continuaban conspirando el uno contra el otro. Las presiones de Francia y Aragón, los lazos de parentesco y el haberse visto forzado a nombrar heredero a Sancho por la coyuntura movían al monarca a encontrar una solución que contentase a su hijo y a los infantes de la Cerda. El infante, por su parte, intentaba desbancar los movimientos internacionales de adhesión a los infantes de la Cerda y asegurar la permanencia indefinida y custodiada — por medio de su estrecha relación con Pedro III— y afianzar su posición de heredero mediante alianzas matrimoniales (González Jiménez 2001, pp. 151-216).

En diciembre de 1280 se reunieron en Mont de Marsan las delegaciones francesa y castellana. Alfonso X propuso ofrecer el reino de Jaén a su nieto a cambio de que rindiese homenaje a Sancho, pero el infante rechazó la propuesta porque consideraba que la unidad del reino era incuestionable e inquebrantable:

Et respondiól [Sancho] et díxol que él en su vida era rey et sennor de todo e que non auía por qué dar de lo suyo nada, et después de vida que él lo cuydaua mantener todo e que non menguase ende ninguna cosa, mas que el consejaua que se abiniese con el rey don Pedro de Aragón, que era su vezino et que tenía preso a este don Alfonso, e quel rey de Françia non podría ser contra él en ninguna manera. Et el rey don Alfonso óvose de acoger a este consejo (CAX, LXXVIII, p. 211).

Alfonso X se sometió al consejo de su hijo y se celebraron vistas con el monarca aragonés, pero el infante aprovechó el encuentro para intentar eternizar la custodia de los infantes en el castillo de Játiva. Paralelamente, también pactaba para obtener nuevos apoyos⁶⁸. Según la CAX, la ruptura formal tuvo lugar en las Cortes de Sevilla de 1281

⁶⁸ Por ejemplo, al día siguiente de haberse firmado un tratado de paz mediante el cual se entregaban diversos castillos, Pozuelo y el valle de Ayora a Aragón y a través del cual se acordaba la ocupación conjunta del reino de Navarra, Sancho renunció a los derechos sobre el territorio navarro a cambio de la perpetua amistad del monarca aragonés.

cuando Sancho se rebeló ante la decisión de su padre de llegar a un acuerdo con Francia y restablecer los derechos de los infantes de la Cerda:

Sennor, non me fezistes vos, mas fízome Dios et fizo mucho por me fazer, ca mató a vn mi hermano que era mayor que yo e era vuestro heredero destos regnos si él biuiera más que vos. [E] non lo mató por al sy non porque lo heredase yo después de vuestros días [...] Et esta palabra que me dixiestes pudiéradesla muy bien escusar, et tiempo verná que la non querríedes aver dicho (LXXV, p. 219)⁶⁹.

A pesar de la imagen de fortaleza del discurso cronístico, Sancho no se rebeló abiertamente hacia su padre, sino que partió hacia Córdoba, con la excusa de negociar una tregua con Granada y empezó a conspirar para deponerlo. Se unieron a su bando sus hermanos Juan, Jaime y Pedro y su tío Manuel. El infante Juan (Nieto, 1994, p. 44) llevó a cabo una campaña política por diversas ciudades castellanas: Baeza, Toro, Béjar, Miranda de Ebro, Segovia, Valladolid, León, Arévalo, Palencia, Burgos, Oviedo y Valladolid (González Jiménez, 2001*b*, pp. 167-168) para ganar el apoyo nobiliario, eclesiástico —obispos, monasterios y órdenes militares— a través del dictado de privilegios y de los concejos «alentando el descontento y presentándose como defensor de los pueblos agraviados en sus fueros y en sus libertades» (González Jiménez, 2001*b*, p. 168). Se trató de una campaña que difundió los perjuicios de las decisiones económicas alfonsíes y las medidas que Sancho adoptaría para enmendarlos. De este modo, prometiendo el retorno de una mayor autonomía concejil —por lo que destituyó a los alcaldes reales⁷⁰ no deseados por los concejos— y la restitución de todos los privilegios eclesiásticos perdidos durante el reinado de Alfonso X, se ganó la adhesión de las ciudades y el clero⁷¹.

⁶⁹ El sueño de la reina Beatriz en *LTR* emulará este sentido providencialista de la historia. También lo harán las alusiones en *CL* a la obligación del estamento nobiliario de contribuir a la expulsión de los musulmanes de la Península.

⁷⁰ Los alcaldes reales aplicaban a todos los súbditos la legislación. Con estas medidas, Sancho estaba desmontando los cimientos regalistas del gobierno de su padre.

⁷¹ Los principales motivos de la adhesión del clero castellano al bando de Sancho fueron el descontento por la política eclesiástica alfonsí, especialmente por la presión fiscal sobre las rentas eclesiásticas. También contribuyeron los numerosos beneficios promulgados. El respaldo de la clerecía castellanoleonés fue definitivo en el triunfo de Sancho, ya que la curia romana apoyaba a su padre y su matrimonio con MM había molestado especialmente al pontificado (Marcos, 1956). Con todo, no contó con el respaldo de todo el estamento castellanoleonés; tuvo el apoyo de los monasterios benedictinos cluniacenses, cistercienses y premostratenses de Galicia y León. Cuando en 1282 se creó una hermandad de monasterios de Castilla, León y Galicia para respaldar a Sancho, solo acudieron «los obispos de Astorga, Zamora, Mondoñedo, Tuy, Badajoz y Coria, todos ellos del reino de León, mientras que de Castilla sólo acuden los obispos de Burgos y Palencia que muestran, además, su desacuerdo con el movimiento antialfonsino». (Nieto, 1994, p. 215). No obstante, un año más tarde se celebró «una nueva reunión de los partidarios de don Sancho —ahora en Benavente—, a los prelados que le habían apoyado en Valladolid se han sumado los de Salamanca, León, Santiago, Córdoba, Calahorra, Cartagena, Cuenca y el cabildo de Sigüenza, mientras que los obispos de Burgos y Palencia, antes opuestos, ahora también le respaldan. Con

En 1282, durante las *Cortes* o Asamblea de Valladolid —el ‘conciliábulo’ de Valladolid, en terminología de Ballesteros (1984, pp. 963-978)— se materializó el golpe de Estado de Sancho⁷². En presencia de doña Violante y sus hijos, el infante Manuel dictó la sentencia que desposeía de sus poderes y rentas a Alfonso X, aunque se le respetó el título de rey por intercesión del padre de JM (Martínez, 2003, p. 479). Fue una deposición que la Iglesia apoyó con su presencia y en que las órdenes militares, favorecidas por Sancho, tuvieron un papel muy activo⁷³. La versión castellana de la *Crónica general de España de 1344* reproduce la sentencia:

Por quanto el rey don Alfonso mato a don Fadrique su hermano e a don Ximon Ruyz señor de los Cameros e otros muchos fidalgos sin derecho commo non deuía, pierda la justia. E por que deseredo los fidalgos de Castilla e los de León e los çibdadanos e los conçejos, non lo resçiban en las villas nin en las fortalezas e sea deseredado dellas. E por que desaforo los fidalgos, que non cumplan sus cartas nin le respondan con los fueros. E por que despecho la tierra e fizo malas monedas, non le den pechos ni seruicijos nin monedas foreras nin las martiniegas nin otros derechos ningunos de la tierra avnque los demande (Catalán, 1992a, p. 512).

En 1282 se produjeron dos enlaces matrimoniales que evidenciaron la ruptura entre padre e hijo: Sancho se casó con MM, hija de Alfonso de Molina, su tío y «one of the principal leaders of the rebellion against the Wise King» (Kinkade, 1992-1993, p. 11)⁷⁴ «without either papal dispensation or his father’s blessing. Furhtermore, and we may suppose with his mother’s approval» (Kinkade, 1992-1993, p. 32). A pesar de los

el tiempo, con don Alfonso tan solo quedarán el arzobispo de Sevilla, los obispos de Oviedo y Segovia y el abad de Valladolid, mientras que el arzobispo de Toledo se refugia en su alejamiento del reino, aunque parece inclinado hacia el Rey Sabio» (Nieto 1994, p. 215).

⁷² Kinkade reitera la idea: «he convoked a semblance of cortes in Valladolid, Violante’s feudal city» (92-93, p. 11). Durante esta asamblea: «Et el infante don Sancho otorgó a todos los de la tierra las peticiones quel demandaron quales se ellos quisieron» (CAX, LXXVI, p. 224).

⁷³ La Orden de San Juan se mostró abiertamente partidaria a través de su prior, que encargado de custodiaba a MM durante las ausencias de Sancho. La Orden de Santiago mostró su favor hacia el infante a través de su maestro Pedro Núñez; en cambio, el apoyo del maestro de Calatrava fue más tímido. En cuanto a su papel: «fue el clero el que, primero, ayudará a don Sancho a arrebatar el trono a su padre, y, después, se pondrá enteramente a su disposición para acabar con el concepto cultural alfonsí, dando un viraje radical al mismo con la instauración, bajo la regencia de doña MM, de un nuevo modelo cultural que volverá a la visión religiosa de la cultura, según el canon del siglo anterior» (Martínez, 2003, p. 355).

⁷⁴ El matrimonio de Sancho con MM debe ser considerado como un acto deliberado de rebeldía ante su padre y el papado, que apoyaba abiertamente, en la línea de los intereses franceses, la causa de Alfonso X. Sancho debía de ser consciente de que no iba a conseguir la nulidad y la dispensa rápidamente, aunque tampoco debía de esperarse la reacción de Roma, que consideró el enlace como «incestas nupcias», «excessus enormitas» y «publica infamia» (*apud* Nieto, 1994, p. 48). A pesar del relato cronístico, que acentúa su compromiso con MM, no hay que perder de vista las motivaciones políticas del enlace. En la construcción *romántica* de la relación entre MM y Sancho es especialmente relevante el episodio de la defenestración del embajador, y privado del rey, que aceptó la propuesta francesa de alianza a cambio de que el monarca anulase su matrimonio y se casase con una princesa francesa. Al enterarse de la propuesta francesa, el monarca habría respondido de forma que: «en el mundo no avie rey que mejor casado fuese que él era» (CSIV, II, p. 73).

impedimentos canónicos y de la situación política, la unión tuvo lugar en una solemne ceremonia en la catedral de Toledo, oficiada por su arzobispo:

Teniendo en cuenta el momento elegido, cabe incluso plantearse si esta boda fue valorada por el infante como manifestación más de la contestación contra su padre, en cuanto que con ella, quedaba definitivamente suspenso el proyecto matrimonial alfonsino para su hijo con Guillermina de Montcada, ratificado y jurado años antes (Nieto, 1994, p. 47)⁷⁵.

El matrimonio de Sancho con MM⁷⁶ marcó el distanciamiento político definitivo de su padre e inició «un ámbito de relaciones propio» (Gómez Redondo, 1998, p. 857), que se confirmó al apadrinar pocos días después a JM.

Con el objetivo de premiar su apoyo y asegurarse su lealtad, también se celebró la boda de la infanta Violante, hermana de Sancho, con Diego Díaz de Haro, su principal valedor y apoyo nobiliario en sus aspiraciones al trono (Ballesteros, 1984, p. 976).

Estas [las Cortes de Valladolid] fueron precedidas por la boda de Diego López V con la infanta Violante, hermana del infante Sancho. En el mismo momento, este se casó con María de Molina, hermanastra de Juana Alfonso, la esposa de Lope Díaz III. Se crearon, por lo tanto, vínculos familiares fuertes entre el infante y los Haro (Baury, 2011, pp. 67-68)⁷⁷.

Sevilla y Murcia permanecieron fieles a Alfonso X. Cuando Badajoz se levantó contra Sancho, empezó una contienda civil que dividió y evidenció los intereses particulares de los parientes del rey. Únicamente las infantas Beatriz y Berenguela permanecieron fieles a su padre. Al principio, la mayoría de miembros de la familia se adhirieron al bando de Sancho: «En el otoño de 1282 toda su familia —la reina doña Violante, sus hijos los infantes don Juan, don Pedro y don Jaime, y hasta su hermano el infante don Manuel— estaban del lado del hasta entonces infante heredero don Sancho» (González Jiménez, 1996-1997, p. 209). Sin embargo, después de haberse repartido, junto con Lope Díaz de Haro (Martínez, 2003, p. 505), extensos territorios de Castilla y León, los infantes Juan y Pedro se unieron al bando de Alfonso para seguir beneficiándose del enfrentamiento; el infante Pedro se pasó posteriormente de nuevo a la facción de Sancho a cambio de que «le diese las rentas de la Chancillería de Valladolid y el título de chanciller; además, quiso también el «heredamiento de Tordesillas» (Martínez, 2003, p. 508). También el infante Jaime fue pasando de uno a otro bando en función de las circunstancias y de los beneficios que la adhesión le podía conllevar.

⁷⁵ Tras el matrimonio se desplazaron a Escalona y el infante apadrinó. Su tío le pidió Peñafiel como regalo y el futuro rey se lo concedió.

⁷⁶ Sobre MM, v., entre otros, Gaibrois (1967), Carmona, (2005) y González Mínguez (2012a y 2019)

⁷⁷ Nieto (1994, p. 47) también considera que el enlace fue anterior a las Cortes de Valladolid. Martínez (2003, p. 500), sin embargo, cree que tuvo lugar posteriormente.

Como los partidarios de Alfonso se situaban en puntos dispersos del reino, el bando de Sancho tuvo que llevar a cabo una actividad bélica frenética para sofocarlos; y lo cierto es que se mostró «incapaz de imponerse militarmente en la contienda civil» (González Mínguez, 2017, p. 21). Cuando los infantes Juan y Pedro se levantaron en León, Alfonso X, tras no obtener ayuda ni de Portugal, ni Aragón, ni Francia ni Inglaterra, se alió con los benimerines de Ibn Yûsuf; con ellos asedió sin éxito Córdoba, pero arrasó poblaciones como Jaén, Úbeda o Andújar. Más tarde, el ejército de Yûsuf partió hacia el centro de la Península, y devastó Madrid y Toledo.

Ante las consecuencias del conflicto y su difícil resolución por la vía de las armas, Alfonso X intentó a través de embajadores y cartas reunirse con su hijo y poder negociar una solución política tal como explica el propio monarca en la sentencia de desheredamiento leída en público el 8 de octubre de 1282. En ella Alfonso X maldijo a su hijo, con las connotaciones religiosas y políticas que este acto tenía⁷⁸ (Ruiz, 1989, p. 121)⁷⁹:

Porque estavamos prontos a revocar enteramente, segun su dictamen, e el de los prelados, varones e otros omes buenos, qualquier agravio, en caso que lo oviese; emendar todo lo que necessitasse de emienda, e restituir todas las cosas a un buen estado, paz y tranquilidad. E, que si acaso tenía sospecha de que quisiessemos disminuirle sus onras, le daríamos fianza plena, tal e tan buena, que en adelante non tuviesse que temer. Lo qual oido, por el sobredicho Don Sancho, respondió a nuestros embajadores, que con los suyos nos embiaría respuesta. E sin embargo detuvo por fuerça a nuestros embajadores, porque non volviesen a nos (*apud* Ballesteros, 1984, p. 995);

le maldecimos, como a merecedor de la maldición paterna, reprobado de Dios, e digno de ser aborrecido, con justa razón, de los hombres. E le sujetamos en adelante a la maldición divina e humana. E como a hijo rebelde, inobediente e contumaz, ingrato e ingratisimo, e por tanto degenerado, le desheredamos e privamos de qualquier derecho, que haya tenido a nuestros Regnos, señoríos, tierras, honores, e dignidades, o otra

⁷⁸ Para valorar las implicaciones, políticas y personales, de la maldición se debe considerar el significado y trascendencia de las bendiciones y maldiciones en la doctrina cristiana y el de los conjuros en la religiosidad popular medieval. El propio Alfonso X había recogido la concepción de conjuro en su obra jurídica relacionándola con la capacidad creadora de Dios a partir de la palabra (presente, por ejemplo, en Génesis 1,3): «*Qué cosa es conjuro, et qué fuerza et virtud han las palabras dél*. Conjuro quiere decir palabras fuertes que facen por fuerza facer á la cosa aquello que quiere el que las dice. Et esto es porque conjuro non puede seer que non sea hi esmentado Dios, et las sus palabras et el su poder: et por él tan grant virtud ha cada una destas cosas, que por fuerza derecha conviene que se mude aquella cosa sobre que se dice la conjuración en lo que quiere aquel que lo conjura. Et esto es á semejante del carpentero ó del maestro que face la obra, que con aquella ferramenta que face una labor puede facer muchas; et otrosi emendar aquella cada que quisiere si bien fecha non es, ó desatalla del todo. Et la herramienta de Dios con que fizo todas las cosas non fue sinon por la su palabra sola e llana; ca allí do él fizo el mundo non hi hobo mas desto, sinon que dixo que fuese fecho, et fue luego fecho asi (*Primera partida*, IV, XVI). Su hijo también se referiría al poder sanador de las palabras en *CRS* (IV, p. 16). V. el apartado «Vínculos e implicación en la leyenda negra de los monarcas coetáneos».

⁷⁹ La maldición habría marcado y convertido a Sancho en «un desequilibrado mental y en ciertos momentos en un auténtico psicópata» (Martínez, 2003, p. 512)..

cualquier cosa que en alguna manera nos pertenezca, para que ni él, ni otro por él, ni ningún descendiente suyo pueda jamás sucedernos, en cosa alguna («Sentencia de maldición y desheredamiento de Sancho», *apud* Ballesteros, 1984, p. 997)⁸⁰.

Finalmente, el monarca desheredó a su hijo a favor de Alfonso de la Cerda en el testamento otorgado el 8 de noviembre de 1283 en Sevilla:

Punnó él en nos desheredar lo más extrañamente que nunca fue rey desheredado en ninguna parte del mundo; et así como nos le dimos poder mayor como que nunca fijo de rey hobiera en vida de su padre, así nos desapoderó él del mayor desapoderamiento que nunca fue fecho a padre por fijo. Et así como nos punnamos siempre en ensalzar et noblescer la su hacienda et la su fama, así punnó él de envilecer et de abaxar la nuestra por todas las maneras que él pudo, por palabras et por obra; ca así como nos a él conoscimos en todo bien, así nos desconoció él en todo mal (*apud* Martínez, 2003, apéndice VIII, p. 610).

Et por ende ordenamos, et damos, et otorgamos et mandamos en este nuestro testamento que el nuestro señorío mayor de todo lo que habemos e haber debemos, finque después de la nuestros días en nuestros nietos hijos de don Fernando, nuestro fijo que fue primero heredero, de guisa que el mayor herede este nuestro señorío, e el otro que le fagan bien así como conviene según el fuero de España [...] Et por que estas cosas sean más estables e firmes e valederas establecemos et ordenamos aún más: Que si los hijos de don Fernando muriesen sin hijos que debien heredar, que tome este nuestro señorío el rey de Francia (*apud* Martínez, 2003, apéndice VIII, p. 614).

El testamento supuso el retorno a su planteamiento sucesorio inicial: «Alfonso X, ante la sublevación y traición de su hijo, deroga la proclamación como heredero de Sancho— realizada de acuerdo al *derecho antiguo* o tradicional— y retoma su primera intención de aplicar lo dispuesto en las *Partidas*» (González Jiménez, 1996-1997, p. 208). El 24 de enero de 1284 dictó un codicilo que «confirma las disposiciones del anterior en materia de sucesión, pero no menciona específicamente a Alfonso de la Cerda como sucesor (González Mínguez, 2017, p. 21)⁸¹, ni tampoco la posibilidad de que sus reinos pasen a Felipe III de Francia en caso de que los infantes de la Cerda no pudiesen heredarlos» (Martínez, 2003, p. 537). Ambos textos remiten directa o indirectamente a la maldición:

⁸⁰ En este texto el rey revela que su hijo había intentado asesinarlo. V. Ballesteros (1984, p. 996). La maldición se repite en el primer testamento: «que sea maldicho de Dios, et de Santa María et de toda la corte celestial, et de nos» (*apud* Martínez, 2004, apéndice VIII, pp. 611). No se ha conservado el texto en castellano de la sentencia, pero sí la traducción latina enviada a los reyes de Francia e Inglaterra y al papa. Jerónimo de Zurita explicó la escena así: «Assentóse el rey en presencia de todo el pueblo, en su estrado, que para aquel acto estaba aderezado, y públicamente se refirieron por escrito las causas de su sentencia; y entonces maldijo al ynfante Don Sancho su hijo, diciendo, que le sometía y ponía debajo de la maldición de Dios y su ira, y que estuviere sujeto a ella como impío, parricida rebelde, inobediente y contumaz. Tras esto, declaró que le desheredaba de todo derecho a la corona como hijo ingrátísimo» (*Gestas de los Reyes de Aragón*, *apud* Ballesteros, 1984, p. 992).

⁸¹ En el codicilo legó el reino de Sevilla y Badajoz al infante Juan y el de Murcia a Jaime de manera vitalicia. Se trataba de territorios de nueva conquista que no formaban parte del señorío mayor y que Alfonso les legaba como feudos del monarca castellano.

Et otorgamos et confirmamos el otro nuestro testamento que fecimos antes deste en que mostramos et ordenamos conplidamente nuestra postrimería voluntad, et razón de nuestros reinos et de nuestro señorío el mayor, et mandamos que vala segund que en él está puesto e ordenado («Testamento de Alfonso X otorgado en Sevilla a 21 de enero de 1284», *apud* Martínez, 2003, apéndice IX, p. 622).

Al redactar el codicilo, Alfonso X era consciente de las probalidades de que su hijo fuese coronado: «si tan grande nuestra desaventura fuese que con traición de los de nuestra tierra quisiesen a don Sancho por Señor» (*apud* Martínez, 2003, p. 618).

La rebelión de Sancho tuvo más resistencia de la esperada por el apoyo a Alfonso de parte de la nobleza, del clero y de los concejos. El testamento cambió, además, las alianzas y equilibrios internacionales porque el rey de Francia apoyó a Alfonso X después de que reconociese como herederos a los infantes de la Cerda. El bando de Sancho, mientras tanto, iba perdiendo adeptos y debilitándose: el infante Manuel murió, los infantes Juan y Jaime se sometieron a su padre, se produjeron levantamientos nobiliarios y ciudadanos —Mérida, por ejemplo— a favor de Alfonso X, las ciudades adheridas a la facción de Sancho, como Burgos, Soria y Ágreda, vacilaban o se levantaban y sus partidarios eran derrotados en Córdoba, su ciudad insignia. En 1283 Roma manifestó explícitamente el rechazo a la rebelión al excomulgar a Sancho y a las ciudades que lo apoyaban⁸². El temor al entredicho provocó entonces la deserción de ciudades como Soria:

el papa Martín IV pronunciaba en Orvieto el 9 de agosto de 1283 su célebre sentencia a favor de Alfonso, condenando la rebelión de don Sancho como un acto de traición e imponiéndole la excomuni3n y declarando en entredicho el reino, hasta que el pueblo volviese a la obediencia del rey Alfonso (Martínez, 2003, p. 520).

Las desafecciones, las rebeliones, el caos interno, el cambio de coyuntura internacional y la excomuni3n papal forzaron a Sancho a intentar un acercamiento con su padre a través de su esposa⁸³. No se llegaron a entrevistar porque sus allegados eran conscientes de que una reconciliaci3n habría debilitado la posici3n sanchina y, sobre todo, porque iba en contra de los intereses nobiliarios, en especial de los de su privado, Lope Díaz de Haro:

fuése para Guadalcanal. E dende quesiera se veer con él, mas non gelo consintieron nin queri3n que se viesen. Et quando esto vieron cada vno dellos, tomaron otra manera por que se abiniesen. Et el rey don Alfonso tomó a la reyna donna Beatriz de Portugal, su fija, e el infante don Sancho tomó a la infanta donna María, su muger, et estas amas, encubiertamente, començaron la abençia entre el rey don Alfonso et el infante don Sancho

⁸² Hasta noviembre de 1286 Honorio IV no suspendió la sentencia y levantó la excomuni3n de las ciudades, pero Sancho y MM siguieron estando excomulgados por su matrimonio irregular.

⁸³ Se sabe porque Pedro III se lo comentó en una carta a Leonor de Inglaterra (Ballesteros, 1984, pp. 1047-1048).

[por mandaderos], que se enbiauan vna a otra, con voluntat de cada vno de los sennores (CAX, LXXVII, p. 239).

No debe caber la menor duda de que si Alfonso hubiese vivido un año más, se hubiese hecho con el trono (Martínez, 2003, p. 525).

Según la CAX, Alfonso perdonó a su hijo pocos meses antes de morir, pero no hay constancia documental, por lo que es posible que se trate de una invención propagandística del cronista (Ruiz, 1988, p. 125), puesto que no se vislumbra en el segundo testamento, en que indirectamente parece incidir en la maldición a Sancho:

Et quando fue afincado de la dolença, dixo ante todos que perdonaua al infante don Sancho, su fijo heredero, et que lo fiziera con mançebía, et que perdonaua a todos los sus naturales de los regnos el yerro que fizieron contra él. Et mandó fazer luego cartas desto (CAX, LXXVII, p. 241).

Porque es fuero antiguo et derecho de reyes maldecir a los de su linaje que erraron contra ellos, por ende decimos, que el que esto errare, sea maldito de Dios et de Sancta María, et de toda la corte celestial, et que sean otrosi descomulgados de la iglesia de Roma («Testamento de Alfonso X otorgado en Sevilla a 21 de enero de 1284», *apud* Martínez, 2003, apéndice IX, p. 620)⁸⁴.

La muerte de Alfonso X en abril de 1284 zanjó la guerra civil. Entonces sus partidarios —incluidas las ciudades de Sevilla, Murcia y Badajoz— reconocieron, en aras de la estabilidad interna e internacional, (González Jiménez, 2001b, p. 175) a Sancho como heredero, asumiendo *de facto* el derecho consuetudinario. Sin embargo, las tensiones entre la monarquía y la nobleza y concejos continuaron durante los reinados siguientes.

Los intentos de legitimar las posturas de Alfonso X y su hijo dieron lugar a dos versiones del conflicto sucesorio:

La rebelión del infante Sancho y la resistencia que opuso Alfonso X habían generado dos visiones literarias totalmente distintas, aunque no irreconciliables; los sucesos y episodios de esa guerra civil dan lugar a dos relatos, o series de relatos, que pretenden legitimar las posturas de uno y otro adversario (Gómez Redondo, 1996, p. 181).

La guerra civil entre padre e hijo no separa sólo ideologías, sino que escinde dos maneras de escribir la historia, de extraer de los “fechos” que se cuentan una distinta ejemplaridad (Gómez Redondo, 1998, p. 971)⁸⁵.

⁸⁴ Existe controversia en cuanto a la autenticidad de una carta que Alfonso X habría enviado a Martín IV y en la cual habría expuesto que su hijo se había arrepentido de la rebelión y había sido perdonado. En cualquier caso, Sancho «no tuvo noticia de la existencia de este documento ni, menos aún, de que su padre le hubiese perdonado [...] Creo, por tanto, que para su desgracia, no hubo tal perdón, como él mismo confesó en punto de muerte a su primo don Juan Manuel» (CAX, LXXVII, p. 241, n. 389).

⁸⁵ Las dos interpretaciones habrían sido recogidas en la *Estoria del rey don Alfonso* y la *Estoria del rey don Sancho*. Se trataría de versiones opuestas sobre el conflicto entre padre e hijo, cuyo testimonio fue recogido en los textos cronísticos de Sánchez de Valladolid (Gómez Redondo, 1998, p. 972, n. 206).

g) La guerra contra los musulmanes y la asimilación de las minorías religiosas

La invasión musulmana del año 711 d. C. singularizó todos los aspectos de la vida en la Península Ibérica y conllevó su aislamiento cultural y político⁸⁶. La unidad política y religiosa de los pueblos invasores les permitió establecerse rápidamente en casi toda la Península y los cristianos no obtuvieron grandes victorias hasta el siglo XII, favorecidas por las profundas disensiones internas de los musulmanes⁸⁷. Esta obligada convivencia explica que la historia de los reinos peninsulares cristianos medievales sea «el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de debilidad» (Castro, 2001, p. 49)⁸⁸.

Fernando III legó a su hijo su aspiración de recuperar las fronteras del imperio visigodo y de conquistar sus enclaves norteafricanos:

te dexo de toda la tierra de la mar acá, que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ouieron; et en su sennorío finca toda: la vna conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo; et sy ganares por ti más, eres meior que yo; et si desto menguas, non eres tan bueno commo yo (PCG, II, pp. 772-773).

Desde 1240, siendo infante, Alfonso X participó con su padre en las campañas andaluzas contra los musulmanes, y fue el responsable de la anexión del reino de Murcia. En 1253, para proteger Sevilla, promovió y encabezó la conquista del reino de Tejada en el Aljarafe; un año después, con la intención de neutralizar los ataques norteafricanos, la campaña de Jerez permitió controlar su alcázar y el actual Puerto de Santa María y destruir la ciudad de Cádiz. Tras estabilizar la zona de la bahía de Cádiz, en 1257 se inició el breve *fecho de allende*, que pretendía incorporar territorios norteafricanos a la corona de Castilla. Sin embargo, solo ocupó la fortaleza de Tagunt ese mismo año y el puerto de Salé en 1260, ya que en 1261 decidió centrarse en la conquista de Jerez y en la toma del

⁸⁶ Sobre la situación e influencia de las minorías religiosas en la Edad Media, v. Castro (2001), Albornoz (1981) y la síntesis de Páramo (2011). Sobre la situación de los judíos en la Península en la Edad Media, v. Baer (1998). Sobre la influencia cultural musulmana, v. Gil (2002). Sobre la situación específica de las minorías durante el reinado de Alfonso X, v. Arié (1984), Valdeón (2006) y Martínez (2006). Sobre las campañas alfonsíes contra los territorios musulmanes, v. García Fitz (1988), González Jiménez (1989 y 1997) y Alcántara (2015). En mi síntesis, sigo a Ballesteros (1984) y Martínez (2003). Al ser biografías no dedican un capítulo específico a la cuestión.

⁸⁷ Sobre las motivaciones sociológicas de las incursiones cristianas en territorios peninsulares medievales, v. Barbero y Virgil (1974).

⁸⁸ Años más tarde Albornoz (1981, I, pp. 248-253) matizaría esta tesis de Castro, y consideraría que los cristianos habían sido sometidos por la fuerza y que el influjo del Islam sobre los reinos cristianos no fue significativo.

pequeño reino de Niebla, que ejecutó en 1262. En 1264 tuvo que reprimir la revuelta de los mudéjares andaluces y murcianos, promovida y respaldada por Muhammad I, que conllevó un conflicto bélico de dos años entre Granada y Castilla, en que inicialmente los castellanos perdieron más de 300 villas y fortalezas, algunas, como el alcázar de Jerez, ganadas por Alfonso X, aunque acabaron recuperando todas las plazas, y se alcanzó una tregua que reanudó el vasallaje nazarí en 1267. Uno de los factores que explican la duración del conflicto fue la demografía: Granada se benefició de la llegada y asentamiento en sus territorios de los mudéjares andaluces y murcianos de las zonas recién conquistadas por los cristianos. Por ello, como medida ejemplarizante Alfonso X ordenó la expulsión de los mudéjares del valle del Guadalquivir y Murcia.

Durante los años siguientes, para prevenir nuevos alzamientos, Alfonso X llevó a cabo una política repobladora de la frontera del reino nazarí y de reconstrucción de sus murallas y fortalezas.

Al final de su reinado, tuvo que hacer frente a las invasiones benimerines, que devastaron el territorio. En 1271 corrieron Vejer de la Frontera. Entre 1272 y 1273 se produjo la rebelión nobiliaria encabezada por su hermano Felipe y Nuño González de Lara, en que los nobles rebeldes se aliaron con los nazaríes. El descontento granadino por la cuestión de los arráeces en la negociación de la tregua explica que en 1275 Muhammad II pidiese ayuda a Abu Yusuf Yacub, que a partir de ese año estragó en cinco ocasiones las tierras andaluzas.

En 1275 se produjo la primera oleada, durante la cual murieron en batalla Nuño González de Lara y el arzobispo de Toledo, Sancho de Aragón y, de muerte natural en campaña, el infante Fernando. Aunque se consiguió mantener las fronteras existentes, la invasión conllevó graves perjuicios económicos:

Entre mayo y noviembre de 1275 tuvo lugar la primera invasión benimerín de Andalucía: entre mayo y julio Abu Zayan Mendil devastó las tierras de Vejer y Jerez; entre agosto y septiembre, Abu Yusuf asoló los campos de Écija y su hijo Abu Yakub los de Almodóvar, Córdoba y el Alto Guadalquivir; y entre octubre y noviembre las tropas de Muhammad II corrieron la tierra de Martos (Alcántara, 2015, p. 30).

Entre 1277 y 1278 tuvo lugar la segunda oleada, en que Abu Yusuf Yacub volvió a arrasar Andalucía —Jerez, sur de Sevilla, campos de Córdoba y Jaén— y se quedó a las puertas de la ciudad hispalense. En esta ocasión, las tropas del reino de Granada, receloso de la popularidad y aspiraciones en el reino nazarí de Abu Yusuf Yacub, que había atracado en sus puertos sin pedir autorización, se involucraron en los saqueos a mitad de la expedición, cuando los norteafricanos se encontraban en Archidona.

El temor nazarí explica la alianza con el reino castellano del año 1278 para derrotar al norteafricano. Los castellanos deseaban tomar Algeciras para interrumpir la entrada de benimerines. Para ello cercaron la ciudad. Cuando al año siguiente los granadinos recuperaron Málaga y se enteraron de las condiciones de Algeciras, rompieron el pacto. Al mismo tiempo, los norteafricanos invadieron la zona del Estrecho por tercera vez; en esta ocasión la ocupación se prolongó hasta 1281, en que la flota cristiana fue derrotada y los norteafricanos consiguieron levantar el cerco de Algeciras. A este fracaso contribuyó la falta de fondos de que dispuso Alfonso X después de que Sancho utilizase la recaudación para pagar las deudas contraídas en Aragón por su madre.

La cuarta invasión tuvo lugar en 1282 en medio del conflicto sucesorio entre Alfonso y Sancho. Alfonso X pidió ayuda a Abu Yusuf Yacub para luchar contra su hijo. El norteafricano aceptó dispuesto a aprovechar en favor propio esta oportunidad y para resarcirse de la toma de Málaga por parte de los granadinos. Juntos cercaron Córdoba, donde se encontraba Sancho, y luego asoló Castilla hasta llegar a Madrid. En 1283 repitió y asoló Coín, Cártama y Fuengirola y cercó Málaga con la ayuda de las tropas alfonsíes. Los norteafricanos y los granadinos llegaron a un nuevo pacto y juntos llegaron a Córdoba y Baeza y sitiaron Talavera; después, en solitario, las tropas norteafricanas saquearon el obispado de Jaén (Alcántara, 2015, p. 29).

Alfonso X: «no conquistó ni un solo palmo más de tierra de la que había conquistado su padre» (Martínez, 2003, p. 143)⁸⁹. Desde 1248 Granada se mantuvo independiente a cambio de un tributo de vasallaje, que reportaba pingües ingresos a las arcas reales:

Este pacto [de vasallaje], muy debatido, hizo posible la supervivencia de Granada como reino musulmán otros dos siglos más, cuando hubiese sido factible su sumisión ya en 1248; pero fue precisamente la continuidad del reino musulmán granadino la que hizo posible su período de máximo esplendor con la construcción de la Alhambra y otros monumentos que admiramos hoy (Martínez, 2003, p. 106).

Este parón en la conquista de nuevos territorios disgustaba a la nobleza, que veía limitadas sus posibilidades de incrementar su patrimonio e influencia:

después de haber incorporado a mediados del siglo XIII las feraces tierras de la Andalucía Bética y de haber llegado a las costas del Golfo de Cádiz, entró en una fase de agotamiento. Quedaba en pie el reino de Granada [...] los únicos triunfos importantes de la época fueron los conseguidos en el Estrecho a partir de 1340 contra los granadinos y sus aliados los benimerines (Valdeón, 1998, p. 181).

⁸⁹ Sin embargo, la conquista de nuevos territorios bajo dominio musulmán en el sur de la Península para intentar emprender una cruzada africana fue una de las constantes de sus primeros diez años de reinado. V. García Fitz (2004-2005).

La guerra contra los musulmanes singularizó el feudalismo en la Península Ibérica y determinó la tolerancia hacia las minorías musulmanas y judías hasta el reinado de Alfonso X (Martínez, 2003; Valdeón, 2006), que debe entenderse como la «tolerancia de las clases superiores [se refiere a la monarquía y nobleza] que aprovechaban los servicios de los dos pueblos hebreo y musulmán y no sufrían su competencia» (Albornoz, 1981, I, p. 297). Tras lograr una cierta estabilidad territorial y afianzar el proceso colonizador, a partir del reinado de Fernando III, pero sobre todo en el de Alfonso X, se inició el proyecto de creación de una identidad cultural única, que asimilase a las minorías religiosas. Por ello, paralelamente al creciente antisemitismo popular, se acentuó jurídicamente la segregación, tal como se plasma en las *Séptima partida* (XXIV para los judíos y XXV para los musulmanes)⁹⁰.

Como parte de su proyecto político de empoderamiento real, Alfonso X persiguió conquistar y someter los territorios peninsulares islámicos (Castro, 2001, p. 49)⁹¹ y aspiró a asimilar a las minorías (Roitman, 2007, p. 46).. Su política seguía

cuatro direcciones fundamentales encaminadas a la unificación de los territorios peninsulares todavía bajo el islam: la cristianización de los mismos, repoblándolos con cristianos traídos del norte; la castellanización, o integración bajo la corona de Castilla, con la consecuente difusión de su lengua y costumbres; la romanización, o imposición uniforme del derecho civil y el establecimiento de una administración central; y la mudejarización, o fusión de las dos culturas, la islámica y la cristiana (Martínez, 2003, p. 103).

Toleró la existencia de ambas minorías, siempre y cuando no hiciesen proselitismo y se aprovechó de los conocimientos lingüísticos y mayor grado de instrucción de los judíos arabizados⁹²:

Por decisión de Alfonso el Sabio los mudéjares [de Murcia] fueron concentrados en el arrabal murado de la Arrixaca [...] También en el mismo año 1266 dispuso Alfonso X que los judíos fueran conjuntados en el interior del recinto urbano, por lo que hubo que expropiar a pobladores cristianos sus casas; sin muro de separación, en dos calles que terminaban en otra cristiana, con cierre de puertas nocturnas, allí permanecería, aunque acrecentada, la judería hasta su expulsión (Torres Fontes, 1997, p. 53).

Llevó a cabo una tácita política desplazamiento —incluso de poblaciones enteras— y expulsión de los mudéjares que vivían en Andalucía y Murcia. Las consecuencias económicas y demográficas de estas medidas fueron importantes, pues el

⁹⁰ Sobre la legislación de las minorías judías y musulmana en las *Partidas*, v. Ratcliffe (1989) y Devia (2010).

⁹¹ V. Benito (2009, p. 102).

⁹² Las *Cantigas de santa María* ponen de manifiesto esta tolerancia condicionada y el objetivo asimilador.

campo andaluz «estaba prácticamente poblado en su totalidad por mudéjares» (González Jiménez, 1989a, p. 263). Se intentó compensar estos forzados movimientos migratorios con el asentamiento de pobladores cristianos. La revuelta mudéjar de 1264 permitió intensificar las expulsiones y asimilación de la población⁹³. La política de asimilación de la minoría mudéjar se inscribía en las intenciones de cruzada africana —*fecho de allende*— que siempre acompañaron al monarca (González Jiménez, 1989a, p. 266).

Las leyes del título XXV de la *Séptima partida* restringían la vida de los musulmanes, pero de manera menor a los judíos; esto era así porque su posición económica y social humilde no despertaba susceptibilidades entre los cristianos; también los matrimonios con cristianos habían sido frecuentes, por lo que los prejuicios hacia ellos eran menores; por último, desde el punto de vista teológico, no existían las connotaciones deicidas judías, y Mahoma había aceptado a Jesús como profeta (Ratcliffe, 1989, p. 239). Las *Partidas* explicaban que los musulmanes creían en un falso profeta y rechazaban al Dios verdadero; sin embargo, no se les atribuían actos sacrílegos como a los judíos ni se los caracterizaba desde los prejuicios sobre el carácter y cualidades naturales que existían sobre los hebreos. En ellas se precisa que deben vivir «guardando su ley et non denostando la nuestra», se prohíbe la existencia de mezquitas en las *villas* (ley I) y se recuerda que no se les puede convertir a la fuerza ni por incentivos, sino «por buenas palabras et convenientes predicaciones» (ley II). Se castigan las relaciones entre musulmanes y cristianas —no entre cristianos y musulmanas— con la pena de lapidación para el musulmán. En las *Cantigas* también se reproduce una imagen negativa de esta minoría⁹⁴, pero sin ensañarse como en el caso de los judíos.

Los musulmanes como colectivo eran los enemigos declarados del Estado, contra los que se luchaba abiertamente en las fronteras. Los mudéjares vivían dispersos en los territorios cristianos; eran de origen humilde y se dedicaban a actividades agrícolas, por lo que su permanencia y asentamiento era esencial para evitar la despoblación y para la recuperación y continuidad de los cultivos. Sin embargo, no deseaban convivir con los

⁹³ Sobre las causas, v. González Jiménez (1997).

⁹⁴ 35 cantigas tienen como protagonistas a musulmanes. En las cantigas 28, 38, 63, 165, 271, 292, 323, 229, 360 y 361 el musulmán aparece como un invasor; aparece como un traidor en las cantigas 185, 265 y 345. Como un pagano en las cantigas número 99, 169, 183, 192, 215, 229 y 346; como cruel perseguidor en las cantigas 95, 176, 227, 325 y 359. La cantiga 186 está protagonizada por un moro condenado a muerte por mantener relaciones sexuales con una cristiana. En las cantigas 46, 167, 181 y 205, protagonizadas por mujeres y que concluyen con su conversión, se caracteriza de forma positiva a la minoría. Solo en las cantigas 328, 344, 358 y 379 se produce una caracterización positiva a pesar de que no se conviertan (Benito, 2009, pp. 88-89). En las iluminaciones y sobre todo en las prosificaciones de las *Cantigas de santa María*, llevadas a cabo seguramente durante los reinados posteriores, el antisemitismo es aún más evidente. Para el análisis del tratamiento de la minoría judía y musulmana en las *Cantigas de santa María*, puede partirse de Bagby (1971 y 1973).

cristianos y siempre que podían emigraban. A pesar de su prohibición, los mudéjares continuaron desplazándose de forma clandestina (Páramo, 2011, pp. 174-177). Su situación en las zonas recién conquistadas variaba en función de las capitulaciones de rendición. En los centros urbanos se concentraban en las morerías. A pesar de la importancia agrícola y artesanal «nunca alcanzaron puestos de poder como algunos judíos» (Ratcliffe, 1989, p. 249), lo que explica que el sentimiento de rechazo social fuese menor.

La situación de las comunidades judías⁹⁵ era diferente de las mudéjares. En 1066 se suspendieron todas las leyes antijudías vigentes en Castilla y León y el papado ratificó esta decisión política; desde 1140 las juderías situadas en la zona cristiana habían multiplicado su población por las migraciones provocadas por la obligación de optar entre la conversión o la confiscación de todos sus bienes en el al-Ándalus (Fidalgo, 1996, p. 92); de hecho, fueron auspiciadas hasta bien entrado el siglo XIII porque permitían activar la vida urbana y eran la comunidad con más formación, lo que los convertía en candidatos para los cargos administrativos; además, sus conocimientos de árabe les permitían actuar como intermediarios en las misiones diplomáticas. Los judíos se establecieron en los núcleos urbanos castellanos, principalmente en Toledo, donde residían las familias judías más influyentes (Romano, 1984, p. 213); las juderías eran verdaderas microciudades, en que se dedicaban a actividades artesanales, comerciales, financieras —aunque el préstamo nunca fue significativo en la Península Ibérica— y administrativas. También era relevante el ejercicio de la medicina y de las actividades que implicaban el uso del árabe. Eran considerados *servi regis*, «servidumbre» patrimonio del rey, por lo que dependían y tributaban directamente al monarca, de manera que representaban una importante fuente de ingresos para su erario real (Baer, 1998, pp. 41-156; Valdeón, 2006, pp. 81-82). También pagaban impuestos a la Iglesia.

Los judíos fueron tolerados en los reinos cristianos siguiendo la doctrina de AH, según la cual debían ser respetados y admitidos en la esperanza de que se convirtiesen al cristianismo (Fidalgo, 1996, p. 92)⁹⁶. Los fueros de los siglos XI y XII garantizaban su autonomía y les permitían mantener su culto, lengua, bienes, tribunales, escuelas o cementerios. Las invasiones almohades y almorávides de los siglos XI y XII provocaron la muerte de millares de judíos y su huida y refugio en la zona cristiana. Durante este período ejercieron como médicos, funcionarios o cargos administrativos y pudieron

⁹⁵ Sobre la formación del antisemitismo en la Península, v. Valdeón (2005). Sobre el miedo y prejuicios, v. Cantera (2013).

⁹⁶ Sobre la doctrina de AH de la permanencia de los judíos en territorios cristianos, v. Blumenkranz (1958).

acceder a altas responsabilidades políticas: por ejemplo, Alfonso VI de Castilla y León (1065-1109) contó en su gobierno con miembros de la comunidad semita como Yishaq ibn Salib, y su médico personal era el judío Yoseh Ferruziel (Páramo, 2011, pp. 172-174). Como se les permitía la posesión de tierras, invertían sus ahorros en metales preciosos y en joyas y disponían de una liquidez que les granjeó la suspicacia de la población. Ocuparon cargos de relevancia, pero nunca de protagonismo, en los gabinetes reales y se les asignó la recaudación de impuestos, lo que actuó como detonante o intensificador del rechazo social. A medida que ascendieron social y políticamente, las suspicacias y el antisemitismo se incrementaron y se estableció una doble moral: se les difamaba en público mientras individualmente se demandaban sus servicios como profesionales liberales o prestamistas. En cuanto a esta actividad, la interpretación hebrea de los textos bíblicos permitía prestar dinero a miembros de otras comunidades religiosas. Dada su falta de protección jurídica, solicitaban avales de venta fácil, lo que incrementó aún más el resentimiento hacia ellos (Fidalgo, 1996, p. 93).

En la segunda mitad del siglo XI, coincidiendo con la primera cruzada y las persecuciones heréticas, se gestó en el sur de Europa el sentimiento antisemita popular, que aunaba la consideración patristica del judío como enemigo de la Iglesia y las suspicacias por su posición económica, legal y social. Este rechazo popular se extendió por la Península a través de las órdenes mendicantes, el camino de Santiago y la transmisión oral (Navarro, 2014, pp. 276-277).

El Concilio de Letrán (1215) intensificó el antisemitismo cristiano al propugnar que los judíos habían sido los responsables del asesinato de Cristo y que debían vivir apartados y estigmatizados por los cristianos. Entre las disposiciones que fijó, limitó las usuras, obligó a pagar el diezmo eclesiástico por las posesiones que hubiesen pertenecido a un cristiano, obligó a musulmanes y judíos a llevar distintivos y a no exhibirse en Semana Santa, limitó los cargos a que podían acceder los hebreos para subordinarlos a los cristianos y aludió, pero no de forma explícita, a la prohibición de que los judíos pudieran ejercer la medicina con los cristianos (Romano, 1984, pp. 204-205). Poco después la orden dominica expandía el espíritu antisemita a través de las obras *Pugio Dei*, de Ramón Martí, y *CG*, de TA, ambas escritas por encargo de Ramón Peñafort, superior de la orden.

En la postura de Alfonso X hacia esta minoría hay que distinguir entre la dimensión personal y política. En lo personal admiró y se sirvió de sus conocimientos⁹⁷.

⁹⁷ A partir de 1280 la actitud del monarca hacia los judíos fue hostil; no existe un consenso sobre las razones de este cambio de actitud (Fernández-Viagas, 2017, p. 272).

Su posición política, que parece responder y simpatizar aparentemente con el antisemitismo popular se plasmó en las *Partidas*, en que materializó el rechazo, la sumisión jurídica y segregación de esta minoría, y en las *Cantigas*⁹⁸, en que recogió y divulgó los prejuicios populares, pues: «El pueblo odiaba al judío con una ferocidad no dirigida contra los musulmanes» (Ratcliffe, 1989, p. 249)⁹⁹. En estos poemas aparecen caracterizados como «furtadores, usureros, alevosos, avaros y mentirosos» (Romano, 1984, p. 208)¹⁰⁰. El antisemitismo del período convirtió a los judíos en chivo expiatorio de la incipiente crisis económica, lo que explica que se los acusase de la devaluación monetaria y la inflación.

En las *Partidas* se justifica que los judíos vivan en la Península sometidos a los cristianos como castigo por no haber creído en la llegada del Mesías y por su participación en la muerte de Jesucristo. Jurídicamente, al igual que en el caso de los musulmanes, se los asimila con las mujeres y niños (Ratcliffe, 1989, p. 238). Se protegen las sinagogas existentes (ley IV) y el sábado como día de descanso (ley V) y se conmina a convertirlos sin usar la fuerza (ley VI). Se establece una segregación entre cristianos y judíos, en que los segundos deben vivir sometidos a los primeros y llevar un bonete o gorro puntiagudo identificativo fuera de las juderías para evitar las relaciones sociales entre las dos comunidades; el incumplimiento de esta medida conllevaba el pago de una multa «E si algún judío no leuare aquella señal: mandamos que peche por cada vegada que fuere fallado sin ella, diez maravedís de oro; e si non ouiere de que los pechar resciba diez asotes publicamente por ello» (*Séptima partida*, XXIV, XI). También se pone un especial celo en evitar las uniones mixtas (*Séptima partida*, XXIV, IX)¹⁰¹ y se pena con la muerte

⁹⁸ Sobre la segregación de judíos y musulmanes en las *Partidas*, v. Ratcliffe (1989). Sobre la segregación de los judíos y musulmanes en las *Cantigas*, v. Bagby (1971). Sobre la imagen de las judías y moras en las *Cantigas*, v. Benito (2009, p. 103), que remite a MacKay (1977, p. 222) y Ruiz (2002, pp. 67-72). La mentalidad *asimiladora* del período se refleja en las *Cantigas*, en que las mujeres judías y musulmanas no presentan diferencias en cuanto a su vestimenta, costumbres y comportamiento a las cristianas (Benito, 2009, pp. 87-106).

⁹⁹ Castro (X, p. 476) ya señaló que el sentimiento antisemita era popular. El pueblo los despreciaba, y se sentía sometido por su mejor posición económica y jerárquica. Este desprecio no era compartido ni por la monarquía ni por la nobleza, que los admiraban y se servían de sus conocimientos.

¹⁰⁰ De las 427 cantigas, las número 4, 6, 12, 22, 34, 71, 91, 109, 135, 149, 187, 238, 286, 390, 415 y 426 describen a judíos archienemigos de la cristiandad; las cantigas 3, 108, 109 y 425 los presentan como abogados del diablo; las cantigas 25, 27, 51, 85 y 312 lo hacen como avarientos; la cantiga 348 se centra en la figura del judío traidor. Solo las cantigas 89, 133 y 107 dibujan una imagen positiva de los hebreos y en los tres casos se trata de judíos que se convierten al cristianismo (Benito, 2009, p. 88). El mensaje antisemita se refuerza con las iluminaciones, v. Rodríguez Barral (2007). En cuanto a la usura, «la Iglesia aceptó el uso y el cobro de la usura por parte de los judíos [siglo XIII]. Es a partir de aquí, cuando el colectivo cristiano asocia directamente a este grupo religioso con dicha práctica, acrecentando el recelo popular y los estereotipos antisemitas de usurero» (Navarro, 2020, p. 152).

¹⁰¹ Aunque las penas son mucho más duras para los musulmanes y judíos: «se pena al judío o moro que yazca con una cristiana con la pena de muerte y a la cristiana hallada en la misma situación con la

a los judíos —desde el argumento del sacrilegio— que mantuviesen relaciones con cristianas; la servidumbre cristiana —no se permite que los judíos tengan a cristianos trabajando en sus casas, pero sí en sus propiedades— y el proselitismo hebraico (leyes VIII y X). Con todo, Alfonso X parece ser consciente de la superioridad médica de los judíos, pues les permite el ejercicio de su actividad y la prescripción de tratamientos por *sabidores*, que deberán ser aplicados por cristianos (ley VIII). Resulta significativo también que se omita la usura (Romano, 1984, pp. 209-210)¹⁰².

A pesar de que las *Partidas* materializaban el creciente antisemitismo, en la práctica, sin embargo, por conveniencia política, económica y cultural, las medidas contra los judíos fueron menores que en otros países.

Aunque la legislación alfonsí desamparó a judíos y árabes y el monarca mostró una imagen peyorativa de ambas minorías en las cantigas (como avariciosos, asesinos de niños, de aspecto repugnante, etc.), Alfonso X confió la administración y las finanzas reales a hebreos (primero a Çulema(n) de Toledo y luego a su malogrado hijo Çag de la Maleha), otorgó el tratamiento de *don* a sus médicos hebreos, admiró la suntuosidad y estilo de vida andalusí, su proyecto cultural partió de la admiración del legado árabe y del trabajo de los intelectuales judíos (Márquez Villanueva, 2004, pp. 101-111) y confió personalmente en hebreos como Todos ha-Levi Abulafia, integrante de la comitiva que lo acompañó en 1275 a su entrevista en Beaucaire (Romano, 1984, p. 216): «Don Alfonso es tan pragmático y tan cumplidor de su deber de gobernante cuando incurre en los estereotipos negativos que eran actitud oficial de su época como cuando, contra los mismos, se sirve a fondo de la competencia y saber de moros y judíos» (Márquez Villanueva, 2004, p. 107).

confiscación de sus bienes o la muerte si es reincidente (7. 24.9) [...] Sin embargo, «ignora el caso de varón cristiano que yace con mora o judía [...] Es necesario acudir a los *Castigos* [...] para encontrar una referencia a esta situación. Los *Castigos* simplemente amonestan al hombre cristiano implicado en tales relaciones, por considerar poco apropiado que un cristiano se mezcle con moros y judías» (Benito, 2009, p. 103). Sobre la prohibición de las relaciones mixtas en las *Partidas*, v. Fernández-Viagas (2017).

¹⁰² Sobre la dedicación de los judíos a la usura en Castilla, v. Crespo (2002).

2. EL REINADO DE SANCHO IV

La ideología subyacente y los conflictos sociopolíticos que aborda JM en su obra se fraguaron durante el reinado de Alfonso X y se agravaron durante el reinado de su hijo, especialmente durante el de su nieto y fueron resueltos de forma tajante por su bisnieto.

Tras cuatro años de contienda contra su padre, Sancho IV accedió al trono en 1284¹⁰³. La guerra había devastado el país (Gaibrois, I, 1922, pp. 1-6) y había dividido a los actores sociales — tanto a la nobleza y al clero como a los concejos ciudadanos— entre la facción alfonsí y la que lo apoyaba a él. Aunque su posición era frágil, tras la muerte de su padre, la mayoría de la nobleza y los concejos apoyaron su entronización, e incluso rápidamente se ganó el respaldo del arzobispo de Toledo, Gonzalo García Gudiel, que había sido convenientemente leal a Alfonso X. Las razones de la adhesión nobiliaria y eclesiástica no están claras. Puede que estos nobles proalfonsíes estuviesen en contra de la rebelión, pero, en consonancia con el derecho tradicional, no de la línea dinástica que representaba el infante. O puede que el nuevo monarca supiese atraérselos mediante distinciones y patrimonio. También es posible que se considerase a Sancho el monarca idóneo para lograr la estabilidad interna. Alfonso de la Cerda era solo un niño bajo custodia aragonesa y, por tanto, siempre despertó recelos en parte de la nobleza y parece ser que tampoco representó nunca una alternativa para el pueblo, que sentía vivas simpatías por MM. Internacionalmente, Sancho contaba con el apoyo de Aragón, con la neutralidad de Portugal y con el reconocimiento de Francia.

Su reinado se caracterizó por la búsqueda de legitimidad para él, por su modo de hacerse con el trono, y para su heredero, por la ilegitimidad eclesiástica de su matrimonio. El golpe de Estado, la contienda civil, la maldición paterna y su matrimonio anómalo explican y confieren especial relevancia a actos simbólicos de su reinado, como la solemne coronación religiosa en Toledo —y su repetición en Sevilla en junio de 1284, con toda la carga que el acto conllevaba por la estrecha relación de la ciudad con Alfonso X—, que intentaba vincularlo con el imperio visigodo, o la peregrinación a Santiago de Compostela tras la expulsión de Abu Yusuf en 1286, emulando la realizada por Fernando III tras las conquistas andaluzas (Martínez, 2003, p. 140). También estos factores explican

¹⁰³ La información que presento sintetiza fundamentalmente la biografía clásica de Gaibrois (1922-1928), trabajo que, a pesar de su tono hagiográfico, sigue considerándose de referencia un siglo después, por lo que únicamente indico las aportaciones de otros autores. El panorama del reinado de Sancho IV, puede completarse con Moxó (1990), Nieto (1994) y González Jiménez (2001).

el rechazo aparente del legado cultural alfonsí y la creación de un proyecto hagiográfico propio, cuyo principal exponente es *CRS*¹⁰⁴. Su enfermedad¹⁰⁵ y la conciencia de su gravedad intensificaron la búsqueda de legitimidad para Fernando IV y la construcción de una imagen de sí mismo y de su reinado que legar a la posteridad.

Sancho fue un monarca en que los validos tuvieron una fugaz pero importante ascendencia. Su matrimonio con MM¹⁰⁶ muestra su libertad de criterio, pero también su incapacidad para enjuiciar las consecuencias de sus acciones (González Mínguez, 2017, p. 22) y su falta de habilidad política con Roma para atemperar las consecuencias políticas de su unión¹⁰⁷.

Desde su coronación prosiguió con la política de empoderamiento real, que chocó con los intereses de la nobleza para manipularlo e intervenir en los asuntos públicos. Las ambiciones nobiliarias culminaron con el asesinato de su privado Lope Díaz de Haro en Alfaro en 1288, que aplacó las pretensiones de la nobleza y estabilizó la situación interna del país. En los años finales de su reinado, una vez había conseguido una mínima estabilidad política, continuó con las expediciones contra los territorios peninsulares musulmanes.

a) La debilidad política y dinástica y los intentos de control nobiliario iniciales

La posición política de Sancho al morir Alfonso X en 1284 era aparentemente de debilidad, ya que su padre lo había desheredado y maldecido; su matrimonio no había sido reconocido por Roma¹⁰⁸, y no poseía un heredero varón —Fernando IV nació un año

¹⁰⁴ Cito por la edición de Bizzarri (2001a).

¹⁰⁵ En 1283 el rey cayó enfermo: «Las secuelas de esta enfermedad mal curada, el desordenado tipo de alimentación y las excesivas horas pasadas a la intemperie con motivo de cacerías y campañas bélicas, le dejaron secuelas: una tisis o tuberculosis pulmonar que acabaría con su vida» (Del Valle, 2000, p. 47). «Parece que fue víctima de la tuberculosis» (Pavón, 2011, p. 48). Sin embargo, la opinión no es unánime: «Finalmente falleció en Toledo tras una prolongada enfermedad, probablemente de caquexia palúdica» (Moreta, 1996, p. 178). Para profundizar en la cuestión, v. Ruiz-Moreno (1946, pp. 115-116).

¹⁰⁶ MM fue conocida así a partir de 1293 cuando recibió el señorío de Molina de manos de su marido, que había obligado a la hermanastra de su mujer a nombrarlo heredero. Al casarse era conocida como María Alfonso de Meneses (Gómez Redondo, 2012, p. 45).

¹⁰⁷ «Sancho IV morirá en Toledo el 25 de abril de 1295 sin haberlas [las bulas dispensatorias] conseguido de Martín IV, ni de tampoco de sus sucesores Honorio IV, Nicolás IV, Celestino V y Bonifacio VIII» (González Mínguez, 2017, p. 23).

¹⁰⁸ El matrimonio con MM no era legítimo porque Sancho había firmado esponsales con Guillerma de Montcada, y este primer matrimonio, que respondía a la fórmula por palabras de presente, era de pleno derecho a pesar de no haber sido consumado (Marcos, 1956). La única posibilidad de anularlo era la disolución por dispensa pontificia. En segundo lugar, MM y Sancho eran parientes biológicos y canónicos,

después—. Sin embargo, no hubo oposición en el reino para entronizarlo y contó con el reconocimiento y apoyo de su tío Pedro III, que recluyó a los infantes de la Cerda en Játiva¹⁰⁹, y con la aceptación tácita de su coronación por parte de Francia.

En lo personal, su posición era frágil: las relaciones con su madre no eran fluidas; el conflicto sucesorio había dividido la familia entre los partidarios de su padre y los suyos, que, además, habían ido fluctuando, y sus hermanos Pedro y Jaime habían muerto, respectivamente, en 1283 y 1284; su único hermano vivo, el infante Juan, apelando a las disposiciones testamentarias de su padre, se convirtió en el mayor intrigante del reinado y formó una peligrosa alianza con Lope Díaz de Haro hasta su asesinato en 1288 (Gaibrois, I, 1922, pp. 56-67).

Una vez en el trono, Sancho estabilizó la situación interna ganándose la adhesión de la iglesia¹¹⁰ y la nobleza castellana; consciente del peligro que suponían para el empoderamiento real, disolvió en 1284, no sin antes conseguir la promesa de fidelidad de sus miembros, las hermandades de Castilla, León, Extremadura, Galicia, Toledo y Andalucía (Gaibrois, I, 1922, p. 19)¹¹¹.

Durante el primer año de reinado su privado fue Gómez García, abad de Valladolid, amigo y hombre de confianza desde la rebelión. Lope Díaz de Haro, ansioso de reemplazarlo, García Gudiel, deseoso de vengarse de las represalias del abad durante el conflicto sucesorio, y MM, posible afectada de sus gestiones diplomáticas, aprovecharon un lapsus y la ambición de Gómez García para que cayese en desgracia: en 1285 murieron Martín IV, Pedro III y Felipe el Atrevido. Sancho había pacificado el país y obtenido el apoyo de los leales a Alfonso X, pero necesitaba legitimar su unión con MM

por lo que deberían haber solicitado una dispensa antes de su enlace. Aunque la unión se había efectuado contraviniendo de forma triple las leyes canónicas: «La actitud altanera de Sancho fue sin duda lo que llevó a los papas a no concederle nunca la anulación del primer matrimonio» (Martínez, 2003, p. 523). Puede que esta actitud se debiese a que: «Estaba convencido de que la ayuda que recibía de Dios en sus actos políticos y guerreros era una prueba evidente de que obraba con rectitud: la Providencia divina le era favorable por ello» (Del Valle, 2000, p. 43). Compárese esta actitud con la de JM.

¹⁰⁹ Para un panorama general de la cuestión sucesoria durante el reinado de Sancho IV y Fernando IV, v. Masià (1992). Sobre la concepción de legitimidad monárquica durante los reinados de Sancho IV y Fernando IV, v. Benítez (2016).

¹¹⁰ En el séquito cortesano, de unas 250 personas, ocupaban un lugar preminente, junto con los oficiales y físicos, los clérigos, de gran influencia durante el reinado de Sancho IV, y que actuaron como consejeros, en misiones diplomáticas, como burócratas y llevando a cabo el proyecto cultural del monarca. Cuatro clérigos de gran ascendencia en el monarca fueron Gonzalo Pérez, obispo de Toledo y figura en la que profundizaré al caracterizar el molinismo, consejero, diplomático y promotor de la obra cultural del monarca; Gómez García, su valido durante sus dos primeros años de reinado; Martín González, obispo de Astorga, amigo y consejero del rey durante todo el reinado, y, por último, Munio de Zamora, que gozó siempre de la amistad y amparo de Sancho IV, aun después de haber sido depuesto como general de los dominicos. En cuanto a la relevancia de oficiales y físicos, Sancho IV encargó al juez Pascasio Martínez y a su físico, maese Nicolás, misiones diplomáticas (Gaibrois, II, 1928, pp. 162 y 307).

¹¹¹ González Mínguez ha estudiado el protagonismo nobiliar durante el reinado (2012b).

y neutralizar a los infantes de la Cerda porque Alfonso III había iniciado una política anticastellana, resentido por la falta de colaboración durante el ataque francés de ese año. Por ello, se pensó en una alianza con Felipe el Hermoso, que podría interceder, además, ante Roma. Sancho IV encomendó a Gómez García y a Martín, obispo de Calahorra, la negociación con Francia para que no apoyase las pretensiones de Alfonso de la Cerda. El monarca francés accedió a cambio del enlace del rey con una de sus hermanas y prometió al abad un ascenso en la curia como recompensa. El abad comunicó a Sancho la posibilidad de acuerdo, pero no la condición ni el premio que recibiría. Cuando el rey descubrió la condición de la alianza, Sancho apartó de la corte al abad nombrándolo obispo de Mondoreño.

En 1286 empezó la privanza del magnate Lope Díaz de Haro, que tras el golpe de Estado había apoyado por taticismo político el bando de Sancho. Como los Lara se habían erigido en defensores de los infantes de la Cerda, la opción más ventajosa era apoyar a la facción del infante (Martínez, 2003, p. 388)¹¹². Lope representaba el modelo de caballero tradicional: orgulloso, franco e indómito, pero fiel a su palabra. Estaba casado con Juana Alfonso de Molina, hermanastra de la reina¹¹³, y era pariente de Guillerma de Montcada (Marcos, 1956, pp. 14-23); parece que por este motivo fue desde el inicio un tácito opositor de MM. Ese mismo año se casó su hija María con el infante Juan, aliado desde entonces del noble. Fruto de la ambición y creyéndose intocable, tras

¹¹² La CAX da cuenta de ello: «Et luego el infante don Sancho fabló con don Lope Díaz e díxol que pues él fincaua el mayor de sus hermanos, que él deuíá heredar los regnos después de días de su padre e quel rogaua quel ayudase en esto. Et auiéndolo él, que fuese cierto quel faría merçed et bien en guisa que fuese el mayor omne et más honrado del regno.

Et don Lope Díaz, por esto e por el buen talante que era entre ellos et otrosí por la encomienda que don Ferrando auía fecho a don Juan Núñez en quel dio la criazón de don Alfonso su fijo al tiempo de su finamiento, e reçeslando quel rey don Alfonso desque viniere querría fazer a don Juan Núñez las onras e mejorías que fazía a don Nunno, su padre, et que si en aquel tiempo ayudase bien al infante don Sancho, quel adebdaua mucho para delante, et avnque el rey quisiese auentajar a los fijos de don Nunno, que don Sancho gelo emendaría. Et por esto esto don Lope Díaz otorgó al infante don Sancho que faría por él e por su seruizio todo lo quel auía rogado et prometióle que él et dos los que ouiesen de fazer por él farían pleito e omenaje de lo auer por rey después de días del rey don Alfonso, su padre. Et avn, que hablaría con todos los conçeijos de las vilas de Castilla e con muchos de los del regno de León que fiziesen eso mesmo. Pero que quería quel prometiese que faziendo él esto auía dicho, que cumpliese lo quel auía prometido. Et el infante don Sancho prometió gelo (LXV, pp. 185-186).

¹¹³ Lope se había casado con ella después de que hubiese sido raptada de un monasterio como forma de desafiar la autoridad de Alfonso X, que, sin embargo, no penó la acción (Martínez, 2003, pp. 203-204). Los sucesos se cuentan en la CAX: «Et estando el rey en la çibdad de Burgos, en este tiempo don Nunno de Lara e don Lope Díaz, fijo de don Diego, pusieron ay sus pleytos de amistad e encubiertamente contra el rey don Alfonso. Et ayuntáronse en este tienpo todos los más amigos que pudieron aver e fueron a Sant Andrés de Arroyo e casaron a don Lope Díez con donna Juana, fija del infante don Alfonso de Molina, que estaua en aquel monesterio e hera prima cormana del rey. Et como quiera que el rey lo sopo, non cuydó que se le siguiese de esto el deseruizio que después le veno nin les quiso dar a entender que se avían de catar dél, ca los avía de menester para en la guerra de los moros et otrosy para el fecho del Inperio, et otrosí porque le dixeron que el rey de Granada le quería mouer guerra» (XVIII, p. 52).

la caída del abad de Valladolid y el regreso de la peregrinación de Santiago del monarca, solicitó ser conde —título ya en desuso en la época—, mayordomo real y alférez —guardián de las fortalezas— con carácter hereditario y exigió como garantía las fortalezas de Castilla, que «darían en poder de don Lope como heredad si don Sancho no guardaba lo estipulado» (Gaibrois, I, 1922, p. 137). A cambio se comprometió a servir lealmente, bajo pena de muerte y pérdida de Vizcaya y todos sus heredamientos, en caso contrario. El rey cedió a las ambiciosas pretensiones de su amigo y en enero de 1287 lo nombró conde de Haro y le otorgó la llave de la cancillería. El privado había conseguido seducir al rey colmando todas sus apetencias y fomentando su afición a la caza y a la buena mesa:

El rey era como una marioneta en sus manos. Complacido en sus caprichos y liberado de sus preocupaciones de gobierno, don Sancho, cada vez más enfermo, se sentía protegido por el poderoso y engréido conde. El monarca disfrutaba con sus frecuentes cacerías y la vida cortesana al lado de trovadores y poetas (Del Valle, 2000, p. 62).

Los abusos de poder en la política internacional —obstaculizando un acercamiento de Castilla a Francia porque implicaría el regreso de los Lara—, y el intento de gestionar las rentas reales a través de Abrahán Barchilón y de imponerse sobre otros magnates causaron las quejas de otros nobles y desencadenaron finalmente su caída y asesinato en 1286: «aspiraba a gobernar el reino anulando la voluntad del monarca e interponía su inflexible opinión en los asuntos internacionales, embarazando la gestión de don Sancho» (Gaibrois, I, 1922, p. 177).

La caída se produjo cuando los otros nobles, encabezados por Alvar Núñez, y aparentemente apoyados por el infante Juan, se rebelaron quejándose de que el conde les había esquilado las contías que debían recibir del rey y había agraviado sus tierras. Los nobles se aliaron con el infante Alfonso de Portugal, que disputaba el trono a su hermano Dionís, y estragaron Galicia. Sancho se entrevistó con Dionís para contener la rebelión, y su primo le planteó que si moría sin un heredero adulto su hermano reclamaría el trono (Gaibrois, I, 1922, p. 164), siguiendo las mismas premisas que le habían permitido a él el acceso al poder. Cuando la disputa entre Alfonso y Dionís se resolvió, el obispo Martín, su futuro valido y amigo de juventud, le aconsejó que sosegase y pactase a los nobles. Gracias a la revuelta, el monarca tomó conciencia del poder desmedido y abusos de su cuñado y del peligroso tándem que formaba junto con su hermano y decidió su caída y la recuperación de las fortalezas. Para ello acorraló al conde el ocho de junio de 1288 en sus dominios de Alfaro. El encuentro acabó con su asesinato —se desconoce si intencionado— y encarcelando en Burgos a su hermano, que no recobró la libertad hasta

1291 (Gaibrois, II, 1928, p. 119)¹¹⁴. Tras Alfaro, MM recuperó su ascendente perdido en la corte y el rey no tuvo más validos todopoderosos, sino consejeros como Martín García, obispo de Astorga, y Gonzalo Pérez, arzobispo de Toledo. Aplacados los excesos de poder e influencia de los nobles, se fraguó un nuevo concepto de monarquía (Gómez Redondo, 1998, p. 859).

b) Consecución de la bula papal y neutralización de Alfonso de la Cerda como móviles de la política internacional

Ante la necesidad de legitimar su matrimonio y neutralizar a Alfonso de la Cerda, la política internacional de Sancho IV se caracterizó por los intentos de congraciarse con Roma, por la conversión de conflictos internos en internacionales por las desnaturalizaciones nobiliarias y por la ambigüedad en las relaciones diplomáticas con Francia y Aragón para mantener la equidistancia con ambos reinos, ya que una guerra francoaragonesa hubiese hecho muy difícil no tomar partido por uno u otro reino.

Cuando en 1288 fue elegido Nicolás IV, antiguo general de la orden franciscana, Sancho IV intentó congraciarse con él para obtener la dispensa papal de su matrimonio. Tras la muerte del conde de Haro en 1288, los Haro y sus vasallos se sublevaron. El rey fracasó al intentar sofocar la sublevación, y se propagó hasta convertirse en un conflicto internacional en el momento en que el hijo y el hermano del valido pactaron, apoyados por Gastón de Bearn —padre de Guillerma de Montcada—, con Alfonso III de Aragón. La alianza supuso la desnaturalización de numerosos vasallos de los Haro, que pasaron a ser vasallos del rey aragonés. Gracias al apoyo de los Haro y Núñez y de la reina Violante, Alfonso III liberó a Alfonso de la Cerda, lo proclamó rey de Castilla y envió cartas a los nobles castellanos prometiendo el retorno de los viejos privilegios —anteriores a la

¹¹⁴ La crónica lo narra así: «é la otra gente que era del Rey, ballesteros é caballeros, veyendo que el Conde iva contra el Rey, firieron al Conde, é diéronle con una espada en la mano, é cortárongela, é cayó luégo la mano en tierra con el cuchillo; é luégo diéronle con una maza en la cabeza, que cayó en tierra muerto, non lo mandando el Rey (CSIV, V, p. 79). Sobre la muerte del conde de Haro, v. Gaibrois (1922, VIII, pp. 188-193), de tono hagiográfico, y Baurý (2011), quien resumiendo CSIV, explica la escena en estos términos: «Cuando Sancho IV le reclamó sus castillos, Lope sacó un cuchillo y se dirigió hacia el rey, siendo pues responsable de las consecuencias trágicas de su reacción inconsiderada. Según esta visión de lo ocurrido, al crimen de traición sumaba el intento de regicidio. No se puede realmente saber si se había planificado la muerte de Lope. El rey la consideró como un accidente (de hecho, el infante Juan solo había sido encarcelado)» (2011, p. 69). CSIV narra la intervención de la reina para salvar al infante Juan: «E desde la Reina que estaba en su cama supo el fecho como pasára, punó quanto pudo de guardar al infante don Juan que non tomase muerte, é si non fuera por esto, luégo lo matara el Rey de buena mente; é prendiólo el Rey esa noche é metiólo en fierros» (V, p. 79). Durante su cautiverio el infante Juan siguió intrigando. Tras conseguir que Juan Alfonso de Alburquerque y otros nobles se rebelasen contra el rey, Sancho accedió a la liberación de su hermano para apaciguar el levantamiento. El infante Juan mantuvo una estrecha relación con JM.

legislación alfonsí— para que apoyasen la coronación de Alfonso de la Cerda. Finalmente, el levantamiento se frustró cuando regresó a Castilla Juan Núñez de Lara en 1290. Entonces Sancho intentó sellar una alianza con el magnate casando a su hijo Alfonso con Juana Núñez —la futura suegra de JM—, pero el infante había muerto. Tras la muerte del infante, Juan Núñez de Lara se alió con Alfonso III y volvió a apoyar a los infantes de la Cerda (Gaibrois, II, 1928, p. 75). Ante el posible pacto entre Francia y Castilla, Alfonso de la Cerda fue conducido a la corte aragonesa, en Jaca, donde fue jurado rey de Castilla por los castellanos presentes. Se desencadenó así la guerra entre Aragón y Castilla, que conllevó el mutuo estragamiento de las zonas de frontera. A modo de agradecimiento, Alfonso de la Cerda cedió entonces Murcia y Cartagena a Alfonso III. Para contrarrestar esta rebelión, en 1290 Castilla y Francia acordaron la renuncia de Felipe IV a los derechos sucesorios sobre Castilla, por lo que perdieron fuerza sus pretensiones de reinar; como contrapartida, Castilla se comprometió a auxiliar al monarca francés en caso de conflicto francoaragonés. El conflicto con Aragón se solucionaría tras la muerte de Alfonso III. Se acordó entonces con Jaime II el auxilio aragonés en las expediciones contra los musulmanes y el castellano a los aragoneses en caso de guerra contra Francia. Ante este nuevo pacto, se envió una misión diplomática a Francia en 1292, que fue capaz de convencer a los franceses de que la alianza con Aragón se circunscribía a la guerra contra los musulmanes.

Castilla actuó como intermediaria en 1293 entre Francia y Aragón en la cuestión siciliana. A partir de entonces, Aragón dejó de tener interés por mantener su alianza con Castilla. Finalmente, ese año Sancho IV se decantó por un acuerdo con Francia: «no seré tan loco que quiera perder el rey de Francia y la Iglesia de Roma por aquel de Aragón» (*apud* Gaibrois, II, 1928, p. 247).

c) **El auge de la caballería ciudadana y la crisis de la nobleza**

Después del fracaso del proyecto imperial y de empoderamiento real de Alfonso X, sus sucesores asumieron un sistema aparentemente trifásico; sin embargo, la monarquía supo apoyarse en las élites ciudadanas, que aspiraban a medrar social y políticamente, para no sucumbir ante la fortalecida nobleza que intentaba compartir el poder con el monarca.

Sancho prosiguió con el proceso de empoderamiento real, por lo que durante su reinado se evidenció la pugna de la monarquía con la nobleza y el creciente protagonismo

burgués, patrocinado por el monarca, que creó una identidad caballeresca ciudadana y dio respuesta material e ideológica a sus demandas como revulsivo a la concentración del poder nobiliario. Estos caballeros ciudadanos ocuparon una ambigua e imprecisa posición, ya que

poseyeron la mayoría de los principales privilegios propios de la nobleza, sobre todo los referentes a la exención de impuestos que los convertía en miembros de hecho de la baja nobleza, aunque no derecho como los hidalgos (Nieto, 1994, p.202).

Sancho IV propició la creación de este grupo social, hegemónico en las ciudades, y aprovechó su irrupción para adecuar la organización de los concejos y el gobierno de las ciudades a sus intereses políticos. Las acciones concretas de esta política se materializaron en las Cortes, en que las ciudades reclamaron y obtuvieron derechos tradicionalmente nobiliarios. Los cuadernos de Cortes evidencian la irrupción y fortalecimiento de esta élite social (Rodríguez Velasco, 2009, II, pp. 71-74), que pasó de ser considerada pueblo llano a convertirse en caballería urbana no nobiliaria, cuyo poder se basaba en su participación en los gobiernos municipales. Este cambio se aprecia en la denominación que reciben en los cuadernos de Cortes. En las de Palencia de 1286 se designa a los representantes de las ciudades simplemente: «omes buenos que eran y comigo delas villas de Castiella e de Leon e de Estremadura» (CLC, I, [xvii], p. 95)¹¹⁵. En las de Valladolid de 1293, en cambio, en el cuaderno dado a las villas de Castilla, las ciudades aparecen representadas por los «caualleros e omes bonos de Castiella» y en el otorgado a las de León únicamente se menciona ya a «los caualleros del regno de Leon».

Un paso más en el proceso de empoderamiento real fue la disolución en 1284 de las hermandades concejiles, fraternidades o cofradías, creadas durante la rebelión. Su disolución permitió a la monarquía intervenir, salvaguardando y ampliando sus competencias, y reorganizar los concejos. Otra iniciativa fue la creación en algunas ciudades del jurado, «organismo destinado a colaborar con los alcaldes en la protección de los intereses de la Corona, en compatibilidad con los del concejo, en las villas del reino» (Nieto 1994, p. 209). El jurado se convirtió en la forma gubernativa ciudadana predominante. Sus miembros se encargaron «del arrendamiento y la recaudación de los

¹¹⁵ El concepto *omnes bonos* es rico en matices; Ballesteros considera que «las palabras *omes buenos* significaban gente de la tierra sin nobleza» (1984, p. 622). En cambio, para O'Callaghan se refería a los representantes en las Cortes, «hombres honrados y temerosos de Dios que cumplían la ley. Este término no siempre significaba habitantes urbanos, sino que también se puede utilizar para referirse a los nobles y a los funcionarios de la corte» (1989, p. 72). Rodríguez Velasco explica que las élites urbanas estaba formadas por los caballeros, hombres buenos e hidalgos, pero que: «En ciertas ocasiones, los hombres buenos son equiparados a los caballeros. Eso quiere decir que en esa equiparación ni los hombres buenos ni los caballeros pueden ser confundidos con los hidalgos» (Rodríguez Velasco, 2009, II, p. 65).

impuestos y de la supervisión de los proyectos de construcción, debiendo ser consultado, por lo demás, de cualquier decisión que fuera a tomar el concejo» (Nieto, 1994, p. 210).

La creación y auge de esta oligarquía urbana fue paralela a la pérdida de poder de la nobleza, que inició una transformación —antecedente de la reestructuración nobiliaria tras el triunfo de los Trastámara (Gautier-Dalche, 1970-1971, pp. 239-252)—, resultado de la señorialización, de la guerra civil, de las rebeliones nobiliarias y de los enfrentamientos entre los magnates y el rey, que apartó a los linajes derrotados por el monarca, cuyo caso más significativo fue el declive político de los Haro tras la muerte de Lope Díaz de Haro.

Para hacerse con el trono, Sancho atrajo al estamento nobiliario mediante privilegios y cesiones. Una vez coronado, sin embargo, esta política de beneficios se tornó inviable por el parón en la guerra contra los musulmanes, pues, al disponer de menos tierras de realengo, se redujeron los ingresos de la corona. Los nobles intentaron compensar la situación usurpando patrimonios concejiles, de realengo y de abadengos. Como habían apoyado a Sancho, creyeron que estas acciones serían legitimadas, lo que no siempre sucedió, de manera que se produjeron rencillas ¹¹⁶ y levantamientos, que el monarca sofocó o controló fácilmente.

Como sus antecesores, optó por contentar y asegurarse la lealtad de la nobleza asignando a los grandes señores una cantidad anual en concepto de soldadas. El segundo noble más favorecido por el reparto de *tierras ciertas* fue JM, solo por detrás del infante Juan, que se convirtió así en el magnate más poderoso de su estamento (Nieto 1994, pp.195-97).

Uno de los conflictos nobiliarios más importantes fue el del señorío de Molina, que ocupaba un lugar estratégico en la frontera con Aragón, por lo que Sancho IV deseaba incorporarlo a sus dominios. Tras la muerte de su hija, el rey solicitó a Blanca, hermanastra de su mujer, que lo instituyese como heredero. Una vez fue propietario del señorío, se lo cedió a MM, y lo incorporó a la corona de Castilla. El infante Juan y Juan Núñez de Lara —pariente y heredero en principio de Blanca— se rebelaron y estragaron el noroeste del país. Para que depusiesen las armas, Sancho IV tuvo que negociar con ambos: garantizó la seguridad y concedió rentas a Lara como compensación por la pérdida del señorío y acordó con su hermano el intercambio de Baena, Luque y Zuheros,

¹¹⁶ Como las incursiones de Juan Núñez de Lara en las propiedades de Pedro y Nuño Díaz de Castañeda, próximos a los López de Haro y que habían afrentado a los vasallos de los Lara cuando Lope era valido (Gaibrois, II, 1928, p. 31).

territorios fronterizos estratégicos, cuyo control por parte de un noble levantisco era muy peligroso para la institución monárquica, a cambio de Íscar.

d) La guerra contra los musulmanes

Aunque Sancho IV consiguió convertirse en heredero gracias a su actuación militar durante la invasión benimerín de 1275, contuvo otra invasión en 1285 e hizo frente de manera eficaz a la amenaza de los benimerines norteafricanos armando una flota permanente en 1291, la conquista de una plaza tan significativa y estratégica como Tarifa se convirtió en la gran hazaña de su reinado contra los musulmanes.

Un año después de llegar al trono, en la primavera y verano de 1285, hizo frente a la invasión norteafricana auspiciada por Abu Yúsuf, emir de Fez. Tras alcanzar las costas andaluzas, las tropas norteafricanas saquearon Sanlúcar, Rota, Jerez, Jaén, Carmona y los alrededores y la ciudad de Sevilla, que resistió (Gaibrois, I, 1922, p. 65 y 72). Sancho consiguió que los ejércitos de su hermano Juan y de Lope Díaz de Haro se reuniesen con el suyo para hacer frente a la invasión, pero finalmente no se atacó al debilitado contingente de Abu Yúsuf; esta decisión pudo ser una maniobra de Lope Díaz de Haro y del infante Juan (Gaibrois, I, 1922, p. 76). Finalmente, el emir y Sancho llegaron a un acuerdo que zanjó la invasión. El rey castellano recibió una indemnización por las poblaciones estragadas y se comprometió a no atacar ni territorios ni naves musulmanas; a no entrometerse en las contiendas entre reyes musulmanes, y a que pudiesen comerciar en los territorios cristianos.

En 1291, cuando concluyó la tregua de cinco años con Abu Yúsuf, sultán de Marruecos; su sucesor, y Abu Yaqub declaró la guerra a Castilla y sus tropas corrieron Jerez, se comenzó a gestar la toma de Tarifa. Entonces Sancho pactó una tregua con el monarca nazarí Aben Alhamar para luchar contra el enemigo común, cobró el tributo bélico en «azemilas» y armó galeras en Génova y Sevilla, capitaneadas por Micer Zacarías (Gaibrois, II, 1928, p. 123). Las tropas de Sancho IV se enfrentaron y vencieron a las norteafricanas, que se retiraron y embarcaron hacia Marruecos.

En 1292, Sancho había alcanzado cierta estabilidad política mediante la paz con Francia, Aragón y Portugal y había neutralizado el peligro que suponía Abu Yaqub a través de las treguas con Granada y el pacto con Tremecén, que permitía atacarlo (Gaibrois, II, 1928, p. 168), por lo que «se vería imposibilitado de concentrar su esfuerzo militar en la Península» (Gaibrois, II, 1928, p. 170). Consciente de que Abu Yaqub

deseaba conquistar tierras cristianas en la Península y recordando los estragos norteafricanos del año anterior (Gaibrois, II, 1928, p. 170), la victoria naval, el infructuoso cerco musulmán de Vejer y el triunfo en el estrecho, el inicio y una nueva campaña en 1292 quedaban justificados. Sancho deseaba ganar los territorios peninsulares en manos musulmanas y tras los saqueos sufridos —en Jaén, Sevilla, Carmona y Écija—, la pérdida de algunas poblaciones —Coín, Cártama, Espona y Fuengirola— y la consiguiente tregua impuesta por los norteafricanos era el momento de emular las hazañas de su abuelo. Una victoria sobre los musulmanes lo aproximaría a la figura y carisma del rey santo y contribuiría a la legitimación de su rama dinástica. El deseo del monarca se complementaba con las aspiraciones del estamento nobiliario, que veía en la guerra la vía de satisfacer su función militar, y de los concejos, que como los nobles veía las expediciones como un modo de incrementar su patrimonio e influencia social.

El Tratado de Monteagudo firmado en 1291 entre Aragón y Castilla permitió continuar las expediciones contra los musulmanes¹¹⁷. En él, Jaime II se comprometió a seguir la política castellana contra los norteafricanos y a prestarle auxilio durante las campañas que se emprendiesen.

Aunque inicialmente había decidido sitiar Algeciras, se optó por cercar Tarifa (Gaibrois, II, 1928, p. 177). La plaza se rindió a principios de otoño de 1292, tras cuatro meses de asedio, en que participó activamente Sancho¹¹⁸. La recuperación de Tarifa tenía un valor simbólico, porque era la primera plaza que habían ganado los cristianos, e importantes consecuencias tácticas, ya que era una comarca lindante con granadinos y benimerines, y materiales (Gaibrois, II, 1928, p. 182): «Tarifa, plaza fuerte, avanzada, estratégico vigía del Estrecho, punto de apoyo para sucesivas campañas, era la importantísima contribución de Sancho IV a la obra secular de la Reconquista» (Gaibrois, 1298, p. 195).

¹¹⁷ Suponía la suspensión de las hostilidades entre Aragón y Castilla. La base de la paz sería la unión, que no llegó a consumarse, entre la infanta Isabel y Jaime II. Dados los impedimentos eclesiásticos del matrimonio, se argumentaba que el enlace perseguía proteger y defender la fe cristiana del peligro de los musulmanes que las enemistades entre reyes cristianos incrementaban (Gaibrois, II, 1928, p. 142). El origen de la relación entre JM y Jaime II está en este tratado. Una de las cláusulas era que diez ricoshombres castellanos rindiesen homenaje a Jaime II y que diez aragoneses lo hiciesen con Sancho IV. El infante Juan y JM fueron designados para rendir homenaje a Jaime II. Entre los nombres aragoneses para rendir homenaje a Sancho fue designado Jaime Jérica (1276-1321), nieto de Jaime I (Gaibrois, II, 1928, pp. 143-144), y, según el autor, «uno de los omnes del mundo que yo más amo, et por ventura non amo a otro tanto como a él» (CL, II, Razonamiento, p. 226). A él le dedicó «por amor» el «Libro de los proverbios» y por él supuestamente se decantó por el «fablar oscuro».

¹¹⁸ Existe controversia sobre la fecha exacta. V. Gaibrois (1928, p. 51). También lo hizo su hermano, lo que le valió el sobrenombre de Juan el de Tarifa.

A partir de 1293 se estrecharon las relaciones entre el reino nazarí y Abu Yaquib. El primero se sentía avergonzado y arrepentido por haber contribuido a la pérdida de esta plaza. En 1294 Granada se rebeló y la plaza empezó a correr peligro. Sancho era consciente de que la debía conservar para legitimarse. Sin embargo, las circunstancias habían cambiado porque Aragón había perdido el interés en una alianza con Castilla, mientras que Portugal acogía y protegía al infante Juan (Gaibrois, II, 1928, p. 305), que pasó de Portugal a África y se unió a la expedición de Abu Yaquib, que sitió Tarifa en 1294. La expedición que se había organizado para defender la plaza por tierra y por mar contaba con pocos medios porque la escasez de aliados dificultó la recaudación de fondos. En ella no pudo participar el rey porque su salud era ya muy delicada. Tras cierta resistencia de los norteafricanos sitiados, que contaban con la colaboración del infante Juan, fueron derrotadas por la flota aragonesa¹¹⁹.

3. EL REINADO DE FERNANDO IV

Fernando IV¹²⁰ nació en Sevilla el 6 de diciembre de 1285 y fue bautizado con el nombre de su bisabuelo, conquistador de esta ciudad¹²¹. La prematura muerte de Sancho IV lo convirtió en rey siendo un niño. Durante su minoría el reino vivió un período de inestabilidad política interna y debilidad internacional por su edad y por su falta de legitimidad. La inestabilidad se prolongó tras alcanzar la mayoría por su debilidad de carácter. Su temprana muerte agravó aún más la situación interna.

¹¹⁹ Esta expedición a Tarifa provocó la invasión nazarí de Murcia, en que, como adelantado, las tropas de JM fueron a *hacer frontera*, como explicó en *LTR* (pp. 134-135).

¹²⁰ Tomo como referencia para el resumen de los acontecimientos los trabajos de González Mínguez (2004 y 2017). Este último es la segunda edición de la obra, inicialmente publicada en 1995 y que refunde la tesis doctoral del autor (1974) publicada en 1976 (González Mínguez, Prefacio, p. 15). La investigación de González plantea el reinado como una pugna entre una nobleza fortalecida y una monarquía debilitada por las contingencias familiares (problema sucesorio, golpe de Estado, maldición, pretensiones de Alfonso de la Cerda, falta de legitimidad del enlace de MM y Sancho IV y muerte prematura de Sancho IV) y que discurre en medio de una crisis económica europea. Sin embargo, cabe «matizar la imagen tradicionalmente extendida en la bibliografía para explicar el periodo y la historiografía bajomedievales según una pugna titánica entre dos fuerzas, Monarquía y Nobleza, por contagio de la estructura hace años propuesta por Luis Suárez Fernández [1975] para el siglo XVI castellano. La historiografía reciente difumina este binomio al subrayar la importante presencia de otras fuerzas políticas» (Benítez, 2017, Introducción, pp. LVI-LVII). La editora remite a los trabajos de Estepa Díez (2004a; 2004b y 2007). La biografía de González Mínguez puede completarse con la de Coria y Francia (1999) y con la introducción al reinado de Moxó (1990).

¹²¹ En la monarquía castellana, la costumbre era designar al primogénito real con el nombre del abuelo. Seguramente fueron las circunstancias políticas las que obligaron a apelar al nombre del bisabuelo para denominar al primogénito y a reservar el del abuelo para un hijo menor.

Sancho IV había llegado al trono apelando al derecho tradicional castellano, pero su hijo se acogía, en cambio, al derecho de representación de la sucesión de su padre propuesto en las *Partidas*. Todo el período estuvo presidido por la crisis del sistema feudal. En lo económico, por el empobrecimiento general del país¹²². En lo político, por la colisión entre el fortalecimiento real y el mantenimiento de la influencia política nobiliaria. Dada la debilidad dinástica de Fernando IV, se tuvo que aplacar y pactar constantemente con la nobleza y ganarse el apoyo de los concejos para mantenerlo en el poder, y planeó, especialmente hasta 1304, el fantasma de la entronización del infante Juan como rey de León y Alfonso de la Cerda como soberano de Castilla. En la política internacional peninsular, el reino hubo de plegarse a los intereses de Aragón, gobernado por el hábil Jaime II. Durante los años finales del reinado, cuando la situación interna era algo más estable, prosiguieron las campañas de expansión peninsular, cuyo éxito más notorio fue la conquista de Gibraltar.

Al enjuiciar el carácter y actuación pública de Fernando IV, deben tenerse en cuenta las consecuencias personales y políticas que la falta de legitimidad y la forma de acceso al poder de su padre le provocaron y a las cuales se sumó su constitución débil y enfermiza. Por ende, la leyenda negra de los Borgoña, fomentada ya en vida del monarca por la facción nobiliaria y posteriormente por los Trastámara, pudo dramatizar aún más las circunstancias de su reinado o mixtificar la personalidad. El énfasis cronístico en las bondades de MM (González Mínguez, 2019; Rochwert-Zuili, 2015) también sirvió, por contraposición, a desprestigiar a los monarcas de la dinastía, incapaces de conservar por méritos propios sus coronas, que tuvieron que ser salvaguardadas. MM, cuyo retrato como hábil negociadora y política, actividades tradicionalmente vinculadas a la masculinidad, y, por tanto, negativas en una mujer, contrasta con su perfil y descripción femeninas. En cualquier caso, el papel político y cultural de MM fue primordial:

¹²² En la *Crónica de los reyes de Castilla* se lee lo siguiente «Entonces —¡oh dolor!— Ningún mercader ni hombre honrado transitaba por Castilla, ni el pastor guardaba sus ganados, ni el buey araba la tierra, sino que las llanuras estaban desiertas, los caminos solitarios cubiertos de hierba y frecuentados por liebres más bien que por ganado, y los hombres no gustaban otra cosa que de muertes, robos y despojos, y muchos que antes solían ganarse el sustento como artesanos o agricultores, convertidos ahora en guerreros despojaban a cuantos podían, robaban, pasaban a fuegos los poblados y ya no se respetaba lugar sagrado, sexo ni edad u orden» (1961, p. 165). V. Martínez (2005). El cronista era hijo de Jofré de Loaysa, tutor de la reina Violante: «Violante's tutor occupied positions of great trust at the court of Alfonso X and was also tutor of the heir apparent, Fernando de la Cerda. Jofre's first son, García Jofré, was named Adelantado Mayor del Reino de Murcia under Sancho IV, while the second son, Jofré Jr., was the autor of the brief *Crónica de los reyes de Castilla* (1248-1305)» Kinkade (1992-1993, pp. 22-23). La crónica fue escrita originariamente en castellano, pero se perdió; únicamente nos ha llegado del período la traducción latina de Armando de Cremona.

Quien con razón fue llamada «tres veces reina» por su principal biógrafa, completaba así, desde 1281, el año en que casa con Sancho IV, cuarenta años de entrega continua al gobierno de un reino que se había visto sacudido por toda suerte de conflictos y de revueltas; gracias a sus iniciativas, Castilla siguió unida a León, se definieron las relaciones políticas internacionales de las que dependía la legitimidad de su linaje, se trazó una hábil política de enlaces con Portugal y con Aragón que condujo al tratado de Ágreda de 1304 y se mantuvo —con los cambios inevitables por las luchas movidas por los infantes y los nobles levantiscos— una apariencia de corte desde la que pudo promoverse una actividad artística que no fue solo letrada (Gómez Redondo, 2012, p. 52).

La personalidad de Fernando IV se caracterizó por la indolencia, la inseguridad, la indecisión, los arrebatos de cólera —como su padre— (Moxó, 1990, p. 251-252) y la debilidad y falta de disciplina vital, que le llevó a una vida ociosa y desordenada de excesos, especialmente en la comida y la bebida, según la crónica: «E estando el rey para salir ende de Toledo, adolescio de quartana. E desdeque vio que le non dexaua luego, non se quiso guardar de las viandas» (CFVI, XVI, p. 362).

Su reinado se suele dividir en dos períodos: la minoría, que comprende de 1295 a 1301, y la mayoría, desde ese año y hasta su muerte en 1312. Hasta las Cortes de Valladolid de 1312, el mismo año de su muerte, en que demostró una mayor determinación política, se caracterizó por una personalidad enfermiza, débil, infantiloides, caprichosa, bondadosa e influenciable y por su poco interés por los asuntos de gobierno. Durante la minoría fue controlado hasta su muerte por su tío Enrique y padeció las continuas rebeliones de su tío Juan por sus pretensiones al trono de León. En este período (1295-1301) pugnaron entre los allegados del rey dos bandos para controlar los asuntos del reino: el monárquico, formado por MM, el infante Enrique y Diego López de Haro —aunque estos dos últimos se movían únicamente por intereses propios—, y el nobiliario, integrado por el infante Juan y por Juan Núñez de Lara, apoyados por el rey Dionís I de Portugal hasta 1298, cuando MM logró que el monarca luso se desligase de su alianza con el infante Juan.

Tras la mayoría de edad, continuó fuerte y extrañamente —a tenor de las pretensiones anteriores al trono de León y las numerosas revueltas que había protagonizado durante la minoría— influenciado por su tío Juan, que aprovechó su talante y debilidad física para fortalecerse e impedir el empoderamiento real. Por ello, aunque es un hecho habitual durante toda la Baja Edad Media, los asuntos públicos se vieron especialmente influenciados por las relaciones personales entre los miembros de la nobleza y el monarca y/o las personas que tenían ascendencia sobre él. La confluencia e influencia de los ámbitos público y privado es uno de los rasgos del reinado, lo que explica que los cortesanos más influyentes acumulasen el poder político y económico.

a) La minoría (1295-1301): el debilitamiento de la monarquía y el empoderamiento nobiliario

Ante la debilidad del monarca, la nobleza, dividida y agrupada según sus intereses y afinidades, se fortaleció mediante las intrigas y levantamientos. Durante la minoría los tutores se enfrentaron en beneficio propio. Para frenar sus disidencias, MM se valió fundamentalmente de los pactos, en que hacía concesiones a los magnates, cuya adhesión al bando monárquico conllevaba el vasallaje de todos sus aliados, pero también a veces del enfrentamiento. También intervino en la elección de representantes de los concejos, haciendo que fuesen «personas completamente leales y partidarias de Fernando IV» (Gómez Mínguez, 2012, p. 246).

En el ámbito de la política internacional peninsular, la debilidad del monarca castellano contrastó con la fortaleza de su suegro Dionís de Portugal y con el carisma, fortaleza y habilidad política de Jaime II, que fue el actor y protagonista de la política peninsular del período.

Las palabras del principal biógrafo de Fernando IV sintetizan el talante y situación política del período:

fue más un rey bueno que un buey rey, permanentemente sometido a los dictados de una nobleza que, sin ningún tipo de escrúpulos, manejó los hilos esenciales de la política teniendo siempre más presentes sus propios intereses que los generales del reino (González Mínguez, 2004, p. 228).

Durante la minoría del monarca (1295-1301), los intereses nobiliarios reabrieron el conflicto sucesorio, escudándose en la edad, la falta de reconocimiento canónico y la controvertida legitimidad dinástica de Fernando IV¹²³. Según los relatos cronísticos¹²⁴, aunque matizada en la actualidad (Funes, 2012, pp. 14-15), fue decisiva la capacidad de apreciar, valorar y responder, pactando o luchando en función de las circunstancias, a las debilidades de sus adversarios de MM, que salvaguardó la corona para su hijo y su nieto, a pesar de las intrigas del infante Enrique, de las luchas de poder entre las facciones de Diego López de Haro, señor de Vizcaya, y de Juan Núñez de Lara y de los levantamientos

¹²³ Además de González Mínguez (2017), para una introducción al período de la minoría, v. González Mínguez (2008).

¹²⁴ Las simpatías por MM son evidentes en la *Crónica de Castilla* de Loaysa, ya que la reina siempre recibe caracterizaciones positivas (Rochwert-Zuili, 2015 y Mínguez, 2012a, p. 247). También es es presentada meliorativamente en *CFIV*.

de Alfonso de la Cerda, apoyado por Aragón y más tibiamente por Francia, y del infante Juan, respaldado por Portugal.

Tras las exequias su padre¹²⁵, el 26 de abril de 1295, fue investido como rey en la catedral de Toledo (González Mínguez, 2017, p. 27). En el solemne acto, en que estuvo presente la curia eclesiástica y la corte, también juró los fueros MM, que había sido designada tutora de su hijo por su marido. Según la *CFIV*, tuvieron un especial protagonismo en la ceremonia Juan Núñez II de Lara¹²⁶ y el infante Enrique, los magnates que encabezarían las dos facciones nobiliarias¹²⁷ durante los primeros años de la minoría:

Desde que fue enterrado el rey don Sancho, tomaron luego al infante don Fernando, e tiraronle los pannos de marfaga que tenia vestidos por su padre e vistieronle unos pannos notables de tartari. E pusieronle ante el altar mayor e juro de guardar los fueros a los fijosdalgo e a todos los otros del su reyno. Otrosi lo juro por el la noble reyna donna Maria, su madre, e el infante don Enrrique besole la mano e tomolo por rey e por sennor de todos los reynos de Castilla e de Leon, e llamaron todos quantos y estauan Real por el rey don Fernando.

É D. Nuno Gonçalez de Lara tomó las armas del rey é traxolas al cuello, e andudieron con el rey por toda la çibdad, e despues duro el llanto nueue dias. (*CFIV*, I, pp. 9-10).

El infante Enrique¹²⁸ se convirtió en cotutor del rey tras la designación en las Cortes de Valladolid durante el verano de ese año. Aunque como tutor pertenecía a la

¹²⁵ V. Parra (2016).

¹²⁶ Sancho IV había pedido al noble que protegiese y permitiese la continuidad en el trono de su hijo, lo que no deja de ser paradójico, ya que su padre, Juan Núñez de Lara había sido el protector de Alfonso y Fernando de la Cerda.

¹²⁷ Por ello, es especialmente significativo que el infante Enrique contrajese matrimonio en 1299 con Juana Núñez de Lara, hermana de Juan Núñez de Lara (Coria y Francia, 1999, p. 23).

¹²⁸ Fue el sexto hijo de Fernando III; no mantuvo buenas relaciones con su hermano Alfonso X, tal vez por su relación con su madrastra, Juana de Ponthieu: «las malas lenguas de la corte decían que era el *entenedor* (amante)» (Martínez, 2003, p. 125). Estas habladurías quedaron recogidas en las cantigas (Ballesteros, 1984, p. 58 y pp. 116-117; Mettmann, 1986-1989; Nunes, 1926-1928, II, p. 132): «como figura de hombre enamorado, rebelde y aventurero, fue objeto de la poesía satírica que nos la pinta, entre otras actividades desalmadas, como enamorado de su madrastra, de la cual llevaba cada vez que salía al campo de batalla una toca como talismán. Otros poemas describen a la reina doña Juana llorosa, implorando a su marido la gracia del infante (Martínez, 2003, p. 125, 60). Fernando III le había adjudicado el señorío de frontera de Morón a Alcalá de los Gazules (González Jiménez, 2004, p. 205-206), pero, tras haberse enfrentado a su hermano en el *Repartimiento* sevillano, el monarca lo redujo a señor del donadío de Alcalá de Guadaíra y lo convirtió en uno más de los nobles que vivían merced al rey. Se acordó su enlace con la infanta Constanza de Aragón (Rubio, 1999, p. 105-111) para mejorar las relaciones con el reino vecino, pero la infanta finalmente se casó con su hermano Manuel. La humillación en el reparto de las tierras andaluzas y su enlace fallido pueden explicar que, con el apoyo de Jaime I, se sublevase en Andalucía en 1255, mientras que Diego López de Haro se levantaba en Vizcaya. Conquistó Écija, pero tuvo que huir en un barco hacia Valencia. Se refugió en la corte de Enrique III por intercesión de su hermana Leonor (Martínez, 2003, pp. 196-197). Allí se hizo mercenario y hacia 1260 se le unió su hermano Fadrique, que había abandonado Castilla sin autorización real, posiblemente tras haber sido forzado a renunciar al ducado de Suabia en favor de Alfonso X. Ambos lucharon como mercenarios en Túnez y Enrique llegó a ser tan popular y temible que, según la *CAX* (VIII, pp. 24-25), su sultán planeó su asesinato. Consiguió escapar y partió hacia Italia para apoyar a Carlos de Anjou, en contra de los intereses de Alfonso X, pero Anjou lo manipuló en interés propio; al darse cuenta de la situación, se pasó al bando de los Hohenstaufen, que fueron vencidos en la batalla de Tagliacozzo en 1268, por lo que Carlos de Anjou lo apresó y mantuvo en

facci3n *monárquica*, obstaculizó su empoderamiento, se mostró como un cortesano codicioso e intrigante, que se benefició de su cargo y favoreció política y económicamente a familiares como JM.

En las Cortes de Valladolid se puso de manifiesto la debilidad de la monarquía, ya que MM solo pudo conseguir el apoyo a Fernando IV concediendo beneficios a los concejos, obispos e iglesias y comprando la lealtad de Diego López de Haro, Juan Núñez y Nuño González a cambio de 300.000 maravedíes: «Había comprado unas lealtades y abierto un camino peligroso: la colaboración con la Monarquía pasa por las concesiones que la misma esté dispuesta realizar» (González Mínguez, 2017, pp. 32-33)¹²⁹.

Los primeros nueve años del reinado estuvieron marcados por una guerra civil entre Fernando IV y el infante Juan y Alfonso de la Cerda por sus aspiraciones a convertirse, respectivamente, en monarcas de León y Castilla. En 1296, con el apoyo de Granada, Aragón y Portugal y la implicación de Violante de Aragón, Alfonso de la Cerda fue coronado rey de Castilla, Toledo, Córdoba y Jaén, mientras el infante Juan era entronizado como monarca de León, Sevilla y Galicia. La participación de su suegra confirmó a MM la peligrosidad de la rebelión, que contaba con el apoyo de Diego López de Haro, Juan Núñez o el propio infante Enrique (González Mínguez, 2017, p. 35). Paralelamente, Jaime II se anexionó el reino de Murcia, de cuyos territorios había sido adelantado JM, y se lo cedió a Alfonso de la Cerda (González Mínguez, 2017, p. 34).¹³⁰

El Tratado de Alcañices (1297) cambió la situación porque el enlace entre Fernando IV y Constanza de Portugal rompía los acuerdos de Dionís con Jaime II, el infante Juan, Alfonso de la Cerda y Juan Núñez de Lara (González Mínguez, 2004, p. 228). El compromiso estabilizó la situación interna e internacional del reino, ya que el monarca portugués dejó de apoyar las pretensiones del infante Juan al reino de León y

prisión hasta la década de los noventa, cuando regresó a Castilla: «Otro sí llegó mandado al rey don Sancho en commo el infante don Enrique, su tío, hermano del rey don Alfonso, su padre, que avia veinte é seis años que yacia preso, en Pulla, que era suelto é que se venía para él, é al Rey plúgole con su venida; é llegó a Búrgos á el, é el Rey recibíole muy bien, é fízole mucha honra é merced, é púsole muy grand cuantía en tierra para su mantenimiento» (CSIV, 11, p. 89). Este recibimiento cordial en 1294, con el rey ya gravemente enfermo, fue interesado: «Sancho IV and María clearly viewed Enrique as an effective ally against the frequent insurrections of Juan who, with Violante, continued to support the Infantes de la Cerda» (Kinkade, 92-93, pp. 32). A su vuelta se casó en 1299 con Juana Núñez de Lara, la Palomilla. Según la versión de CFIV (2017, pp. 126-127), murió solo y fue enterrado sin asistentes en la iglesia de san Francisco de Valladolid por la reprobación que causaba.

¹²⁹ La crónica lo explica así: «e rogoles mucho omilldosamente que guardasen sennorio del rey don Fernando, su fijo, e que en esto farian lo que deuián, e el e ella sienpre ge lo conosçerian» (CFIV, I, p. 14).

¹³⁰ La habilidad política y la capacidad militar del escritor le permitieron mantener o compensar los territorios (Giménez Soler, 1932).

debilitó las de Alfonso de la Cerda. Por ello, tras la firma del tratado, el infante Juan y Alfonso de la Cerda se vieron obligados a renunciar a ellas. Durante las Cortes de Valladolid de 1300 el infante Juan renunció a sus derechos dinásticos, se sometió y juró fidelidad a su sobrino en un acto solemne (González Mínguez, 2017, p. 78). En 1304, mediante la Sentencia Arbitral de Torrellas, Alfonso de la Cerda «cesó en su lucha por el trono a cambio de propiedades que valían unos 400.000 maravedíes» (Arias, 2012, p. 147).

Este tratado resolvió, además, las rencillas por los límites territoriales entre ambos reinos, por lo que «quedó establecida de una manera prácticamente definitiva la frontera entre Castilla y Portugal» (González Mínguez, 2004, p. 230).

MM consiguió la guarda y custodia del rey en las Cortes de Valladolid de 1300, lo que supuso un primer paso hacia la estabilidad dinástica, consolidada en 1301 tras la legitimación de Fernando IV por Bonifacio VIII¹³¹. Ese mismo año Fernando IV fue proclamado mayor de edad, lo que debería haberlo emancipado del control e injerencia de familiares y cortesanos. Sin embargo: «Cuando el joven monarca, poco después de ser proclamado mayor de edad, a primeros de diciembre de 1301, cayó bajo la siniestra influencia del infante don Juan y de don Juan Núñez de Lara, éstos le manejaron a su antojo» (González Mínguez, 2012, p. 248).

Después de la muerte de Enrique el Senador en 1303, al que el rey estaba muy unido, el infante Juan incrementó aún más su ascendencia sobre su sobrino, por lo que se convirtió en el magnate más poderoso del período.

El fracaso de las Cortes de Valladolid en sus medidas para luchar contra la violencia y la impunidad de los abusos nobiliarios sobre el pueblo llano, especialmente sobre el campesinado, puso de manifiesto la profunda crisis política y económica que atravesaba el reino (González Mínguez, 2017, p. 67). Con ellas se inició un período de mayor colaboración de la nobleza con la monarquía¹³², que no obedecía a un cambio de

¹³¹ La consecución de la bula fue posiblemente obra de Gonzalo Díaz Palomeque, arzobispo de Toledo, gracias a su amistad con Bonifacio VIII (González Mínguez, 2017, p. 97). González Mínguez recoge la aportación de Nieto Soria (1988, p. 87).

¹³² El único noble que había permanecido fiel a la corona fue Alfonso Pérez Guzmán (González Mínguez, 2017, p. 72). Su actuación aparece como heroica en las crónicas «Él el infante don Juan tenía un mozo pequeño, hijo deste don Alfonso Pérez, é envió decir á esto don Alfonso Pérez que le diese la villa, é si non, que le matarla el fijo que él tenía. E don Alfonso Pérez le dijo que la villa que gela non darie; que cuanto por la muerte de su fijo, que él le daría el cuchillo con que lo matase; é alanzóles de encima del adarve un cuchillo, ó dijo que ante quería que le matasen aquel fijo é otros cinco si los toviese, que non darle la villa del Rey su señor, de que él ficiera omenaje; é el infante don Juan con saña mandó matar su fijo antél, é con todo esto nunca pudo tomar la villa» (CRSIV, XI, p. 89).

opinión de los magnates sobre el monarca, sino al convencimiento de que podían enriquecerse y empoderarse políticamente, aunque fuese de forma transitoria.

Desde 1301 se formaron dos facciones: la del infante Juan y Juan Núñez de Lara y la integrada por el infante Enrique, Diego López de Haro —hermano de Lope Díaz de Haro, asesinado en Alfaró— y Juan Alfonso de Haro. Ninguno de los bandos tenía un proyecto definido. Al pugnar con otros nobles o desgastar el poder monárquico, su objetivo era únicamente el beneficio propio: «Los nobles no cuestionan ni tratan de derribar la monarquía, lo que escapaba de su horizonte mental, simplemente trataban de compartir una más alta cota de poder con el rey» (González Mínguez, 2004, p. 239); debilitando el poder real y pugnando entre ellos, pretendían incrementar su patrimonio y su influencia política.

b) La mayoría de edad: la imposición de la nobleza tradicional

La *Segunda partida* (XV, III) estableció que la mayoría de edad de los reyes era a los veinte años, pero la práctica fue proclamarlos mayores de edad a los catorce. Sin embargo, en el caso de Fernando IV se postergó hasta los 16, cuando ya se había conseguido la bula-dispensa (González Mínguez, 2017, p. 103; Marcos Pou, 1956, pp. 106-108).

La debilidad de Fernando IV puso de relieve la pugna en la repartición del poder entre la monarquía, el poder señorial y el poder concejil. No obstante, la falta de una acción política común del estamento nobiliario redujo la capacidad efectiva de su empoderamiento (González Mínguez, 2017, pp.131-132).

La mayoría de edad de Fernando IV y la imposición política, económica y social de la nobleza tradicional supuso un breve lapso de estabilidad política, condicionado por el voluble carácter del monarca:

Fernando enfermó gravemente, se juramentaron para nombrar sucesor, cuando nació el más tarde Alfonso XI para nombrarle tutores; se daban rehenes entre ellos y ellos al Rey, y a éste trataban de igual a igual, procuraban el apoyo de Aragón para sus fines y de todo era causante el propio Monarca por sus complacencias y debilidades y arrebatos. Nadie vivía seguro con él: amaba y desamaba en un instante, daba favor y lo quitaba con la misma facilidad. Entregado a favoritos de baja estofa y aun de bajas ideas y entregado con furia al ejercicio de la caza, desatendía la gobernación y el último que le hablaba era el amo de su voluntad. Por esto la lealtad no era premiada ni el bien obrar merecía recompensa y los cargos y los honores y las riquezas se obtenían por imposición de la fuerza y no se sabía lo que era justicia y, lo que es peor, ninguno de los grandes la deseaba (Giménez Soler, 1932, p. 55).

Inicialmente, Enrique el Senador y Diego López de Haro y el infante Juan y Juan Núñez de Lara encabezaron las dos facciones nobiliarias. Tras la muerte de Enrique de Castilla en 1303, los bandos quedaron descompensados porque el infante fue sustituido por JM, con quien Fernando IV no tenía buenas relaciones. Entre Diego López de Haro— y Juan Núñez de Lara permaneció latente la reclamación del infante para su esposa, María Díaz de Haro —sobrina de Diego López de Haro—, del señorío de Vizcaya. Con todo, el matrimonio en 1302 de Fernando IV con Constanza de Portugal puso de manifiesto el distanciamiento del infante Enrique (Coria y Francia, 1999, p. 28) y confirmó el pacto con Portugal.

Los Pactos de Ariza, firmados el 20 de junio de 1303 por el infante Enrique, JM, Diego Díaz de Haro y su hijo Lope Díaz de Haro y otros magnates, supusieron un intento de golpe de Estado de la nobleza, ya que proponían pactar con Fernando IV la renuncia de Alfonso de la Cerda a toda reclamación o derecho sobre la corona de Castilla a cambio de que JM conservase Alarcón con sus derechos, prescindiendo de que recobrase Elche¹³³; de que Jaime II se quedase con Murcia; de que Fernando de la Cerda recibiese tratamiento de infante y de que Alfonso de la Cerda fuese coronado rey de Jaén, Pedraza, Almazán y los demás lugares que tenía en Castilla. Los firmantes amenazaron a Fernando IV con desnaturalizarse y convertirse en vasallos de Aragón si el monarca no accedía a sus condiciones. Los pactos, que no se materializaron por la muerte del infante Enrique en 1303 (González Mínguez, 2017, pp. 125), supusieron la entrada en la vida pública de JM: «desde entonces su nombre figurará más frecuentemente en las crónicas, en los rumores populares y en las intrigas cortesanas» (Gaibrois, 1967, p. 154).

Paradójicamente, a partir de 1305, tras la guerra civil y con el sometimiento del infante Juan y Alfonso de la Cerda a través del Tratado de Torrellas, comenzó una nueva etapa de pérdida del poder real ante las presiones de la nobleza, que, aunque dividida en facciones, logró imponerse a la debilidad personal y política del monarca:

El proceso es muy evidente a partir de las Cortes de Valladolid de 1307 y tiene su punto culminante al año siguiente en la localidad palentina de Grijota, cuando la nobleza acaudillada por el infante don Juan consigue la destitución de todos los oficiales reales y su sustitución por otros nuevos hechura suya (González Mínguez, 2004, p. 235).

El poder y los excesos de la nobleza se volvieron a evidenciar en las Cortes de Medina del Campo de 1305, en que Fernando IV encargó al adelantado de Castilla que detuviese a los nobles que delinquían impunemente y se acogían después a la protección

¹³³ JM y Jaime II habían firmado las capitulaciones matrimoniales del enlace del magnate y la infanta Constanza el 9 de mayo en Játiva (González Mínguez, 2017, p. 123).

de los magnates (González Mínguez, 2017, p. 158). En estas reuniones también se acordó que las medidas tomadas en Cortes solo podían ser derogadas en otra asamblea (González Mínguez, 2017, p. 160).

En 1305 los Haro y los Lara se aliaron contra Fernando IV. Al fracasar los intentos de negociación, el monarca les declaró la guerra en 1306, siguiendo el consejo interesado del infante Juan y en contra de la opinión de MM. A pesar del fracaso de las tropas reales en Aranda del Duero, el rey decidió extender el conflicto hasta el valle del Ebro. Los nobles devastaron las tierras a su paso mientras se producían numerosas deserciones en el bando real y las tropas capitaneadas por el infante Juan se mostraban incapaces de parar los estragos nobiliarios. Ante esta situación, Fernando IV se vio obligado a negociar. La reconciliación se plasmó en los Pactos de Pancorbo, que evidenciaron la falta de lealtad a la corona y personalismo político del infante Juan, puesto que no intervino en la negociación al estar molesto por el protagonismo de MM y desear la prolongación de la contienda para derrotar y sobreponerse a los Lara y Haro.

El conflicto entre el infante Juan y Diego López de Haro por el señorío de Vizcaya hizo entender a Fernando IV que era necesario romper el pacto entre los Haro y los Lara. Por ello, ofreció el cargo de mayordomo de Castilla a Juan Núñez de Lara, quien al aceptarlo se desligó de su alianza con Diego López de Haro. El pleito por el señorío de Vizcaya se solucionó en 1306, once años después de que el infante Juan hiciera su primera reclamación, pero provocó, como expondré a continuación, la ruptura entre Fernando IV y Juan Núñez de Lara. El acuerdo se ratificaría definitivamente en 1308 (González Mínguez, 2017, pp. 188-189).

Las Cortes de Valladolid de 1307 reflejan los abusos de poder nobiliario y la mala administración de la justicia. A la mala situación interna del país vino a sumarse un brote de peste, agravado por una ola de calor (González Mínguez, 2017, p. 184). En ellas, se intentaron frenar de nuevo abusos nobiliarios como el cobro, bajo amenaza de muerte, al pueblo llano «por razón de guía» en los caminos; amedrentar y matar a labradores, y exigir las multas por el homicidio de sus vasallos, aunque hubiesen muerto en peleas o por otros motivos.

En 1307 se produjo la ruptura del rey con Juan Núñez de Lara. Al ordenar al magnate que abandonase el reino, desobedeció, y se inició un conflicto armado. Juan Núñez se atrincheró en Tordehumos. Con escasa convicción, las tropas reales sitiaron la localidad. Cuando hubieron conseguido nuevas soldadas, prefirieron negociar con el noble rebelde. Las inaceptables condiciones de Juan Núñez de Lara obligaron a Fernando

IV a estrechar el cerco de Tordehumos, pero la poca implicación de sus tropas y las maniobras del infante Juan hicieron fracasar el asedio. El rey se vio obligado a negociar con Juan Núñez de Lara, que se sometió y recuperó sus tierras. En este episodio participó JM cercando Moya para el rey (González Mínguez, 2017, p. 188).

En 1308 la nobleza estaba dividida y las relaciones de algunos de sus miembros con el rey eran muy tensas. El infante Juan planeaba un levantamiento contra el rey junto con su antiguo rival Juan Núñez Lara, al que no consiguió que se uniese Diego López de Haro. Solicitaron negociar con MM, y no con Fernando IV, para plantear sus reivindicaciones. Su principal queja eran las sospechas de que el rey los había intentado matar. Tras apaciguarlos MM con la garantía de castillos, se acordó que la negociación sería en Grijota. En esta localidad los nobles sugirieron a MM la necesidad de convocar unas nuevas Cortes y le transmitieron que el pueblo estaba sumamente descontento con el gobierno de Fernando IV porque no sabía gestionar el erario público y se rodeaba y dejaba aconsejar por embaucadores. Por ello, los magnates rebeldes solicitaron que sustituyera a sus privados por nobles de su confianza. Aunque constituía un duro golpe para el prestigio de la institución y pese a que nobles como Diego López de Haro desaconsejaron la aceptación de esta condición, Fernando IV lo hizo por miedo a que se produjese un levantamiento general. Los privados del monarca fueron sustituidos por nobles próximos a los sediciosos, que desde entonces controlaron todas sus acciones de gobierno.

Al contrario de lo que cabría esperar, Fernando IV «volvió a estrechar relaciones con el infante Juan en detrimento de Juan Núñez de Lara» (González Mínguez, 2017, p. 194). Justamente en mayo de 1308 Fernando IV y MM firmaron en Valencia de don Juan un acuerdo de «mutua paz y amistad» (González Mínguez, 2017, p. 194) con el infante Juan y JM, del que Jaime II se convirtió en garante. Este pacto ponía de manifiesto la debilidad real y la hegemonía de Jaime II en la política peninsular.

Tras el Pacto de Grijota y el intento del infante Felipe de apoderarse de la villa de Ponferrada, el infante Juan difundió el rumor de que el rey deseaba matarlo. Aunque la *CFIV* recoge su consideración de que el monarca no sabía gobernar por su juventud y que no se dejaba aconsejar, el cronista remarca los intereses personales del noble: «ca el lo dezia muchas veces a quantos fallaua que toda la tierra era perdida por la mengua del rey. E el más lo dezia por querer auer el poder de todos los reynos, que non porque se doliese de la tierra» (*CFIV*, XVI, p. 344). Lo interesante de cara al estudio de la figura de JM, por la similitud de las tácticas utilizadas, es que

Don Juan asume el papel de víctima y hace responsable a Fernando IV de todos los males. Trataba con ello de atraer sobre sí la simpatía popular, presentándose como el gran salvador que no es escuchado con el supremo objetivo de conseguir así el control absoluto del reino, el poder y la justicia, convirtiendo a Fernando IV en una simple sobra del rey. Forzaba así el entendimiento con el monarca, al que no quedaba ya otra salida, al tiempo que le convencía de que su incapacidad era la responsable de todos los males del reino (González Mínguez, 2017, p. 203).

En 1310, Fernando IV tuvo que hacer frente a un levantamiento de la base social —labriegos, artesanos y comerciantes— contra la oligarquía ciudadana que conformaba el Concejo, formada por caballeros, propietarios y ganaderos, en Córdoba. El rey lo apaciguó con determinación, pero la tensión subsistió porque la revuelta se repitió durante la lucha por la segunda tutoría en la minoría de Alfonso XI.

El levantamiento de Grijota había empoderado al estamento nobiliario y especialmente al infante Juan, que alcanzó la cúspide de su poder entonces. Sin embargo, provocó que Fernando IV planease asesinarlo. El detonante de la intentona fue la desertión del sitio de Algeciras del infante Juan y de JM. Después de haber deambulado por el reino de León durante meses ante el temor por las represalias del rey, se entrevistaron en Valladolid con MM para lograr una reconciliación. Sin embargo, el rey pidió ayuda a Juan Núñez de Lara para prender o asesinar al infante, que, consciente del riesgo que corría, no quiso presentarse al encuentro previsto en Burgos. Aunque Fernando IV había garantizado la integridad de su tío, dejándose llevar por consejos interesados, ordenó asaltar la casa en la que se hospedaba y matarlo, pero MM frustró el intento.

Enfurecido, el rey arrebató el adelantamiento de la frontera, los vasallos y sus tierras a su tío. JM, más hábil y parapetándose en su relación de parentesco con Jaime II, pudo evitar la persecución y consiguió el cargo de mayordomo mayor, pero como no confiaba en Fernando IV en cuanto pudo se unió de nuevo a su primo. Parecía que la corona se había impuesto a la nobleza, pero el intento de magnicidio solo había enfadado, aglutinado y radicalizado a los magnates, de manera que debilitó aún más al monarca. Al percibir la situación, el rey no tuvo otra opción que negociar y pactar con el infante y con JM a través de MM. La paz se selló con la Concordia de Villamuriel, después de la cual Fernando IV enfermó, tesitura que aprovecharon los infantes Juan y Pedro para intentar sucederlo y repartirse sus reinos. El argumento ya no era la falta de legitimidad, sino la incapacidad de administrar el reino ante la elevada fiscalidad (Benítez, 2017, p. 329).

Durante el año 1311 el rey intentó sacar partido infructuosamente de las luchas intestinas nobiliarias; en este ambiente de inestabilidad política y de dominio nobiliario nació el infante Alfonso, que no fue reconocido como heredero por los infantes Juan y

Pedro: «no lo an querido jurar al fijo maguer dende fuesen requeridos» (Giménez Soler, 1932, p. 393).

La nobleza generó un clima de descontento hacia Fernando IV basado en su mala política económica y en el incremento de la presión fiscal. Aprovechando este descontento, el infante Juan encabezó una conspiración, en la que también participaron Juan Núñez de Lara y Lope Díaz de Haro y de la que Fernando IV no llegó a ser consciente, para deponerlo y sustituirlo por su hermano Pedro. La conjura no prosperó por la oposición de MM (González Mínguez, 2017, pp. 237-238).

Finalmente, para apaciguar la situación interna tras el intento de asesinato del infante Juan, Fernando IV suscribió en 1311 la Concordia de Palencia con los cabecillas nobiliarios y la Iglesia; en ella «se comprometía a guardar a nobles, prelados y hombres buenos de las villas de todos sus reinos sus fueros y derechos» (González Mínguez, 2004, p. 239). También cedió a las presiones nobiliarias para que renovase a sus privados y consejeros y los sustituyese por los propuestos por el infante Juan —su hermano Pedro, JM y Juan Núñez de Lara— y concedió cargos, distinciones, posesiones y rentas a allegados del infante Juan, como la crianza del infante Alfonso a su hermano Pedro o los pechos y derechos de Valdemoro y Rabrido a JM, de modo que los beneficiaba económica, social y políticamente. Mediante esta concordia el infante Juan se comprometió a no pactar con Juan Núñez de Lara, pero incumplió de inmediato lo pactado.

Al no haberse podido imponer a la nobleza, en las Cortes de Valladolid de 1312 Fernando IV emprendió un programa de reformas que empoderase a la monarquía. Tras haber cedido a las peticiones de los procuradores ciudadanos y haber conseguido el apoyo de los concejos, continuando con la política de Alfonso X, se aprobaron reformas para mejorar la organización política, la administración de la justicia y fortalecer la corona que su muerte ese mismo año truncó.

c) **La Sentencia Arbitral de Torrellas**

Uno de los acontecimientos decisivos del reinado fue la Sentencia Arbitral o Tratado de Torrellas (1304)¹³⁴, que estabilizó la política interna e internacional al establecer las fronteras del territorio murciano y al zanjar la contienda civil por las

¹³⁴ V. Torres Fontes (1950, 1951 y 1990), Molina (1996-1997), Barrio (2005), Cabezuelo (2010) y, entre otros, Veas (2019).

pretensiones del infante Juan y de Alfonso de la Cerda y la falta de legitimidad de Fernando IV.

Durante la minoría, Jaime II había utilizado a los infantes de la Cerda para desestabilizar e influir en los asuntos castellanos. Gracias a la amenaza de apoyo a Alfonso de la Cerda, el monarca aragonés consiguió ampliar la frontera aragonesa hasta los territorios meridionales murcianos. Tras romper su enlace con la infanta Isabel, empezó a apoyar firmemente las pretensiones al trono de Alonso de la Cerda. En contrapartida, este le confirmó la donación del reino de Murcia, que en 1289 había hecho a su hermano, lo que el monarca aragonés aprovechó para invadir Murcia y tomar poblaciones como Alicante y Elche (González Mínguez, 2017, pp. 81-84).

La Sentencia Arbitral de Torrellas intentó delimitar las fronteras del reino de Murcia y estabilizó la política castellana, que había estado hasta entonces en permanente conflicto por las pretensiones de Alfonso de la Cerda al reino de Castilla, apoyadas abiertamente por Aragón, y las del infante Juan al de León. El territorio, que en el momento de la sentencia estaba ocupado casi totalmente por Aragón, se repartió entre ambos reinos, de modo que únicamente Murcia, Molina de Segura, Monteagudo, Lorca y Alhama quedaron bajo dominio castellano; las ciudades de Alicante, Elche, Elda, Novelda, Orihuela y las localidades de Abanilla, Crevillente, Petrel y Sax pasaron a ser aragonesas. Cartagena se convirtió en aragonesa porque en el trazado de las fronteras se tomó como referencia el curso del río Segura y se confundió su ubicación geográfica. Villena pasó a jurisdicción y señorío aragoneses, pero su propiedad quedó en manos de JM. Aunque evidenció la fortaleza de Aragón y la partición de territorio murciano resultó desfavorable para Castilla, la sentencia permitió zanjar las rencillas fronterizas, delimitando una frontera castellano-aragonesa y dio respuesta a la situación jurídica de la población:

atendía a las personas afectadas por el reparto. Podrían permanecer viviendo en los mismos lugares con todos sus bienes, pero también tenían libertad de cambiar de residencia si así lo preferían. Tanto Castilla como Aragón se comprometían a dejar en libertad a todos los cautivos hechos en tiempos de guerra (González Mínguez, 2004, p. 231).

Los errores en el trazado de la frontera fueron enmendados en el Tratado de Elche de 1305:

La raya quedó fijada en Caudete, perteneciente a Aragón, y Almansa y Pechín, de Castilla. Letur, Tobarra, Hellín y Cieza eran los mojones que marcaban la frontera aragonesa. A partir de Cieza la línea divisoria seguía aproximadamente al norte el curso del Segura, siendo Blanca, Molina de Segura y Murcia para Castilla. Entre Beniel y Orihuela sigue exactamente el valle del Segura, concluyendo la frontera en Guardamar,

que quedaba para Aragón. Yecla en cuanto a la jurisdicción quedó para Castilla, correspondiendo la propiedad a don Juan Manuel, y formó una especie de enclave castellano dentro del territorio aragonés. Cartagena, que se reconoció estaba muy al sur del Segura, fue entregada por Jaime II a Fernando IV, aunque éste se comprometía por ello a conservar al ambicioso don Juan Manuel la posesión de Alarcón (González Mínguez, 2004, p. 234).

Para zanjar la disputa sucesoria con Alfonso de la Cerda, se acordó entregarle un extenso heredamiento diseminado a lo largo de Castilla, León y Andalucía; el objetivo era que su patrimonio no le permitiese el levantamiento contra el monarca. Se fijó que las rentas anuales de estas posesiones debían producir 400.000 maravedíes; en caso contrario, Fernando IV se comprometía a complementar el heredamiento con nuevos lugares. A cambio, Alfonso de la Cerda renunció al uso del título y escudo del rey de Castilla (González Mínguez, 2004, p. 232). En 1304 la defensa de los derechos al trono de Alfonso de la Cerda «estaba definitivamente perdida. Faltos [los infantes de la Cerda] del apoyo de Francia y del papado, su triunfo era prácticamente imposible contando sólo con el apoyo del monarca aragonés» (González Mínguez, 2004, p. 232), de forma que el Tratado de Torrellas supuso la primera muestra de la aceptación del propio Alfonso de la inviabilidad de sus pretensiones¹³⁵. Con todo, la cuestión sucesoria no se resolvió definitivamente hasta que rindió homenaje a Alfonso XI en 1331.

En el Tratado de Torrellas se firmaron tres compromisos internacionales de paz: un pacto entre Fernando IV, Dionís de Portugal y el infante Juan; una alianza internacional entre Fernando IV y Jaime II, y un acuerdo de paz entre Portugal, Castilla, Aragón y Granada¹³⁶. Sin embargo, más allá de los acuerdos concretos, lo más relevante es que supuso un giro en la política internacional castellana que, tras haber obtenido la legitimización canónica en 1301, continuó centrando sus esfuerzos en debilitar las pretensiones a la corona de Castilla de Alfonso de la Cerda.

Para materializar la Sentencia Arbitral de Torrellas se reunieron a comienzos de 1305, entre otros, Fernando IV, Jaime II, el arzobispo de Toledo, el infante Alfonso de Portugal, marido de Violante Manuel, JM y Juan Núñez de Lara. El escritor recibió

¹³⁵ González Mínguez (2004, p. 232) pone de relieve la importancia de esta renuncia recogida en el *Cronicon*: «(1304) Era m^a.ccc.xlii. uiderunt se rex Castelle et rex Aragonum et rex Portugalie in Agreda et in Taraçona in mense augusti et tunc dimisit uocem regis dominus Alfonsus, filius infantis domini Fernandi» ([26], p. 146).

¹³⁶ El reino nazarí había tomado diversas plazas fronterizas y dejado de pagar los tributos, aprovechándose de la situación política interna castellana. Castilla forzó su inclusión en el Tratado de Torrellas para poder renovar el pacto de vasallaje, ya que deseaba continuar cobrando anualmente las pingües parias.

Alarcón¹³⁷ en compensación de Elche gracias a la gestión de Jaime II, que renunció a Cartagena, aparentemente en un gesto de generosidad, pero en realidad lo hizo porque estaba fuera del límite aragonés:

La frontera murciana fue establecida entre Caudete, perteneciente a Aragón, y Almansa y Pechín, de Castilla. Letur, Hellín y Cieza eran los mojones que marcaban la frontera aragonesa. A partir de Cieza, la línea divisoria sigue aproximadamente al norte del curso del Segura, quedando para Castilla, Molina de Segura y Murcia. Entre Beniel y Orihuela sigue exactamente el valle del Segura y la frontera concluye en Guardamar, que quedaba para Aragón. Yecla y su término, en cuanto a la jurisdicción, quedaban para Castilla, correspondiendo la propiedad a don Juan Manuel. El carácter quisquilloso y exigente de este noble literato impidió un deslinde más racional, pues Yecla quedó formando una especie de enclave castellano en territorio aragonés (González Mínguez, 2017, pp. 152-153).

El tratado zanjó la guerra civil, una contienda iniciada tras la llegada al trono de Fernando IV y en la que se habían entremezclado la falta de legitimidad y la minoría de edad del rey, la pugna para debilitar la monarquía de la nobleza y las pretensiones de Alfonso de la Cerda y del infante Juan.

d) La guerra contra los musulmanes

La guerra contra el Islam constituía una de las pocas aspiraciones transversales colectivas de los reinos cristianos peninsulares porque luchar por el dominio de las tierras tomadas por los musulmanes era un medio de alcanzar la salvación; por ello, la promoción de estas campañas era una obligación real. Esto explica que el parón en estas expediciones afectase a la imagen y a las arcas de la monarquía y que fuese criticado y aprovechado políticamente por magnates como JM, aunque circunscribiesen su participación y protagonismo en las expediciones a sus intereses particulares.

Por ello, Fernando IV quiso emprender una campaña contra el reino de Granada en cuanto la situación interna del país lo permitió. Esta primera campaña, que se proponía la toma de Algeciras, se fraguó durante los encuentros entre Fernando IV y Jaime II en 1308 y la firma del Tratado de Alcalá de Henares, que, según la *CFIV*, JM intentó impedir:

E el rey veyendo que si esta guerra de los moros non tomase que era muy grand su danno, lo vno en que les avria a dar las soldadas porque avrian a despechar la tierra, lo otro porque farian mucha malfetria, e se fazie cada día en la tierra por todos los grandes omnes e por los fijodalgos. E por esto e porque era su voluntad de yr seruir a Dios tenia que non era el pleyto malo e dixoles que su voluntad era que se fiziese el pleito en toda guisa, e ellos non ge lo querian aconsejar. E desde que el rey vio esto fablo con el ynfante don Pedro e con don Diego apartadamente e rogoles mucho afincadamente que ge lo aconsejasen ante los otros porque el ynfante don Juan non ge lo pudiese partir, e ellos dixeron que lo farian. E otro día commo de cabo entró en su consejo e rogoles que ge lo aconsejasen. E luego el

¹³⁷ El autor lo explica en *LTR*: «Et por razon quel rey don Fer[r]ando dio al rey de Aragon aquella tierra, que era mia, dio a mi Alarcon en camio della, et es agora mayoradgo» (p. 133).

ynfante don Pedro e don Diego consejarongelo e el arçobispo con ellos, e desde esto vió el infante don Juan e don Juan Manuel, partieronse de la porfia en que estauan e consejarongelo (*CFIV*, XVI, p. 350).

Durante estas entrevistas, aunque se trataron otros temas, como el enlace entre Leonor de Castilla y el infante heredero Jaime de Aragón y el pago de las cantidades pendientes a Alfonso de la Cerda, se estableció «declarar la guerra al reino de Granada [...] En las conversaciones se había acordado que Fernando IV atacaría Algeciras, reconociendo a Jaime II el derecho a una sexta parte del reino de Granada» (González Mínguez, 2004, p. 236). Esta sexta parte se materializaría en la cesión del reino de Almería, excepto algunas villas —Quesada, Bedmar, Alcaudete, Locubín y Arenas— anteriormente castellanas. El reparto favorecía territorialmente a Aragón, aunque en principio suponía una expansión discontinua porque Murcia se situaba entre los territorios valencianos y los almerienses¹³⁸, por lo que el infante Juan y JM se opusieron a él. Gracias a las negociaciones aragonesas, la expedición contaría con la colaboración del sultán de Marruecos, Soleimán Abu Rebia, enemistado con el reino nazarí; las tropas cristianas atacarían por tierra y por mar. El plan era que las tropas castellanas asaltasen Algeciras y que Aragón sitiase Almería. La campaña, además, se vio beneficiada por la calificación de *cruzada* por parte de Clemente V. Entre febrero y marzo se reunieron las Cortes en Madrid para solicitar recursos para la campaña. A ellas asistió JM junto con el infante Juan, quien, molesto porque no había obtenido Ponferrada, actuó de portavoz del descontento nobiliario y de las trabas a la campaña: no estaban de acuerdo con las condiciones acordadas con Aragón y preferían estragar la vega granadina que cercar Algeciras. Por su parte, tampoco los concejos eran partidarios de la expedición por la «pobreza que había en el reino» (González Mínguez, 2017, p. 124)¹³⁹.

Aunque Castilla conquistó Gibraltar en 1309¹⁴⁰, la campaña fue un fracaso a causa de las muertes de Diego López de Haro y Alfonso Pérez de Guzmán, las lluvias torrenciales otoñales y «la defección del infante don Juan y de don Juan Manuel con sus seguidores» (González Mínguez, 2004, p. 237), que malogró el sitio de Algeciras y

¹³⁸ «Una vez conseguida la victoria militar sobre Granada, forzaría algún tipo de solución, militar o diplomática que le permitiera unir por Tierra Alicante y Almería» (González Mínguez, 2009b, p. 180).

¹³⁹ La inestabilidad y cambiante política nazarí también contribuyó al fracaso de la expedición. Entre febrero y marzo, se produjo una rebelión en Granada, que obligó a abdicar a Muhámmad III. Los rebeldes alzaron como monarca a su hermano Nasar y lo obligaron a pactar con Abu Rebia. Jaime II negoció con Abu Rebia y, mediante el Tratado de Fez, consiguió la implicación de los marroquíes para bloquear Ceuta por tierra a cambio de la ciudad y de sus habitantes. Estalló una conjura en Ceuta contra los nazaríes y Abu Rebia la aprovechó para recuperar el dominio de la ciudad, pero no entregó a Aragón los bienes muebles que había prometido porque Abu Rebia y Nasar se habían reconciliado.

¹⁴⁰ Para conocer el contexto y detalles de la expedición, v. González Mínguez (2009b).

provocó que Jaime II tuviese que abandonar el asedio de Almería. La deserción fue duramente criticada — se llegó a tildar al primo de JM de *diablo*— y conllevó la acusación en Europa de cobardía de los nobles castellanos (González Mínguez, 2017, p. 226):

ell [Fernando IV] ha entes gran volentat estes los Richs homens seus los quals nomena tots o la maior partida especialment lenfant Don Johan son tan malvats e tant de mala condicio que per molt de be que vos senyor hi faessets ells ho destruhirien tot e per diners vendrien Deus e vos senyor e tota la cristiandat (Giménez Soler, 1904, p. 69).

Esta incursión militar dificultó las relaciones con Granada, «aunque en 1310 se firmó un acuerdo de paz» (González Mínguez, 2004, p. 243), mediante el cual Castilla recuperó Quesada y Bedmar, recibió 50.000 doblas por levantar el cerco de Algeciras, renovó las parias y consiguió la declaración de vasallaje (González Mínguez, 2017, p. 224).

Fernando IV y Jaime II deseaban continuar con las campañas contra el reino de Granada. Tras informar de los motivos del levantamiento del cerco de Algeciras, Clemente V «ofreció a Castilla su apoyo para proseguir la guerra contra los moros y aprovechó la ocasión para reprochar el comportamiento del infante don Juan y de don Juan Manuel» (González Mínguez, 2017, p. 227). En 1312 Jaime II y Fernando IV acordaron durante una entrevista en Calatayud una nueva campaña contra el reino de Granada, aunque cada reino lucharía de forma independiente. Este encuentro puso de nuevo de relieve la influencia de Jaime II en los asuntos castellanos, que se reforzaría ese mismo año con el matrimonio del infante Pedro con María de Aragón y con la unión de JM con Constanza de Aragón: «manejó en su propio beneficio con enorme habilidad todo el complejo mundo de las relaciones diplomáticas entre los reinos peninsulares» (González Mínguez, 2004, p. 244). Las Cortes de Valladolid celebradas esa primavera permitieron recaudar fondos para financiar la expedición que pretendía hacerse con Algeciras. También se valió de la incautación de bienes de la orden de los templarios antes de su disolución (González Mínguez, 2017, p. 249). Finalmente la expedición quedó truncada por la muerte del monarca el 7 de septiembre, aunque el infante Pedro capitaneó la conquista Alcaudete.

e) El debilitamiento de la monarquía. El resurgimiento de las hermandades, la participación de los concejos en el gobierno y los intentos de control nobiliario

La personalidad de Fernando IV fue clave en el debilitamiento de la monarquía. La nobleza tradicional, surgida antes del siglo XI, acrecentó su poder y riqueza hasta el

repartimiento sevillano de Fernando III. Durante los últimos años del reinado de Alfonso X intentó subordinar al monarca aprovechándose de la inestabilidad política. El magnicidio de Alfaro volvió a empoderar a la monarquía, pero la nobleza aprovechó la debilidad dinástica de Fernando IV durante la minoría y su apocado carácter en la mayoría para someter al monarca y recuperar la pérdida de rentas producida por la crisis y el parón de las expediciones contra los territorios musulmanes peninsulares, que, junto con la crisis económica, debilitaba al estamento. Para compensar estas pérdidas, los nobles como JM, quien se benefició especialmente de esta estrategia, convirtieron la lealtad en moneda de cambio (González Mínguez, 2017, p. 277): pactaron, lucharon y se fagocitaron para preservar sus intereses, ingresos y ambiciones. La división cortesana en dos facciones — la del infante Juan y Juan Núñez de Lara y la del infante Enrique, Diego López de Haro y Juan Alfonso Haro— respondía a intereses tácticos, no a un programa político concreto. Tras la muerte del infante Enrique, su sobrino Juan lideró al estamento y consiguió empoderarlo y sobreponerse a la monarquía a partir de 1308 (González Mínguez, 2017, p. 278).

Continuando con la política de su padre, Fernando IV intentó fagocitar a la nobleza tradicional mediante dos procedimientos que confluían: en primer lugar, la colaboración del estamento llano, especialmente la burguesía, a través de los concejos, lo que explica que durante su reinado las Cortes se reuniesen prácticamente cada año:

Están perfectamente documentadas las siguientes reuniones: agosto de 1295 en Valladolid, marzo de 1297 en Cuéllar, febrero de 1298 en Valladolid, abril de 1299 en Valladolid, abril de 1300 en Valladolid, mayo de 1301 en Burgos, agosto de 1301 en Zamora, junio de 1302 en Medina del Campo, julio de 1302 en Burgos, mayo de 1305 en Medina del Campo, junio de 1307 en Valladolid, julio de 1308 en Burgos, febrero de 1309 en Madrid, abril de 1312 en Valladolid. Un documento publicado por Andrés Giménez Soler hace referencia a unas Cortes que tendrían lugar en Valladolid en 1303. Por último, la *Crónica de Fernando IV* alude a tres ayuntamientos. El primero tuvo lugar en Palencia en enero de 1296 [...] Otro tuvo lugar en Valladolid en junio de 1296 y el último en Olmedo en noviembre de 1303 (González Mínguez, 2017, pp. 285-286).

En segundo lugar, la creación de una nobleza nueva, resultado de la aristocratización de las élites de estas entidades ciudadanas. A través de las Cortes, los representantes de los concejos participaron en el gobierno del reino y la monarquía pudo financiarse y frenar el empoderamiento nobiliario, gracias a que JM intervino en la elección de los representantes concejiles y se aseguró de que fuesen leales; de esta manera los máximos cargos en las hermandades y representantes en las Cortes conformaban estas nuevas oligarquías favorecidas por la corona. Con todo, los concejos no eran homogéneos

ni presentaban un programa político, ya que, como en el caso de la nobleza, sus miembros defendían sus intereses concretos.

Durante la guerra civil que se prolongó durante los primeros nueve años de reinado resurgió el movimiento hermandino para frenar los excesos nobiliarios. Las hermandades fueron fieles a Fernando IV, por lo que entre 1296 y 1302 el monarca las favoreció con contrapartidas, principalmente la concesión de privilegios y exenciones en los consejos. En algunos casos, como en el de la imposición en las Cortes de Cuéllar de 1297 de un concejo permanente de doce *hombres buenos* para guiar en el gobierno durante la minoría a Fernando IV, a MM y al infante Enrique, demostraron su capacidad de presión (González Mínguez, 2017, p. 283). Sin embargo, no supusieron una barrera real al empoderamiento real porque

los numerosos privilegios conseguidos por los concejos entre 1296 y 1302 habrían satisfecho, al menos de momento, las aspiraciones de los mismos, por lo que las hermandades generales perderían en buena medida su razón de ser y en consecuencia se debilitaría su impulso reivindicativo inicial» (González Mínguez, 2017, p. 284).

4. EL REINADO DE ALFONSO XI

Alfonso XI¹⁴¹ accedió en 1312 al trono con apenas un año de edad. La inesperada muerte de su padre propició de nuevo una situación de debilidad de la corona frente, por un lado, a una fortalecida nobleza, expectante por volver a imponer una fórmula de gobierno en que la monarquía actuase como *primum inter pares*, y, por otro, a las posibles pretensiones al trono de Alfonso de la Cerda, apoyado por su hermano Fernando, cuyo matrimonio con Juana Núñez de Lara lo había empoderado y situado en la facción de los Lara.

La indefensión política del niño rey se vio agravada por la juventud, los vínculos con la monarquía aragonesa y la debilidad de carácter de la reina Constanza, que la convirtieron en peón de las manipulaciones aragonesas para controlar al futuro rey, intervenir en la política castellana y asegurarse la hegemonía peninsular. Con todo, su prematura muerte en 1313 desamparó más si cabe a su hijo.

¹⁴¹ La bibliografía sobre este período no es muy extensa. Para la síntesis del reinado de Alfonso XI, parto de la tesis doctoral de Recuero (2016). Una introducción al reinado se puede complementar con Valdeón (1969, 1971 y 1989) sobre la crisis económica; Torres Fontes (1981) sobre la enfermedad del monarca; Agrait (1998) sobre la guerra contra los musulmanes; Linehan (1987) sobre el poder real, Martínez (1998 y 2000) sobre la ideología subyacente en las dos crónicas del reinado y Janin (2009a, 2009b, 2010 y 2011), sobre la construcción mítica de Alfonso XI. Finalmente, la biografía de Sánchez Arcilla (1995b) puede ser un punto de partida para el estudio del reinado.

En este contexto, MM tuvo que asumir de nuevo la regencia y salvaguardar la corona para su nieto, mientras era espectadora de una contienda por la guarda y tutela del rey en medio de una profunda crisis económica. Tras la muerte de los primeros tutores del rey, los infantes Juan y Pedro y una intrincada lucha por la tutela, JM la asumió en parte de los territorios y la compartió con Juan el Tuerto —el hijo del infante Juan— y el infante Felipe, hermano de Sancho IV. Fue entonces cuando se inició su dedicación literaria (Catalán 1989, Prólogo, p. XV).

Ante los abusos y la anarquía reinante, en 1325, antes incluso de haber cumplido los 14 años, el rey se proclamó mayor de edad. Su fuerte personalidad y sus contundentes acciones políticas durante los primeros años de la mayoría consiguieron domeñar a la nobleza, en buena parte porque se rodeó de privados del estamento llano¹⁴², que no tuvieron reparos en manipular y tomar medidas implacables contra los magnates, especialmente el ejemplarizante asesinato de Juan el Tuerto y el —no se sabe si el calculado— desplante a Constanza Manuel.

Sin embargo, el empoderamiento real y la estabilidad política se verían frenados tras la prematura muerte de Alfonso XI en 1350. Su manifiesta preferencia por su descendencia con Leonor de Guzmán¹⁴³ desembocaría en un conflicto civil que se saldaría con el fratricidio en 1368 de Pedro I en Montiel a manos de su hermanastro Enrique, tras el cual los Trastámara se convirtieron en la nueva dinastía reinante.

La muerte del escritor en 1348 impidió que presenciase el forzado matrimonio de su hija Juana con Enrique de Trastámara, mediante el cual se dignificaba este linaje y que contribuiría a legitimar a la nueva dinastía cuando llegase al poder. No deja de ser paradójico que tras los enfrentamientos entre Alfonso XI y JM sus hijos se uniesen en matrimonio y formasen una nueva dinastía, que utilizaría la relación familiar de Juana Manuel con Fernando de la Cerda para legitimarse (Gómez Redondo, 2002).

a) La minoría

(1) La tutela del infante Juan y el infante Pedro (1312-1319)

¹⁴² Durante el reinado de Alfonso XI, además, emergió un grupo de letrados, encargados de la burocracia cortesana. V. García Marín (1987), Maravall (1973c, pp. 333-362) y Moxó (1975a, tomo II, pp.11-42; 1981, pp. 407-516).

¹⁴³ Sobre Leonor de Guzmán y su descendencia, v. los trabajos de Ballesteros (1908 y 1932), Moxó (1975b y 1986), González Crespo (1986) y García Fernández (1993).

Durante el reinado de Alfonso XI, el estamento nobiliario continuó con su propósito de «hacer frente a la caída de sus rentas y de asegurar su participación directa en el gobierno del reino» (Valdeón, 1977, p. 192). La política nobiliaria de alianzas puntuales para fortalecerse y presionar a la monarquía del reinado de Fernando IV continuó durante la minoría de Alfonso XI¹⁴⁴. Como durante el reinado de su padre, la minoría de Alfonso XI se caracterizó por «el desorden, anarquía, robos, muertes y destrucciones que se extendieron por toda Castilla» (Torres, 1996-1997, p. 318); por los enfrentamientos entre tutores (Giménez Soler, 1932); las luchas nobiliarias, y las presiones de Portugal¹⁴⁵, que intentó influir a través de la reina Constanza, y Aragón, que pretendía inmiscuirse en los asuntos castellanos a través de sus vinculaciones familiares —como los matrimonios de las hijas de Jaime II con el infante Pedro y JM—, de modo que continuaron las presiones e injerencias en los asuntos castellanos de los otros reinos peninsulares, aunque menores que durante la minoría de Fernando IV¹⁴⁶. En el caso de Aragón, además, la intervención por la cuestión sucesoria y los territorios murcianos fue continua¹⁴⁷. No obstante, a diferencia de la minoría de su padre, no se cuestionó interna ni internacionalmente la legitimidad dinástica de Alfonso XI (Pavón, 2011, p. 48; Recuero, 2016). La situación política del período queda resumida en las siguientes palabras:

Cuando muere Fernando IV en 1312 deja un heredero de poco más de un año [...] El primer problema que se planteó fue el de la Regencia [...] Para conseguir la estabilidad política y la pacificación del reino fue necesaria una tutoría tripartita: la abuela María de Molina y sus hijos y tíos del nuevo monarca, los infantes don Pedro y don Juan [...] En 1319 mueren los dos Infantes-regentes, por lo que María de Molina [...] compartió la Regencia con su hijo menor el Infante Felipe, con don Juan el Tuerto, hijo del infante don Juan, y con don Juan Manuel. Pero murió en 1231 en Valladolid cuando el rey todavía era un niño de diez años, dejando el reino sumido en la anarquía [...] En agosto de 1325 el rey cumplió 14 años y decidió llamar a sus tutores para que acudieran a Valladolid para celebrar Cortes. Reunidas, los tutores renunciaron al cargo. (Pavón, 2011, p. 48).

¹⁴⁴ Sobre el contexto político, v. Moxó (1975*b*).

¹⁴⁵ V. Díaz Martín (2000).

¹⁴⁶ Como los vínculos familiares eran muy estrechos, las relaciones entre reinos se deterioraban por motivos familiares; este fue el caso del enfriamiento de las relaciones entre Aragón y Castilla después de que el infante Jaime de Aragón repudiase a Leonor de Castilla (Recuero, 2016, pp. 96-97 y García Fernández, 1991, p. 146).

¹⁴⁷ Además de Recuero (2016), v. al respecto García Fernández (1991).

La muerte de Fernando IV planteó un problema político porque no se había designado regente¹⁴⁸. Las *Partidas*¹⁴⁹, tenidas en cuenta a pesar de no haber sido promulgadas, estipulaban que el cargo correspondía a la madre del rey:

pero si aveniese que el rey niño fincase madre, ella ha de seer el primero et el mayoral guardador sobre los otros, porque naturalmente ella le debe amar más que otra cosa por la laceria et el afan que levó trayéndolo en su cuerpo et desi criándolo; et ellos débenla obedecer como á señora, e facer su mandamiento en todas las cosas que fueren á pro del rey e del regno; mas esta guarda debe haber en quanto no casase e quisiese estar con el niño (*Segunda partida*, XV, III).

Pero, por su juventud, por su origen portugués y estrechas relaciones con Aragón y su talante influenciado, la reina Constanza no fue considerada una aspirante, y se partió *de facto* de la necesidad de designar al o a los regentes. Tampoco gozó de la custodia en solitario de su hijo, y tuvo que compartirla con MM hasta su muerte en 1313 (*CAXI*, IX, p. 24). Al verse sin opciones de obtener la tutela, apoyó inicialmente la candidatura del infante Pedro, pero pronto se pasó a la facción del infante Juan, seguramente para intentar ganar control sobre la situación, pero no lo consiguió, y fue manejada por ambos bandos y por su padre, que intentó influir en la política castellana y debilitar el reino a través de ella.

Descartada la madre del rey, los pretendientes a la regencia fueron MM, el infante Pedro, tío del rey, y el infante Juan, su tío abuelo. MM y el infante Pedro conformaban la facción monárquica, en que MM representaba la defensa de la monarquía y del *statu quo*

¹⁴⁸ Aunque existen diferencias jurídicas entre los conceptos de *regente* —aquel que reina en nombre del rey hasta su capacitación jurídica para hacerlo— y *tutor* —el que tiene la guardia y custodia del rey—, para simplificar, y basándome en la investigación del reinado de Alfonso XI de Recuerdo (2016, p. 42), asimilo ambos conceptos.

¹⁴⁹ Las *Partidas* proponían que las Cortes escogiesen uno, tres o cinco regentes entre los nobles castellanos: «Aviene muchas veces que cuando el rey muere, finca niño el hijo mayor que ha de heredar, e los mayores del reino contienden sobre él, quien lo guardara hasta que haya edad. E desto nacen muchos males, pues las más veces, aquellos que lo codician guardar más lo hacen por ganar algo con él, e apoderarse de sus enemigos, que no por guarda del rey ni del reino. E desto se levantan grandes guerras, e robos, e daños que se tornan en gran destruimiento de la tierra. Lo uno por la niñez del rey, que entienden que no se lo podrá vedar; lo otro, por el desacuerdo que es entre ellos, que los nos pugnan de hacer mal a los otros cuanto pueden. E por esto los sabios antiguos de España, que cataron todas las cosas muy lealmente, e las supieron guardar por quitar todos estos males que habemos dicho, establecieron que cuando fincase el rey niño, si el padre dejado hubiese hombres señalados que lo guardasen mandándolo por carta o por palabra, que aquellos hubiesen guarda de el; e los del reino fuesen tenidos de los obedecer ninguno, entonces débense ayuntar, allí donde el rey fuere, todos los mayores del reino, así como los prelados e los ricos hombres buenos e honrados de las villas. E después que fueren ayuntados, deben jurar sobre santos evangelios que caten primeramente servicio de Dios, e honra, e guarda del señor que han, e pro comunal de la tierra del reino; e según esto escojan tales hombres, en cuyo poder lo metan, que le guarden bien, e lealmente, e que hayan en sí ocho cosas: la primera que teman a Dios; la segunda, que amen al rey; la tercera, que vengan de buen linaje; la cuarta, que sean sus naturales; la quinta, sus vasallos; la sexta, que sean de buen seso; la séptima, que hayan buena fama; la octava, que sean tales que no codicien heredar lo suyo, cuidando que han derecho en ello después de su muerte» (*Segunda partida*, XV, III).

jurídico, a través de la convocatoria de Cortes para la elección del tutor; las motivaciones del infante Pedro, apoyado por su suegro Jaime II (García Fernández, 1991)¹⁵⁰, en cambio, respondían únicamente a ambiciones personales. El infante Juan representaba la facción nobiliaria, en que sus miembros intentaban debilitar el poder real para favorecer los propios intereses; contó con el apoyo de Juan Núñez de Lara, quien también deseaba el cargo de tutor para si mismo¹⁵¹, y con el del rey Dionís¹⁵², que perseguía minar el poder real castellano. Ambos infantes se valieron de todos los métodos a su alcance para conseguir la regencia. En la lucha por la primera tutela tuvieron también un papel relevante los cambios de bando de la reina Constanza y de JM, que tras apoyar inicialmente al infante Pedro se pasaron a la facción del infante Juan (Recuero, 2016, pp. 44 y 59), y las fluctuaciones de bando del infante Felipe para intentar medrar.

Tras la muerte de su hermano, el infante Pedro actuó rápidamente y escribió a Jaime II alegando que el rey, siguiendo las disposiciones de las *Partidas*, le había encargado la regencia antes de morir, y que contaba con el apoyo de la población y de la reina Constanza, que intervenía en un fragmento de la misiva. Por ello, solicitaba el apoyo del monarca aragonés y su intercesión ante el rey Dionís y el infante Juan. Mientras tanto, MM había lo convocado para abordar la cuestión, pero la entrevista se retrasó porque el infante se tuvo que dirigir a Jaén para firmar la paz con los musulmanes y pacificar la frontera:

E desde que llegaron a Cordoua e lo enterraron, dexo ay el ynfante don Pedro a doña Constança la rreyna, *muger del rrey don Fernando e madre deste rrey don Alonso*, e este ynfante don Pedro fuese para Jaen para asosegar la paz con el rrey de Granada e poner recaudo en toda essa tierra que no quedase desanparada (*GCAXI*, I, 1, p. 275)¹⁵³.

El infante Juan y Juan Núñez de Lara aprovecharon esta ausencia para ofrecer a MM la regencia: «vinieronse para la rreyna doña Maria a Valladolid e fablaron con ella [...] que querian que fuese tutora del rrey don Alfonso su nieto, mas que no lo fuese el ynfante don Pedro su hijo, ca ellos no consintirian que el lo fuesse de ninguna manera»

¹⁵⁰ Para sufragar los posibles gastos, el monarca aragonés «le había hecho llegar la mitad de la dote de su hija, que aún quedaba por pagar, y había enviado a Miguel Pérez Arbe a Portugal para buscar el apoyo del rey Dionís a la causa del infante don Pedro» (Recuero, 2016, p. 134). V. García Fernández (1992).

¹⁵¹ El apoyo de Juan Núñez de Lara conllevaba el de Fernando de la Cerda por su matrimonio con Juana Núñez de Lara.

¹⁵² Hijo de Alfonso III de Portugal y Beatriz, hija de Alfonso X y María de Guzmán.

¹⁵³ Forma con *CAXI*, finalizada en 1344, y *PAXI*, acabado en 1348, el corpus de obras cronísticas del reinado; fue compuesta en pleno reinado de Enrique II, entre 1476 y 1479, cuando JM y Alfonso XI llevaban casi dos décadas fallecidos, en pleno reinado de Enrique II para legitimar la guerra civil, el fratricidio de Pedro I y el ascenso al poder de la dinastía de los Trastámara. En esta crónica, la figura del escritor es enaltecida y usada para legitimar a la nueva dinastía (Carette, 2009). Ha sido editada por Catalán (1977).

(GCAXI, I, [I], p. 275). MM se negó e intentó mediar entre los bandos, lo que desagradó a los nobles: «ella enbiaria por el ynfanre don Pedro, e que hablaría con el este fecho, e que punaria con el e con ellos de los asosegar a todos por que lo que se hiziese fuese con consejo e con acuerdo de todos» (GCAXI, I, [I], p. 276).

Juan Núñez de Lara se enteró de que el infante Pedro y la reina Constanza pretendían ir a Ávila para llevarse al rey e informó a MM, que solicitó que lo impidiera. No obstante, temerosa ante las intenciones de Lara, informó de su ida a Ávila. Por ello: «antes que don Juan Núñez ay llegase, vna dueña que dezian doña *Constança*, que criaua al rrey, auia muy grande rreçelo de don Juan Nuñez por que dezia que la quería mal, e rrogo al eieto que tomase al rrey y lo pusiese en la iglesia catredal» (GCAXI, I, [II], p. 277).

Se llegó a una tregua que establecía que Alfonso no sería entregado a ninguno de los pretendientes. Fue entonces cuando se configuraron propiamente las facciones del infante Juan y la del infante Pedro.

MM, tras entrevistarse con su hijo, se decantó por él (Recuero, 2016, p. 52). Una vez alcanzado el acuerdo, el infante fue a buscar a Ávila a la reina Constanza, que quedó al cuidado de MM en Toro primero y luego fue enviada a entrevistarse con su padre para contrarrestar sus contactos con Juan Núñez de Lara. A continuación, el infante Pedro se dirigió a la frontera a emprender una campaña contra los musulmanes cuyo objetivo era cohesionar a la nobleza frente a un enemigo común, diferente a la corona, y recaudar fondos para que su facción pudiese hacer frente a una posible contienda con el infante Juan. En ese momento, el infante Felipe propuso a su madre la tutela compartida entre los infantes Juan y Pedro. El infante Pedro aceptó la propuesta —podría haberse negado, pues representaba la opción legitimista—, pero fue el bando de su tío Juan, especialmente Juan Núñez de Lara, el que intentó que no fructificase, porque contravenía sus intereses y su aspiración de convertirse en tutor.

Cuando en las Cortes de Palencia (1313) parecía que el conflicto iba a solventarse, el cambio al bando del infante Juan de la reina Constanza y de JM trastocó el primer acuerdo de tutoría. Airado, el infante Pedro trató de asesinar a los desertores, pero MM consiguió que ambos pudiesen abandonar la ciudad (Recuero, 2016, p. 59).

Las Cortes concluyeron sin pacto, y el reino quedó dividido en dos banderías por sus apoyos a los pretendientes a la tutoría: León, Galicia y Asturias apoyaban al infante Juan, aliado con los Haro, Fernando de la Cerda, Juan Núñez de Lara, JM y la reina Constanza; Andalucía y Toledo eran controlados por el infante Pedro (Recuero, 2016, p. 60), que contaba con el apoyo de su madre y sus parientes, de la mayor parte de la nobleza

andaluza y de los maestros de las órdenes militares. El infante Juan volvía a representar la defensa de los intereses, políticos, económicos y jurídicos de la nobleza tradicional. El del infante Felipe debería haber representado el fortalecimiento real «frente a las arbitrariedades y abuso de poder de la vieja nobleza» (García Fernández, 1991, p. 146). Ambos candidatos consideraron confirmada su elección, por lo que se hicieron fabricar un sello real y empezaron a emitir documentos.

En este punto se volvió a intentar llegar al acuerdo de que los infantes fuesen tutores de los territorios que los apoyaban, pero tampoco prosperó:

la rreyna doña Maria y el infante don Pedro enbiaron a ellos al obispo de Çibdad Rrodrigo, que por qualquier pleytesia que quisiesen que se avinesen, por que este fecho non fuese ansi, e que la tutoria que la oviesen amos a dos; e si esto no quisiesen, que la oviesen cada vna de aquellas villas que los tomaron por tutores, e por esta rrazon non oviese entrellos guerra ni mal ni contienda ninguna, por que non obiese daño en la tierra e que oviese entrellos buen amor. E dixeron los otros que lo non querian hazer en ninguna manera (GCAXI, I, [V], p. 285).

Parecía que el enfrentamiento armado entre ambos pretendientes era inminente, pero no hubo enfrentamientos armados:

El infante don Juan y sus seguidores se dirigieron a Sahagún y después a Carrión, donde pensaban encontrarse con don Juan Manuel, pero finalmente la reunión no pudo producirse. Ante la noticia de que don Juan Manuel había salido de Peñafiel y se dirigía a Carrión para encontrarse con el infante don Juan, el infante don Pedro salió a su encuentro para tratar de evitar una actuación conjunta de ambos nobles. Don Juan Manuel, no obstante, se refugió en Valdecañas, en casa de Guillén de Rocagull, de la que no salió hasta que el infante don Pedro regresó a Palencia. Tras eso, don Juan Manuel abandonó sus intenciones de acudir a Carrión y regresó a Peñafiel, donde dio acogida a Juan Núñez de Lara que huía tras su nuevo fracaso para hacerse con la persona del rey en Ávila (Recuero, 2016, p. 61).

El infante Pedro y MM propusieron, con la mediación del maestro de Calatrava, un nuevo acuerdo: una tutoría compartida, en que se repartieran los territorios en función de los apoyos. JM, Juan Núñez de Lara y Constanza de Portugal intentaron boicotear esta propuesta para hacerse ellos mismos con el cargo¹⁵⁴.

Tras la muerte de la reina Constanza en 1313, cuyo apoyo legitimaba su opción, y el éxito militar contra los musulmanes de su sobrino Pedro en Rute, el infante Juan sintió que su candidatura peligraba, lo que propició que finalmente los candidatos se reuniesen en Arévalo y se estableciese en secreto una tutoría compartida entre el infante Pedro, el infante Juan y el escritor. El Convenio de Palazuelos (1314), en que Jaime II intervino como árbitro, oficializó y estableció los términos de esta tutoría compartida, refrendada en las Cortes de Burgos de 1315. MM tendría la guardia y custodia del rey, la cancillería se hallaría donde estuviese el monarca, se destruirían los sellos que hubiesen

¹⁵⁴ Lo narra la GCAXI (I, [VI], pp. 287-288).

creado con anterioridad los tutores y se usarían los creados tras esta concordia (Recuero, 2016, pp. 63-65).

La regencia de los infantes Juan y Pedro (1314-1319) estuvo presidida por la desconfianza, las tensiones, revitalizadas tras las Cortes de Carrión en 1317, y los conflictos armados entre los tutores, en los que tuvo que mediar MM y en los que participó activamente JM, tal y como muestra:

la posible implicación del infante don Juan en el levantamiento de Juan Manuel contra el infante don Pedro. Aprovechando la partida del hijo de María de Molina para atacar las tierras de don Juan Manuel, el infante don Juan envió a Galicia a su hijo Alfonso y Pedro Ponce contra el infante don Felipe [...] que consiguió frenarles y hacer que se refugiaran en tierras leonesas (Recuero, 2016, p. 65).

Ante las suspicacias del infante Juan por la participación de su sobrino Pedro en las campañas de la frontera, temeroso de que se alzara con la tutela en sus territorios por sus éxitos militares, MM determinó que marchasen juntos, lo que explica que ambos muriesen en la vega granadina durante la campaña de 1319.

(2) La tutela de María de Molina, el infante Felipe y Juan Manuel (1319-1321)

Pese a que en las Cortes de Burgos (1315) se había establecido que si fallecían dos de los tres regentes el superviviente detentaría el cargo de forma unipersonal, se inició entre JM, Juan el Tuerto y el infante Felipe una nueva pugna para compartir el cargo con la abuela de Alfonso XI. En esta segunda lucha por la tutela, sin embargo, la reina mostró menor energía y capacidad de contención de las ambiciones de la nobleza, seguramente por el diferente contexto político internacional y por su edad: «los deseos pacificadores de María de Molina pudieron más que sus derechos a una tutoría en la que, posiblemente, ya le quedasen pocas fuerzas con las que llevar a cabo una acción de gobierno contundente» (Recuero, 2016, p. 72).

En principio, se enfrentaron de nuevo la facción monárquica, representada por el infante Felipe y la propia MM, en que solo la abuela del rey defendía los intereses monárquicos, y la facción nobiliaria, escindida en dos candidatos: Juan el Tuerto, como heredero linajístico y político del infante Juan, y el escritor. No obstante, la facción propiamente monárquica, al tener que pactar MM y el infante Felipe con JM, se desintegró y finalmente se impusieron únicamente los intereses nobiliarios.

Los aspirantes mejores posicionados eran el infante Felipe y Juan el Tuerto, que contaba con el apoyo del linaje de la Cerda y de los Castro, pero el autor había aprendido a moverse con rapidez y astucia:

Don Juan Manuel se puso en marcha y recorrió algunos concejos en Cuéllar, Cuenca, Madrid y Sepúlveda en busca de apoyos, siendo reconocido como tutor junto con María de Molina. Tras esto, el señor de Villena se reunió con la reina María en Valladolid para proponerle esa tutoría conjunta, pero ella le contestó con evasivas. No iba a ser, sin embargo, tan fácil que el noble aceptase su derrota. Junto a él en la corte, podemos encontrar a Gonzalo González y Fernando Velázquez, hermano de Sancho de Ávila, quienes le prometieron la entrega de la ciudad. Cuando María de Molina descubrió estos planes envió un mensajero al obispo abulense pidiéndole que no le retirase su apoyo en la tutoría y prometiéndole su intervención en un plazo de tiempo acordado [...] el obispo de Ávila no cumplió con el plazo acordado y, junto con los habitantes de la ciudad, aceptaron a don Juan Manuel como tutor prometiendo que no acogerían allí al rey sino con su amo o su ama desarmado (Recuero, 2016, p. 69);

ca luego que don Joan hijo del ynfante don Manuel, que era en el rreyno de Murçia que avie entrado a tierra de moros doz vezes en el tienpo que los ynfantes don Pedro e don Joan eran en la frontera, supo en como eran muertos estos dos ynfantes, luego tovo ojo por la tutoria toda, entendiendo que non avia en el rreyno ninguno para ella atan pertenesçiente como el. E luego fablo con los del obispado de Cuenca, e tomaronlo por tutor con la rreyna; e luego vino a Madrid, e hizieron esto mesmo; e dende vino a Cuellar e a Sepulveda, e hizieron esto mesmo (*GCAXI*, I, [XXII], p. 323).

Tras ser reconocido como en Ávila, se dirigió a Extremadura, que también lo reconoció. Desde entonces actuó como tutor, junto con MM y el infante Felipe, de facto, pero sin haber sido sancionado por las Cortes, y fabricó su propio sello real, que utilizó

para dar oficios, tierras, librar pleitos, invalidando los pleitos que no viniesen ante el rey las alzadas. Se estableció también que no acogiesen a Alfonso XI ni a María de Molina en las tierras que le habían aceptado como tutor salvo que lo hicieran desarmados y sin compañía, solo acompañados por su amo y sus oficiales. La actitud de don Juan Manuel hizo que María de Molina retirara a don Juan Manuel el oficio de mayordomo del rey en favor de Fernando de la Cerda junto a 50.000 maravedíes en tierra (Recuero, 2016, p. 72).

Cuando Juan el Tuerto y su madre —María Díaz de Haro— conocieron la situación y se percataron de la debilidad de la reina frente a JM, quisieron aprovecharse y le exigieron a cambio de su lealtad la merindad de Castilla, León y Galicia, pero MM no accedió:

e desque supieron que la rreyna e don Joan hijo del ynfante don Manuel se partieron desavenidos por quanto la rreyna no lo avie querido tomar por tutor luego consigo, e otrosi supieron el denuedo que avie pasado entre el ynfante don Felipe e este don Joan fijo del ynfante don Manuel, plugole ende mucho, teniendo que la rreyna non podría aver otra ayuda sinon dellos, e que la rreyna avria a fazer quanto ellos quisieren (*GCAXI*, 1, [XXIII], p. 326).

Tras el rechazo de la reina de sus pretensiones, Juan el Tuerto se alió con Fernando de la Cerda y el arzobispo de Santiago e intentaron hacerse con Alfonso XI porque «controlar al rey significaba controlar la cancillería oficial y, por lo tanto, controlar el gobierno del reino» (Recuero, 2016, p. 73). Ante la negativa de MM, dejaron de reconocerla como tutora. La posición de debilidad de MM era manifiesta, ya que JM estaba ganando el apoyo de muchos nobles y concejos y Juan el Tuerto podía reunir los que ya había dispuesto su padre. Entonces, de forma inesperada, el infante Felipe se alió

con Juan el Tuerto y propuso de nuevo una tutoría tripartita entre Juan el Tuerto, el escritor y él mismo. El hijo del infante Juan se negó y empezaron los enfrentamientos. El magnate aprovechó la tesitura para llegar a un acuerdo con MM, en que se establecía una tutela tripartita entre la reina, el infante Felipe y él, siempre y cuando fuese aceptada por las Cortes: «se acordó la destrucción del sello que don Juan Manuel había hecho fabricar y que este recibiera una llave de la cancillería del rey tal y como la habían tenido los infantes don Pedro y don Juan» (Recuero, 2016, p. 75). El acuerdo no consiguió acabar con la inestabilidad y la lucha del autor por una mayor cuota de poder, y, como la renuncia al sello había sido una maniobra a la expectativa de afianzar aún más su posición, el escritor se negó a destruirlo o devolverlo, pese a las súplicas de la soberana y la misiva papal amonestándole por haberse hecho con la regencia de forma irregular (Recuero, 2016, p. 75):

E otrosi el cardenal enbio sus cartas a don Juan hijo del ynfante don Manuel que era en Madrid, que estaua ay con los procuradores de algunos de los conçejos de la Estremadura del rreyno de Toledo que le tomaron por tutor, que les fazia saber a todos como el Papa que le enbiara a esta tierra por la gran discordia que ay era, e que les enbiaua a rrogar que se viniesen ver con el en vn lugar çerca de Cuellar [...] vinose, e fuese a ver con el cardenal çerca de Portillo. E el cardenal diole vna carta del Papa que enbiaua por creença e desi fablo con el, e dixole como fiziera entender que quanto mal e daño e escandalo avia en la tierra que todo era por aquella voz quel tomara por aquella partida de aquellos conçejos que le tomaron por tutor non seyendo fecho por cortes ni como devia ansi como se fiziera ay otras vegadas. E don Joan rrespondiole que esta boz de la tutoria que la tomara el con acuerdo de aquellos conçejos de aquella comarca (*GCAXI*, I, [XXXIV], p. 346).

Sin embargo, a pesar de que el escritor estuvo a punto de romper el pacto al recibir los apoyos de los concejos de la frontera y de las luchas y los ataques del bando de Juan de Haro, en mayo de 1320, MM, el infante Felipe y JM llegaron a un acuerdo y se convocaron Cortes en Palencia para oficializar la regencia conjunta. De nuevo, no obstante, la muerte de MM ese verano truncó esta segunda tutela compartida y dio paso a un período de mayor anarquía si cabe.

(3) La tutela del infante Juan, Juan el Tuerto y Juan Manuel (1321-1325)

Consciente de la lucha de poder¹⁵⁵ y de la situación de anarquía que se desataría tras su muerte, MM dispuso antes de fallecer que el rey Alfonso no fuese entregado a ninguno de los tutores supervivientes.

Al morir la reina, Juan el Tuerto hizo valer su influencia y vastos dominios, y finalmente en 1322 las Cortes de Valladolid lo designaron oficialmente como tutor junto

¹⁵⁵ El autor, por ejemplo, se hizo con la tutoría de Córdoba en septiembre de 1320. V. García Fernández (1998).

a JM y al infante Felipe. Cada tutor conservó su área de influencia: el escritor en Murcia y Extremadura, Juan el Tuerto en Castilla la Vieja y el infante Felipe en Galicia, Andalucía, Toledo y los territorios que habían sido fieles a MM (Recuero, 2016, p. 82). Pese a que el infante Felipe debería haber representado el bando monárquico, los tres actuaron anteponiendo sus intereses políticos y patrimoniales a los del reino e intentaron sobreponerse mediante luchas e intrigas.

Durante los cuatro años de esta tercera tutoría el país se sumió en la anarquía derivada de que tres regentes gobernasen sus respectivos territorios con el único afán de perseguir su propio beneficio, para lo que gravaban, en tiempos de profunda crisis económica, al pueblo llano con elevados impuestos, y de que intentasen ampliar el número de ciudades controladas mediante refriegas¹⁵⁶ y asolando los territorios controlados por los otros tutores, lo que era aprovechado por otros nobles para saquear territorios y poblaciones; también eran frecuentes los asaltos en los caminos y bosques y los robos en las ciudades; en ambos casos, algunos de los agresores eran nobles:

las villas del Rey et todos los otros logares de su regno rescebían muy grand daño, et eran destroidos: ca todos los Ricos-omes, et los caballeros vivían de robos et de tomas que facían en la tierra, et los tutores consentiángelo por los aver cada unos de ellos en su ayuda. Et quando algunos de los Ricos-omes et caballeros se partían de la amistad de alguno de los tutores, aquel de quien se partían, destróiale todos los logares et los vassallos que avía, diciendo que lo facía á voz de justicia por el mal que feciera en quanto con él estovo: lo qual nunca les estrañaban en quanto estaban en la su amistad. Otrosi todos los de las villas cada unos en sus logares eran partidos en vandos, tan bien los que avian tutores, como los que los non avian tomado. Et en las villas que avían tutores, los que mas podían apremiaban á los otros, tanto porque avian á catar manera corno saliesen de poder de aquel tutor, et tomasen otro, porque fuesen desfechos et destróidos sus contrarios. Et algunas villas que non tomaron tutores, los que havian el poder tomaban las rentas del Rey, et mantenían con ellas grandes gentes, et apremiaban los que poco podían, et echaban pechos desafortados. Et en algunas villas destas á tales levantábanse por esta razón algunas gentes de labradores á voz de común, et mataron algunos de los que los apremiaban, et tomaron et destroyeron todos sus algos. Et en nenguna parte del regno non se facía justicia con derecho; et llegaron la tierra á tal estado, que non osaban andar los omes por los caminos sinon armados, et muchos en una compañía, porque se podiesen defender de los robadores. Et en los logares que non eran cercados non moraba ninguno; et en los logares que eran cercados manteníanse los mas dellos de los robos et

¹⁵⁶ Una de estas refriegas, en que hubo de mediar el propio rey, tuvo como campo de batalla Zamora: «El Rey Don Alfonso, que era niño et estaba en Valledolit, sopo como los tutores se ayuntaban cerca de Zamora para pelear; et como quier que él era de poca edad, pero mando llamar los que eran con él, et los del Consejo de Valledolit, que lo tenían en guarda, et acordó con ellos de enviar sus mandaderos á los tutores, con quien les envió decir ét afrontar que oviesen paz et que le non astragasen el regno» (*CAXI*, I, [xxxiv], pp. 69-70). *GCAXI* (I, [XLII], p. 358) también narra la situación: «El rrey don Alfonso, que era niño e estaua en Valladolid, supo como los tutores se ayuntaban çerca de Çamora para pelear; e como quiera que el era de poca edad, mando llamar a los que eran con el e los del conçejo de Valladolid que lo tenían en guarda, e acordo con ellos de enviar sus mensajeros a los tutores, en que les embio a dezir e afrontar que oviesen paz e que no le estagasen el rreyno. E busco de enviar mensajeros entendidos e sabidores que supiesen dezir lo que les mandasen. E por que Fernan Sanchez de Valladolid era ome que avia trabajado en su seruiçio desde luengo tienpo e avie buen entendimiento e era bien rrazonado, fue alla por mandado del rrey, e otros caualleros e omes buenos del conçejo».

furtos que facian; et en esto tan bien avenían muchos de las villas, et de los que eran labradores, como los fijos-dalgo: et tanto era el mal que se facia en la tierra, que aunque fallasen los omes muertos por los caminos, non lo avian por estraño. Nin otrosi avian por estraño los furtos, et robos, et daños, et males que se facian en las villas, nin en los caminos. Et demas desto los tutores echaban muchos pechos desaforados et servicios en la tierra de cada año: et por estas razones veno grand hermamiento en las villas del regno, et en muchos otros logares de los Ricos-omes et de los caballeros (CAXI, I, [I], pp. 78-79).

Una de las principales consecuencias de esta anarquía fueron las migraciones a Aragón y Portugal, que agravaron, al no haber campesinos que pudiesen cultivar los campos, la crisis económica que vivía Castilla desde el reinado de Alfonso X. La anarquía y las relaciones familiares del noble con Jaime II (Ayerbe-Chaux, 1982) incrementaron la injerencia aragonesa en los asuntos castellanos.

Fueron notorios los abusos de los tutores. Juan el Tuerto, por ejemplo, inició una política de persecución de todos aquellos que se habían opuesto en vida de MM a que se hiciese con una tutoría: mandó ajusticiar a nobles como García Fernández de Vilamayor o Juan Rodríguez de Rojas; otros, más afortunados, como Juan Martínez de Leiva, García Lasso de la Vega y Alvar Núñez de Osorio perdieron gran parte de sus posesiones (García Fernández, 1992, p. 164).

(4) La mayoría de edad de Alfonso XI: el sometimiento de la nobleza

En 1325, cuando el monarca contaba con 14 años, el rey escribió a los tutores para comunicarles que iba a convocar Cortes en Valladolid y comenzar su reinado, que se caracterizó por el uso del miedo como mecanismo de contención de la nobleza (Recuero, 2016, p. 315). El inicio de la mayoría supuso el empoderamiento de los privados del rey, vinculados con el infante Felipe y contrarios a la influencia aragonesa en los asuntos castellanos¹⁵⁷.

Ante la pérdida de influencia, JM y Juan el Tuerto se aliaron para actuar en contra del monarca y concertaron el matrimonio de Juan el Tuerto con Constanza Manuel. Consciente del peligro de la alianza entre los dos magnates más poderosos y ricos del reino, el privado Alvar Núñez de Osorio propuso disolverla apaciguando a JM mediante

¹⁵⁷ Para Moxó (2000b) durante el reinado de Alfonso XI y Enrique II se habría producido un relevo nobiliario, por el que la *nueva nobleza* habría desbancado a la *vieja nobleza*, por causas biológicas —la baja natalidad por la endogamia y juventud de los contrayentes y la gran mortalidad de la época— y por la política de Alfonso XI. Los miembros de este emergente grupo social eran parientes del rey, pertenecían a ramas secundarias hasta la época, eran extranjeros que se establecieron en Castilla o miembros de la baja nobleza cercanos al rey porque formaban parte de su cuerpo administrativo. Binayán (1986) ha matizado el alcance de la sustitución y ha señalado que se trató del encumbramiento de las ramas laterales de los linajes nobiliarios tradicionales.

el enlace de Alfonso XI con Constanza Manuel (Recuero, 206, pp. 93-94; García Fernández, 1992, pp. 164-165). El acuerdo se selló el 11 de octubre y se celebraron los esponsales el 28 de noviembre, pero la consumación de la unión se postergó por la edad de los contrayentes¹⁵⁸. El escritor consiguió, además, ser nombrado adelantado de la frontera:

Et porque ella era de poca edat, et el Rey eso mesmo, non llegó á ella, et encomendla á Doña Teresa su aya que la criase. Et dió el Rey el Adelantamiento de la frontera á este Don Joan, et mandóle dar sus cartas para todos los Ricos-omes et Concejos de las ciudades et villas et logares de la frontera, que lo viesen por su Adelantado, so et feciesen por él todas las cosas que les él dixiese que eran del servicio del Rey. Et Don Joan fuese á la frontera á servir al Rey en el oficio del Adelantamiento (CAXI, I, [xlv], p. 87).

E desde que el rrey supo por su mensajero la respuesta que don Joan le enbiaua sobre el fecho del casamiento e supo como don Joan era ydo a Peñafiel, enbio luego sus mensajeros con procuracion e rrecaudo cierto por que podiesen firmar el casamiento. E firmaronlo en esta manera: que don Joan tuviese en rrehenes, fasta que el rrey oviese hijos con doña Costança, el alcaçar de Cuenca e el castillo de Huete e el castillo de Lorca; e desde que oviese hijos, que se los entregase. Y estando el casamiento en esta manera, el rrey rrogo al ynfante don Felipe su tio e a doña Malgarida su muger que fuesen a Peñafiel por doña Costança; e truxeron la a Valladolid muy honrrada mente, e vino con ella don Joan su padre. E fizieron las bodas; e por que ella era de poca edad e el rrey eso mesmo, non llego a ella; e encomendola a doña Teresa su ama que la criase (GCAXI, I, [XLIV], p. 381).

Tras la pérdida de la influencia política que había supuesto la forzada mayoría del rey, el matrimonio de su hija con el soberano castellano colmaba las ambiciones linajísticas manuelinas y retornaba al noble al primer plano político:

Don Juan Manuel, suegro de un rey adolescente, con autoridad militar sobre Andalucía y Murcia, amigo entrañable del más poderoso señor en castilla y Vizcaya (el otro Juan), cuñado del arzobispo de Toledo, yerno del rey de Aragón, parecía destinado a ser un Fernando de Antequera del siglo XVI (Catalán, 1977, p. 24).

Al mismo tiempo que Alfonso XI acordaba con JM casarse con Constanza Manuel, Jaime II pactaba el enlace de su nieta Blanca¹⁵⁹, hija de su primogénita María y del infante Pedro, con Juan el Tuerto, que había quedado poco antes viudo de Isabel de Portugal, la sobrina de JM. La unión evidenciaba la influencia aragonesa en los asuntos castellanos y amenazaba el fortalecimiento de Alfonso XI por dos razones. En primer lugar, los novios aunarían un vasto patrimonio, en que las fortalezas de Blanca se situaban cercanas a la frontera con Aragón, de manera que «se temía que don Juan de Haro levantara desde los castillos de doña Blanca fronterizos con Aragón las reivindicaciones dinásticas de Alfonso de la Cerda con la ayuda de Jaime II» (García Fernández, 1992, p.

¹⁵⁸ Constanza tenía nueve años.

¹⁵⁹ Años antes, la denegación de la dispensa impidió que casase con el monarca (Recuero, 2016, p. 155).

165). En segundo lugar, Juan el Tuerto constituía junto con JM un exponente de la nobleza que luchaba y pretendía frenar el fortalecimiento real. De hecho, al enterarse del acuerdo entre Alfonso XI y JM, ofreció a Alfonso de la Cerda la corona castellana a cambio de su apoyo y de ayuda económica y diplomática del rey de Portugal (Recuero, 2016, p. 308).

Una vez sellado el compromiso entre Constanza y Alfonso XI, JM «abandonó a su propia suerte a su aliado [Juan el Tuerto] y comunicó a Jaime II el contrato matrimonial de su nieta, solicitándole su mediación en Avignon para ganar cuanto antes la correspondiente licencia papal» (García Fernández, 1992, p. 165).

Aprovechando la situación de aislamiento y debilidad en que había quedado Juan el Tuerto tras el enlace de Constanza Manuel, Alfonso XI ordenó su muerte, emboscándolo en el castillo de Toro; el magnicidio evidenció su determinación política y robusteció la institución porque, además, se hizo con sus distinciones y con la propiedad de todas sus tierras: «llamose el rrey gran tienpo señor de Vizcaya e de Molina» (GCAXI, I, [XLII], p. 394). El magnicidio supuso una drástica medida ejemplarizadora, justiciera y preventiva. Fue ejemplarizadora porque amedrentó al resto de la nobleza y aplacó nuevos levantamientos; fue justiciera porque, como he expuesto, Juan el Tuerto había sido especialmente déspota y cruel en sus años de regente, y resultó preventiva ante los peligros que el fortalecimiento y amenaza territorial y política por su matrimonio con Blanca hubiese supuesto.

La necesidad de una alianza con Portugal tras la subida al trono portugués de Alfonso IV o la adopción de otra medida ejemplificadora frente a la nobleza hicieron que Alvar Núñez de Osorio¹⁶⁰ propusiera un doble enlace matrimonial con Portugal: el matrimonio de Alfonso XI con la infanta María y el del infante heredero Pedro con Blanca de Castilla. Ambos enlaces establecían una alianza entre Alfonso IV y Alfonso XI, por la que el monarca castellano se comprometía a ayudar al monarca luso en la contienda que lo enfrentaba a su hermanastro Alfonso Sánchez¹⁶¹.

Alfonso XI se casó con la infanta portuguesa y repudió entonces a Constanza Manuel, pero no se la entregó a su padre, sino que la mantuvo cautiva en Toro. El escritor

¹⁶⁰ Según PAXI (estrofas 247-250, p. 72), los privados, viendo como el rey se había empoderado, habrían desaconsejado la consumación del enlace: «Los privados sse alegraron,/ dia non vieron mejor, / al noble rey sse allegaron/ e dixieronle: «Señor,/ ya un vando es partido/ porque sodes bienandante; / agora sodes temido/ mucho más que non ante. / Vuestro estado codiciamos,/ aquesto es ssin dudança,/ e non vos aconssejamos/ casar con doña Costança,/ ca la iglesia, nuestra madre,/ tal cassamiento non ama:/don Iohan, don Iohan, que ess su padre,/ vuestro vassallo sse lama».

¹⁶¹ Sin embargo, su ayuda fue más bien tibia, posiblemente por el miedo del monarca castellano a nuevos enfrentamientos con la nobleza. Una década después, el repudio de Blanca de Castilla por parte del infante Pedro, alegando que su incapacidad le impedía tener descendencia, y el matrimonio con Constanza fueron una maniobra del monarca portugués para debilitar al castellano que establecía una alianza con la nobleza disidente castellana.

respondió desnaturalizándose del reino y atacando mediante razias los territorios castellanos desde sus dominios murcianos. La primera fase de los enfrentamientos duró de 1327 a 1329, en que se produjo una tregua facilitada por el obispo de Oviedo, gracias a la cual Constanza fue devuelta a su padre (Recuero, 2016, p. 318). Era una tregua intencionada, ya que Alfonso XI necesitaba pacificar sus asuntos internos para poder entrar en guerra con Granada, por lo que resultó muy ventajosa para JM, que recuperó el adelantamiento de Murcia, se le concedió el castillo de Lorca y no tuvo que hacerse cargo de los daños producidos durante los enfrentamientos (Recuero, 2016, pp. 318-319).

Tras el asesinato de Juan el Tuerto y el repudio de su nieta, Jaime II empezó a apoyar abiertamente a JM en sus hostilidades con Castilla:

E por que el [JM] avia seydo casado con la ynfanta doña Constança fija del rrey don Jaymes de Aragon, hermana del rrey don Alfonso de Aragon que rreynaua entonçes, como quier que la ynfanta fuese finada poco tiempo avie, pero don Joan, aviendo fiuza quel rrey de Aragon le fuese ayudar contra el rrey de Castilla, embiosele a querellar que el rrey de Castilla le fazie muchos tuertos e muchos males, especialmente que le avie dexado su hija y quería tomar otra mujer, e por esto qu'el se avie despedido e desnaturado del e que le fazie guerra en la tierra; e que le pedia por merçed que le ayudase. E por esto, el rrey don Alfonso de Aragon embio a don Jayme de Xerica e don Pedro su hermano que viniesen en su ayuda. E por que los lugares de Almansa e de Chinchilla, que eran de don Joan, son çerca del rreyno de Valençia, e estos don *Jay[me]* e don Pedro vinieron ay luego, con las gentes que podieron aber, en ayuda de don Joan; e robaron e corrieron desde allí tierra de Alcaraz e de Rrequena e otros lugares del rrey (*GCAXI*, I, [LXXV], p. 418).

Sin embargo, tras la muerte de Jaime II en 1327, Alfonso IV adoptó una postura de distanciamiento frente al conflicto entre el noble y el monarca y recomendó a su cuñado que se sometiese, aunque evitó atacarlo directamente y se preocupó y encargó de la situación de su sobrina. Sus gestiones en ambos reinos resultaron infructuosas pese a que envió como mediador a Castilla a Blasco de Maza, ya que Alfonso XI le replicó enumerando los agravios cometidos por el noble; el monarca aragonés tampoco consiguió —o no insistió lo suficiente— que Jaime y Pedro Jérica dejasen de acompañar al noble a estragar los dominios de Alfonso XI. Finalmente, Aragón se distanció del noble ratificando el Tratado de Ágreda (1304) y pactando el matrimonio de Leonor de Castilla con el monarca aragonés. Desde entonces, durante el reinado de Alfonso IV, y a pesar de sus numerosas peticiones, el escritor no recibió apoyo aragonés; es más, aunque se convino que Aragón no lo atacaría, se incumplió esta promesa por la influencia de Leonor.

La situación volvió a cambiar cuando heredó el trono Pedro IV, hijastro de Leonor y enfrentado a ella por el patrimonio cedido a sus hermanastros. El monarca se alió con el autor mediante la interlocución de fray Ramón de Masquefa y Pedro Jiménez. El acuerdo supuso la concesión de los títulos de príncipe y marqués de Villena (Díez de Revenga y Ruiz, 1981) como contrapartida a la promesa de no volver a acuñar moneda

propia y a la desnaturalización de Castilla. Pedro IV apoyó, mediante el secuestro de las rentas de Leonor de Castilla, la confiscación de las posesiones de Pedro Jérica, que había ayudado a huir a Castilla a la reina y sus dos hijos, y el auxilio en el cerco de Lerma, al que envió caballeros y ballesteros, a la nobleza sediciosa castellana (Recuero, 2016, p. 215), pero evitó la contienda abierta con Castilla.

Portugal mostró una actitud aparentemente pacificadora entre el rey y el escritor. MM había apoyado discretamente en su época de infante a Alfonso en su pugna con su padre —el rey Dionís— y contra su hermanastro Alfonso Sánchez y luego el infante Felipe había contribuido a las incursiones del pretendiente en tierras portuguesas, lo que explica que Alfonso IV, gracias a la mediación de Jaime II, se hubiese aproximado a JM y a Juan el Tuerto, de manera que apoyaba las pretensiones nobiliarias y desestabilizada los asuntos internos castellanos. En este sentido, estuvo a punto de apoyar a Juan el Tuerto en su enfrentamiento contra el rey cuando rompió su compromiso con Constanza Manuel. Sin embargo, no hay que olvidar que había sido el enlace con su hija —propuesto por Portugal— el que había provocado el repudio de Constanza Manuel (Díaz Martín, 1998, p. 1240).

La relación de Alfonso XI con Leonor de Guzmán y su influencia en los asuntos públicos dividió a los cortesanos. El autor, junto con Juan Núñez de Lara, Juan Alfonso de Alburquerque o Gonzalo Martínez de Oviedo criticaban la influencia de la noble en los asuntos públicos y se posicionaron a favor de la reina (Recuero, 2016, p. 111)¹⁶². Tras la muerte ejemplarizante de Juan el Tuerto aceptaron a Leonor por miedo a las represalias¹⁶³.

En 1332 el escritor contribuyó a la llegada de los benimerines a Granada contra el monarca castellano:

Como quier que el rey facia mucho por sosegar en su servicio á Don Joan fijo del Infante Don Manuel, non podia; ca don Joan non queria venir á ello, lo uno por la postura que tenia puesta con el Rey de Portugal, et lo al por lo que avía enviado poner con el Rey de Granada. Et el Rey estando en Burgos que venia de rescebir el señorío de Alava, don Vasco Rodríguez maestre de la Orden de Sanctiago envióle decir, que Don Joan fijo del Infante Don Manuel labraba un castiello que comenzara entonce a facer nuevamente, et que le facia en la tierra de la Orden de Sanctiago cerca de Velez. Et otrosí sopo el Rey de

¹⁶² Moxó (1986, p. 700) recoge, remitiendo a Zurita (An. VIII, 6) y a Giménez Soler (1932, p. 644, «Don Juan Manuel», doc. DLXXVI, 1345) parte de las palabras del autor de una misiva a Pedro IV quejándose exageradamente de la influencia de Leonor de Guzmán en Castilla «después de no haber quedado al rey de Castilla cosa alguna de lo que pudo dar fuera de la corona del reino —que se había todo dado a los hijos que tenía en doña Leonor— buscaba formas como los heredase en lo que era de los reyes sus vecinos».

¹⁶³ Con todo, JM no había dudado en un primer momento en atraerse a Leonor, ofreciéndole su ayuda para que se disolviese el matrimonio del rey, con el pretexto de la relación de parentesco entre ambos cónyuges. La sevillana se dio cuenta del engaño y rechazó el apoyo (Giménez Soler, 1932, p. 99; Recuero, 2016, p. 185).

como don Joan bastecía et labraba todos sus logares, et todos sus castiellos; et que se apercebia de facer guerra, et que avia enviado Pero Martínez Calvielío con su mandadería al Rey de Granada á firmar con él sus posturas. Et el Rey tenía lo por mucho estraño, porque seyendo Don Joan su vasallo, et teniendo del grand contía de dineros en tierra, catava todas estas maneras para lo deservir; pero non quiso el Rey en este tiempo parar mientes á todos estos merescimientos que Don Joan le facia, nin cató por ge lo estrañar; mas quiso traerle al su servicio por buena manera (CAXI, I, [cii], p. 184).

Al saberlo Alfonso XI envió a Fernán Sánchez de Valladolid, que consiguió impedir la edificación de nuevas fortalezas, pero no el conflicto, que las acciones de JM, Juan Alfonso de Haro y Juan Núñez de Lara intensificaron.

Al mismo tiempo, el magnate pactó el ventajoso matrimonio de Constanza con el infante Pedro gracias a la mediación del prior de la orden de San Juan, Juan Rodríguez de Balbuena. JM pretendía inicialmente que Alfonso IV interviniese militarmente para reestablecer la posición de facto de su hija, arrinconada por la ascendencia de Leonor de Guzmán en el rey. No logró este objetivo, pero sí concertar un ventajoso enlace para su hija, que casi igualaba el anterior con Alfonso XI —en esta ocasión se casaba con el heredero de otro reino—. El enlace suponía el apoyo implícito de Portugal a la nobleza castellana, auspiciado teóricamente por la situación de la reina María, aunque en realidad ocultaba nuevamente el deseo de intervenir, debilitar y aprovecharse de la delicada situación interna castellana:

A este tempo era na Corte de Castela dom Fernam Nunez, prioll da hordem de Sam Johão, mui privado e pesoa mays principall do conselho del Rei, e chamçeler da Rainha donna Maria. E este prioll quería grande bem a dom Johan Manuell, e por todas las vías procurava e desejava seu bem e seguramça. E tambem el rey dom Alfonso de Portugall lhe era mui afeiçoado, porque sabia quam bem e lealmente servia a Rainha donna Maria, sua filha, cujo hofiçiall era. O qual prioll, por aproveitar sammemente a homra e comtemtamento de dom Johanm e não danar a el Rei de Castela, tratou secretamente com el rei dom Alfonso de Portugal que o casamento e esposorios, que erão feitos amtre o infante dom Pedro com a infanta donna Branca, que estava em Purtugall por causas e rezões mui lygitimas, que aomtou, desfyzesem e casase com donna Constança, filha de dom Joham Manuel (*Cronica dos setes primeiros reis de Portugal*, II, p. 157).

Alfonso XI era consciente de que el enlace de Constanza con el heredero portugués empañaba su repudio y fortalecía a la nobleza castellana. Por ello, intentó impedir su salida, lo que provocó una guerra entre ambos países entre 1336 y 1338; finalmente, el monarca castellano permitió la salida de Constanza acompañada por un séquito elegido y encabezado por el escritor:

el rrey de Portugal auie enbiado sus mensajeros al rrey de Castilla, con quien le enbio a decir [...] que no *enbargase a doña Constança, e que la dexase salir de los sus rreynos; e que si esto quisiesses fazer que ge lo ternia en grado, e qui si al quisiesses, que el rrey de Portugal farie mucho como don Juan Núñez fuesse desçercado e que doña Constança saliesse de los rreynos de Castilla para yr a Portugal a fazer bodas con el ynfante su hijo segund que era puesto e tratado entre el e don Joan Manuel padre desta Constança. E el rrey de Castilla, quando oyo la rrazon que le enbio a dezir el rrey de Portugal, fizose*

muy maravillado, e con gran saña dixo que el su fecho ponie en Dios; y díxole, que don Joan Manuel sienpre fuera en su deseruicio e contra el su estado, e que por esta rrazon no querie fazer este plazer a don Joan, que casase su hija en Portogal con el ynfante de Portogal su hijo, nin le plazie que doña Blanca su prima, hija del ynfante don Pedro, fuese tirada de la onrra e del estado en que la el pusiera (GCAXI, II, [CLXL], pp. 149-150).

A partir de 1330 la preeminencia de la monarquía sobre la nobleza fue incuestionable: en 1331 Alfonso de la Cerda se sometió definitivamente al monarca y abandonó sus aspiraciones de convertirse en rey (Recuero, 2016, p. 329); en 1332 tuvo lugar la coronación de Alfonso XI, cargada de simbolismo:

La legitimidad regia recibió un nuevo impulso con la fastuosa ceremonia de coronación de 1332. [...] El acto estuvo cargado de simbolismo, desde el detalle de que Alfonso de la Cerda fuera quien le pusiera una de las espuelas [...], hasta el hecho, nada casual, de que el propio monarca tomase la corona y se la impusiera a sí mismo (Arias, 2012a, p. 153).

El asesinato de Juan el Tuerto; el sometimiento de JM —y de los Lara—; los alianzas matrimoniales nobiliarias de los hijos de Leonor Guzmán¹⁶⁴; el encumbramiento nobiliario de los miembros de los concejos para fortalecerse y debilitar a los ricoshombres, el ascenso de nuevos linajes o nuevas ramas nobiliarias, la opción por privados no pertenecientes a las familias de magnates, y la creación de un cuerpo administrativo de gran ascendencia sobre el rey y poder social (Moxo, 1969 y 1975a y Binayán, 1986) propiciaron el debilitamiento y pacificación de la nobleza mientras el poder regio se fortalecía, lo que puede considerarse el germen de la concepción monárquica moderna: «Como señor natural él tenía el poder del gobierno de su reino, y supo imponer su idea de un estado fuerte frente a la ideología reaccionaria, señorial de su opositor político [JM]» (Pavón, 2011, p. 50).

Sin embargo, el *status quo* obtenido por Alfonso XI estaba a punto de ser derrocado: Enrique de Trastámara, primogénito de la relación con Leonor de Guzmán y esposo de Juana Manuel desde 1350, accedió al trono tras rebelarse y asesinar a su hermanastro Pedro I en 1369.

(5) La guerra contra los musulmanes

Durante la lucha por la primera tutoría se paralizaron las campañas a la frontera, pero el infante Pedro las reinició en cuanto se estabilizó la situación interna. En la minoría,

¹⁶⁴ «Alfonso y Leonor trataron de asegurar el futuro de su progenie a través de la concesión de importantes cargos, señoríos y de ventajosos matrimonios que les permitieran fortalecerse frente a las posibles represalias de la reina María y su hijo Pedro una vez Alfonso XI no pudiera protegerlos» (Recuero, 2016, p. 162). V. Ballesteros (1932).

durante las campañas de 1313 y 1317 el infante Pedro capitaneó la rendición del castillo de Rute, de Alcanbil, Alhabar y Benaxixar (1313) y Bélmez (1317). Gracias a estos éxitos militares, los musulmanes pactaron el fin de las hostilidades a cambio del pago de parias, que el infante Pedro tuvo que aceptar por las intrigas de su tío Juan para hacerse con la tutoría. Consciente de la situación, MM determinó que a partir de entonces marchasen juntos (Recuero, 2016, pp. 415-418)¹⁶⁵.

En 1319 se produjo una nueva expedición a instancias del papa, que había ordenado que se rompiese la tregua y se devolviesen las parias. Tras el éxito militar del infante Pedro tomando el castillo Tíscar, se reunió con las tropas de su tío en Alcaudete y marcharon juntos hacia Alcalá de Benzaide, Moclín, Yllora y Puente Pinos. Llegaron rápidamente a las puertas de Granada, pero se alejaron del curso del río. Los musulmanes aprovecharon la falta de agua para atacar a la vanguardia cristiana, capitaneada por el infante Juan, que pidió ayuda a su sobrino. El infante Pedro convenció a Juan Ponce de Córdoba para que marchase a la vanguardia y animase a las huestes a combatir y él mismo

espoleó su caballo clamando a Santiago y a Castilla para animar a sus huestes. Pero cuando iba a salir, don Juan Alfonso de Haro y Diego Gómez de Castañeda le cortaron el paso diciendo que no consentirían que acudiera a esa batalla y que para ello estaban dispuestos, si era necesario, a matarle el caballo. Sin escuchar razones, el infante don Pedro picó de nuevo espuelas, pero los nobles le cogieron las riendas. El infante don Pedro sacó la espada para herir al que lo retenía, pero dio en la rienda y la cortó, tras lo que el caballo salió corriendo desbocado. En un intento de controlarlo, el infante don Pedro soltó la espada y sostuvo la otra rienda, pero el caballo se encabritó y el infante don Pedro cayó al suelo con la cabeza entre las patas de su montura quedando muy magullado (Recuero, 2016, p. 421)¹⁶⁶.

El infante murió a causa de las heridas que él mismo se había provocado de forma temeraria, y esta muerte infamante fue mantenida en secreto; al poco de comunicárselo a su tío, este sufrió un ataque de apoplejía y falleció esa misma noche (Gaibrois, 1967, p. 221). Los nazaríes aprovecharon para atacar y los cristianos huyeron:

Et el Infante Don Pedro metió mano á la espada por los acapdillar, et nunca pudo: et á golpes se tollió todo el cuerpo, et perdió la fabla, et cayó del caballo muerto en tierra. Et toda la gente de la caballería que estaban con él non lo sopieron sino muy pocos, et fueronlo luego decir al Infante Don Joan: et desde que lo sopo el Infante Don Joan ovo ende muy grand pesar, et tan grande fué el pesar que ende tomó, que perdió luego el

¹⁶⁵ Como en el resto de apartados del reinado de Alfonso XI, sigo a Recuero (2016). Sobre las campañas durante el reinado de Alfonso XI, v. Agrait (1998), Arias (2010), que estudió su política militar en su tesis doctoral, editada en 2012 (b) y los trabajos recogidos por Ayala, Palacios y Ríos (2016).

¹⁶⁶ JM descarga de responsabilidad al infante: «oí dezir que una de las cosas que más enpesçió quando en la Bega murieron el infante don Johan et don Peidro, fue las espolonadas que fizieron algunos, et después tornaban fuyendo al logar do estavan los pendones» (LE, I, [lxxviii], p. 229).

entendimiento et la fabla, et tovieronlo así desde mediodía fasta hora de vísperas, que nin moría nin vivía (*CAXI*, I, [xvii], p. 39).

Durante la mayoría, Alfonso XI continuó con éxito las campañas contra los musulmanes de su tío, condicionado por la presencia de norteafricanos cada vez mayor. La relevancia de la lucha política contra los musulmanes queda manifiesta en *PAXI*¹⁶⁷, un canto de cruzada creado en el círculo del rey para animar a proseguir con estas campañas:

los diferentes episodios del reinado de Alfonso XI quedan recogidos de manera bastante desigual, en el sentido en que los años de violencia interna, de guerra civil, son despachados en 677 estrofas, mientras que la labor reconquistadora, la Cruzada, merecerá por su parte 1777 (Victorio, 1991, Introducción, p. 24).

La primera expedición en 1325, capitaneada por el escritor como adelantado de la frontera, cargo que obtuvo tras el compromiso de su hija con Alfonso XI, fracasó en la toma de Antequera (Recuero, 2016, pp. 423-424).

El propio monarca encabezó la segunda en 1327; tras dirigirse a Olvera, convocó a JM, que no acudió porque «ya había entrado en conversaciones con el rey de Granada» (Recuero, 2016, p. 424). Aun así, Alfonso XI consiguió rendir la plaza. Le siguieron después el castillo y la Torre de Pruna, Ayamonte y la torre del Alfaquín. En esta expedición también la flota castellana venció a la nazarí, que había recibido ayuda de los benimerines norteafricanos.

La tercera campaña se produjo en 1330, después de haberla retrasado un año por enfermedad del rey¹⁶⁸, y en medio de la contienda con el magnate; por ello, Alfonso XI, temeroso del noble, negoció con él a través del obispo de Oviedo. El acuerdo era muy ventajoso para el escritor: a cambio de su participación, Alfonso XI le entregaría a Constanza para que pudiera marcharse a Portugal y casarse con el infante Pedro; además, JM conservaría, bajo homenaje al rey, el castillo de Lorca y se le abonarían las rentas que le correspondían. Sin embargo, no debió de convencer al autor, que no acudió a la campaña. En ella, se consiguió rendir Tebar, Cañete y las torres de Cuevas y Ortejicar «a pesar de los nuevos ataques que don Juan Manuel estaba llevando a cabo en tierras cristianas tras una nueva alianza con el Islam» (Recuero, 2016, p. 430).

En 1333 los benimerines tomaron Gibraltar, pero Alfonso XI no pudo acudir inmediatamente por sus conflictos con JM y Juan Núñez de Lara. Consciente de la

¹⁶⁷ El poema habría sido compuesto entre 1344 y septiembre de 1348, cuando murió el rey. Podría haber sido compilado por Rodrigo Yáñez, que habría citado su nombre al incluir las profecías de Merlín. Para contextualizarlo, v. la introducción de la edición de Victorio (1991).

¹⁶⁸ Sobre la enfermedad del rey y sus consecuencias, v. Torres Fontes, (1981).

necesidad de lanzar un ataque por tierra y mar e intentando que dejasen de hostigar en Castilla, pidió a estos magnates que «acudieran con él a la frontera o que, al menos, hicieran la guerra desde Murcia en base a su contrato de vasallaje» (Recuero, 2016, p. 432)¹⁶⁹. Aunque el escritor, Juan Núñez, otros nobles, como el aragonés Pedro Jérica, y las órdenes militares acudieron a la convocatoria real, la plaza no pudo recuperarse y el rey tuvo que aceptar la tregua propuesta por Muhammad IV ante la situación interna castellana: su primogénito Fernando había muerto, se producían deserciones en sus filas cada día y las intrigas nobiliarias dificultaban la llegada de suministros. La pérdida de Gibraltar fue, sin duda, la gran derrota del reinado.

En 1339, una flota con 7000 hombres capitaneada por Abd al Malik cruzó el estrecho con la pretensión de hacerse con Tarifa. La flota llegó hasta Algeciras y saqueó las poblaciones de la rívera del Guadalete y Bajo Gualdalquivir hasta aproximarse a las puertas de Sevilla. Los castellanos, con la ayuda de los aragoneses, quemaron los campos de Ronda y Antequera para cortar los suministros enemigos. Las tropas cristianas, encabezadas por Alfonso XI e integradas por magnates como el escritor y Juan Núñez de Lara, se dirigieron a Ronda, de donde tuvieron que partir cuatro días después por la falta de víveres. Los benimerines aprovecharon entonces y atacaron la retaguardia cristiana, que fue defendida, entre otros, por el autor y Juan Núñez de Lara y consiguió que los atacantes desistiesen. Alfonso XI abandonó la frontera en busca de financiación, pero antes mandó reforzar la guardia en los castillos. Los musulmanes aprovecharon para asolar los campos y robar el ganado que encontraban a su paso para abastecerse, por lo que marchaban lentamente. Su lentitud y falta de defensas ante los cristianos permitió que fuesen vencidos en la vega de Pagana, donde, además, resultó herido de muerte Abd al Malik. Su fallecimiento incentivó a Abu al Hassan a preparar una campaña contra la Península: reunió tropas, convocando a todas las tribus del norte de África y mediante pregones en las mezquitas de las poblaciones. Tras partir de Fez, se dirigió a Ceuta, desde donde partió hacia el Estrecho. El rey fue avisado del ataque por su almirante Alfonso Jofre Tenorio, quien también le dio a conocer la falta de naves y tripulación. Tras encargar la reparación, construcción de naves y búsqueda de marineros, el monarca castellano escribió al aragonés para recordarle el pacto de ayuda mutua en la defensa de la frontera.

¹⁶⁹ JM aprovechó para demandar un incremento de rentas de 400.000 a 600.000 maravedíes y para solicitar un ducado, en que las tierras quedasen exentas de tributo real y se pudiese acuñar moneda, que no obtuvo. Finalmente obtuvo el título de manos de Alfonso IV por petición propia (Díez de Revenga y Ruiz, 1981, p. 20). Juan Núñez de Lara también demandó el mismo incremento de rentas y la devolución del señorío de Vizcaya y de las tierras que habían pertenecido a Juan el Tuerto.

Dada su superioridad numérica, los benimerines cruzaron fácilmente el Estrecho y se refugiaron en Gibraltar; allí la flota cristiana los cercó durante tres días, pero una tormenta dispersó los barcos castellanos, que fueron arrastrados hacia Tarifa y Sancti Petri, por lo que las naves norteafricanas pudieron dirigirse a Algeciras. Una vez reunida de nuevo la flota cristiana, se desplazaron hacia Algeciras, para cortar el paso a la musulmana, pero no pudieron impedir que muchos barcos llegasen y que poco después fuesen atacados por sorpresa. Durante el ataque murió el almirante castellano y el almirante aragonés, Dalmau de Cruilles, y los barcos cristianos apresados fueron incorporados a la flota benimerín. A la vergüenza de la derrota militar que había dado el control del Estrecho a los musulmanes y dejaba en una posición muy débil a Tarifa, se sumó la sombra de la negligencia o traición de Alfonso Jofre Tenorio, cuya actuación naval ya había sido enjuiciada negativamente antes de la batalla.

Tras la derrota, era necesario recomponer la armada y disponer de financiación para hacerse de nuevo con el control del Estrecho. Alfonso XI negoció con su suegro la llegada de naves portuguesas, aunque no participaron en la expedición porque se quedaron en el golfo de Cádiz, alquiló naves al dux genovés Simón Bocanegra y solicitó ayuda a Aragón, que accedió a alquilarle embarcaciones: «los cristianos consiguieron un total de 42 galeras y 12 naves con las que poder mantener su fuerza en el Estrecho» (Recuero, 2016, p. 452)

Mientras tanto, las tropas norteafricanas decidieron dirigirse a Sevilla, pasando primero por Tarifa y Jerez. Aprovechando la situación de debilidad de la plaza de Tarifa, los benimerines la asediaron y atacaron en 1340. Como Abu al Hassan pensaba que Alfonso XI no podría recomponer la flota cristiana, envió de vuelta la mayor parte de sus barcos y solo un contingente de 12 galeras castellanas se quedó en Algeciras, lo que permitió que bloqueasen el Estrecho e impidiesen la llegada de suministros. Ante la posibilidad de que llegasen naves de refuerzo portuguesas y aragonesas, los benimerines propusieron negociar. Sin embargo, la obtención de la bula de cruzada y de tercias y décimas, animaron a Alfonso XI a emprender el combate y a negociar el compromiso de ayuda de Portugal, al que respondió Alfonso IV luchando junto a su yerno para defender sus intereses en el Algarbe y poder continuar con sus proyectos de expansión atlántica. A causa de la pérdida de nueve naves y dadas las dificultades de aprovisionamiento, Alfonso XI optó por una batalla campal e instó a ello a Abu al Hassan, a quien también le pidió que descercase Tarifa. El benimerín se negó a lo segundo, pero aceptó el combate. Tras cruzar el río Barbate entraron en territorio nazarí y a finales de octubre llegaron a Peña

del Ciervo, muy cerca de Tarifa. Ofrecieron a los benimerines que la batalla fuese en las llanuras de la laguna de Jonda, pero se negaron. El escritor propuso enviar tropas a Tarifa para asaltar por sorpresa simultáneamente por tierra y por mar con la ayuda de las naves aragonesas, mientras «Alfonso XI atacaba de frente a los benimerines y Alfonso IV a los granadinos» (Recuero, 2016, p. 461). Alfonso XI estuvo de acuerdo y el magnate viajó a Tarifa para comunicar la estrategia.

La batalla se produjo finalmente en Salado el 30 de octubre de 1340 con una polémica participación de JM, que, junto con Juan Núñez de Lara y los concejos, estuvo en la avazadilla. Un grupo de cristianos se dispuso en la loma de las Canteras para atacar el campamento de Abu al Hassan, mientras que la avanzadilla se dirigió hasta el río Salado, pero el escritor intentó que las tropas no cruzasen el río¹⁷⁰ —lo que hizo pensar que había traicionado al rey—. Finalmente, un grupo de caballeros se atrevió a travesarlo, lo que sirvió de acicate, a pesar de que fuesen duramente atacados, para que caballeros como Juan Núñez de Lara primero y después Alfonso XI también lo hiciesen y consiguiesen, gracias a una carga de caballería pesada, que las tropas benimerines se dispersasen y huyesen hasta el Guadalmensí. Al mismo tiempo, las tropas cristianas atacaron desde Tarifa. Muchos de los parientes de Abu al Hassan fueron asesinados y «los reyes granadinos y benimerín se refugiaron en Algeciras» (Recuero, 2016, p. 466), desde donde partieron a Ceuda y a Marbella. Por un descuido aragonés, Abu al Hassan consiguió atravesar el Estrecho. Alfonso XI no pudo continuar su ataque hasta Algeciras por la escasez de provisiones, así que regresó a Jerez e intentó reconstruir Tarifa.

Aunque en principio la victoria de la batalla de Salado no debía de suponer un triunfo trascendente, sino el «mantenimiento del territorio que los cristianos poseían hasta ese momento» (Recuero, 2016, p. 469) clausuró el ciclo de invasiones norteafricanas, al cortar la comunicación entre Granada y Marruecos. Políticamente, fue utilizada como herramienta para fortalecer a Alfonso XI y convertirlo en un defensor de la cristiandad. Puede que contribuyese a este valor propagandístico el hecho de que fuese una batalla campal, poco frecuente en el período, con componentes épico-caballerescos.

A pesar de haber vencido en Salado, Alfonso XI no pudo sitiar Algeciras, pues no disponía ni de provisiones ni de recursos. Cuando los obtuvo en las Cortes de Lerena, una flota genovesa se situó en el Estrecho para impedir la llegada de refuerzos norteafricanos,

¹⁷⁰ Derribó con su maza a García Jofre Tenorio cuando el alférez intentó atravesar el río (Recuero, 2016, p. 464).

mientras que las tropas cristianas sitiaban y tomaban los castillos de Locubín, Alcalá de Benzaide, Priego, Carcabuey, Rute, Benameji y Torre Mantrera.

En 1342 Alfonso XI se decidió a emprender la conquista de Algeciras, a pesar de los problemas económicos y la necesidad de financiación. El monarca pensó inicialmente que se trataría de una campaña breve, en que se tomaría rápidamente la plaza después de haberla cercado; sin embargo, se extendió durante más de dos años. El primer paso fue enviar a proteger la frontera a los maestros de las órdenes militares y encargar vigilar el Estrecho al almirante Egidio Bocanegra para que impidiera el paso de naves norteafricanas. Poco después, Alfonso XI supo que los musulmanes habían atravesado el Estrecho, pero permanecían bloqueados en la desembocadura del río Guadalme si por la presión de Bocanegra. Después de que las tropas cristianas contuviesen y venciesen los ataques norteafricanos, Alfonso XI decidió tomar la ciudad; para ello, primero la bloqueó para impedir la llegada de suministros, mientras había convocado a los ricoshombres, que fueron llegando paulatinamente, lo que restó fuerza al ataque. El escritor y sus hombres se incorporaron para reforzar el bloqueo y las tropas del infante Pedro en el mes de octubre. Cuando el monarca había conseguido reunir al grueso de su contingente, llegó primero la época de lluvias, que provocó derrotas y pérdidas en las filas cristianas y la necesidad de buscar apoyos internacionales, y finalmente la peste. En estas circunstancias, los concejos plantearon al rey la necesidad de llegar a una tregua con Yusuf I de Granada, pero el rey rechazó la posibilidad. Nazarís y norteafricanos intentaron que el rey abandonase el cerco atacando diversas poblaciones; por ello, los cristianos tuvieron que defender Córdoba, Écija, Palma del Río, pero perdieron el castillo de Benameji y se destruyó el alcázar de Estepa. Aunque la situación financiera era crítica, Alfonso XI continuó con el bloqueo marítimo y el cerco de la población; tras la victoria en la batalla del 12 de diciembre de 1243, Algeciras capituló a principios de 1344; se negoció la rendición, la entrega de la plaza, cuyo control quedaría en manos de JM, y una tregua de diez años. La consecución de Algeciras fue un éxito importante porque otorgó a Alfonso XI la llave para controlar el Estrecho.

La última campaña contra los musulmanes de Alfonso XI tuvo lugar en 1348 cuando, aprovechando su débil situación, rompió la tregua de 1344 para intentar recuperar Gibraltar. Su muerte a causa de la peste truncó el intento.

B. CONTEXTO ECONÓMICO: LA CRISIS DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

Desde la época de Alfonso X¹⁷¹, la economía castellana adoleció de graves problemas estructurales, que coincidieron con un agotamiento del modelo económico feudal —basado en el crecimiento extensivo, las cosechas reducidas y la falta de innovación técnica— ante las nuevas realidades económicas y sociales y una crisis económica generalizada europea¹⁷². Entre los factores desencadenantes directos de la crisis castellana, destacan el impacto de las endémicas —como en el resto de Europa— contiendas civiles y de la inestabilidad política en las tierras de cultivo, que fueron abandonadas o devastadas durante las refriegas, lo que, junto con las excepcionales condiciones climáticas adversas, provocó hambrunas¹⁷³ y un incremento de la mortandad, acrecentada por las intermitentes epidemias de peste desde comienzos del siglo XIV¹⁷⁴:

durante el reinado de Fernando IV el problema de la guerra y sus terribles consecuencias es uno de los asuntos más tratados en Cortes. Las quejas al monarca por el comportamiento abusivo de los señores feudales, las llamadas “malfetrías”, y por el aumento de la fiscalidad real que la guerra genera inevitablemente son numerosas (González Mínguez y Urcelay Gaona, 2005, p. 292).

Con todo, la crisis de la producción agraria Castilla durante del siglo XIV debe ser matizada, al menos en dos aspectos: en primer lugar, durante el reinado de Fernando IV se abandonaron las tierras de cultivo marginales, que, a pesar de su escasa productividad, habían sido ocupadas por la dinámica feudal —coincidente con la táctica nobiliaria de incrementar sus riquezas a través de los *repartimientos*— de extender las tierras de cultivo para incrementar la producción en vez de intentar mejorar las técnicas de cultivo (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 303). En segundo lugar, más que un

¹⁷¹ González (1981, pp. 14-15, *apud* Coria y Francia, 1999, p. 6) recoge la idea de que la crisis económica del reinado de Fernando IV se remonta a la conquista de Sevilla en 1248, durante los años finales del reinado de Fernando III. La expansión castellana hacia Andalucía había provocado un cambio estructural económico, social, político e ideológico y el cese de las expediciones tuvo consecuencias en todos los estratos sociales. Para conocer una síntesis de estos efectos en Castilla, v. Dufourcq y Gautier-Dalche (1983, pp. 205-206); para un contexto europeo de la crisis del siglo XIV, v. Bois (2001). Para una introducción al contexto peninsular, v. Mackay (1977, p. 83). Para el análisis de la situación, Valdeón (1969 y 1971) Vaca (1995) y Mínguez y Urcelay, a quien sigo en mi síntesis. Sobre la inflación durante el período, v. Carlé (1951, pp.132-156).

¹⁷² Martín Rodríguez (1976, pp. 603-609) sintetiza las características de la crisis europea que, *grosso modo*, coinciden con la castellana. Añade, además, la pérdida de relevancia del Mediterráneo y el trasvase económico hacia el Atlántico, lo que explica la hegemonía portuguesa y castellana peninsular a partir del siglo XIV. En este declive tuvo una papel determinante el fracaso del papado como agente unificador y la pérdida de poder hegemónico del emperador.

¹⁷³ Las actas de las cortes castellanas ilustran las dificultades del período; por ejemplo, las repercusiones en 1345 en la agricultura y ganadería por las condiciones climáticas: «en este anno en questamos fue muy grant mortandat en los ganados, e otrosi la simiença muy tardía, por el muy fuerte temporal que ha fecho de muy grandes nieves e de grandes yelos» (*CLC*, I, [li], p. 484).

¹⁷⁴ Sobre las consecuencias de la peste negra en la economía castellana, v. Vaca (1984 y 1990).

abandono se produjo una redistribución agrícola: los campesinos abandonaron los campos burgaleses, palentinos, toledanos y riojanos para asentarse y explotar las fértiles tierras andaluzas.

En este contexto de crisis de la producción, bajaron los precios de las cosechas mientras subía el de los artículos ganaderos e industriales. La deflación de las cosechas empobreció al campesinado, que no pudo adquirir nuevas tierras para compensar las pérdidas porque se produjo una burbuja especulativa. Además, para reducir el margen de su pérdida de ingresos por la falta de expediciones contra los musulmanes y el incremento de sus gastos para fortalecerse, la monarquía —y también la nobleza— presionó fiscalmente al estamento popular (Valdeón, 1969, p. 23), que no reaccionó con levantamientos violentos, sino abandonando cuando era factible las propiedades nobiliarias, y, respondiendo a las demandas comerciales del momento, orientó la economía hacia la ganadería.

La inflación causada por la política monetaria de devaluaciones continuas, siguiendo la tónica europea, al acuñar moneda de menor ley, que, además, provocó la proliferación de falsificaciones, en un contexto de salarios bajos hasta mediados de siglo:

El recurso de los Estados a la devaluación monetaria agrava la crisis. El aumento de valor oficial de la moneda permite aumentar artificialmente la cantidad de dinero circulante, produce ingresos considerables al Estado (derechos de acuñación de la nueva moneda) y, sobre todo, hace disminuir sus deudas, contraídas en moneda de buena ley pagadas con la nueva de inferior calidad. Pero la devaluación arruina a los prestamistas y a quienes viven de las rentas, va seguida casi siempre de un alza considerable de los precios, perturba las relaciones comerciales y, en última instancia, resulta inútil si no va acompañada de otras medidas como la fijación de precios y salarios, los estímulos de producción..., medidas que se intentan en casi todos los países con resultados no siempre satisfactorios (Martín, 1976, p. 605).

Y la crisis del orden público con la consiguiente peligrosidad de los caminos, que impedía el desarrollo del comercio. Esta inseguridad no era solo la consecuencia de la actuación de los bandoleros, sino también y sobre todo, directa o indirectamente, de las *malfetrías* o abusos de los nobles sobre el territorio y sobre los campesinos:

Los que de verdad yerman la tierra y matan a los campesinos son los primeros, esto es, los nobles («que non maten a los labradores nin rroven nin corten árboles...nin rroben los ganados», como se recuerda en las Cortes de 1301), mientras que los bandoleros pertenecerían a un estrato social más bajo y su actuación obedecería a otra serie de factores, como, por ejemplo, la necesidad (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 292).

En muchos casos eran los propios nobles los que organizaban y controlaban a los bandoleros; además, los nobles, fuesen leales al rey o no, estragaban y cometían abusos en los territorios y sobre los campesinos con total impunidad: «cuando el enemigo

descansa es el propio señor del lugar o, en ocasiones, el propio séquito del rey, quien arrasa sus campos» (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 300). Estos abusos no solo perjudicaban gravemente a los campesinos y agravaban la situación económica global, sino que desautorizaban el orden trifásico (González Mínguez y Urcelay, 2005, pp. 292-293), lo que desencadenó una crisis ideológica:

Toda esta estructura social se tambalea cuando los campesinos se dan cuenta de que el grupo que está en la cúspide de la pirámide social no sólo ha dejado de ejercer su función protectora, sino que se dedica a exprimirles, ya sea mediante nuevas imposiciones o, como hemos visto reflejado en las Cortes, mediante la violencia (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 300).

Los nobles compensaron la pérdida de ingresos derivados de los *repartimientos* tras las campañas de los musulmanes mediante soldadas, «las concesiones regias y de la participación en los altos cargos de la administración» (González Mínguez, 2017, p. 265), lo que provocó un endeudamiento progresivo insostenible del presupuesto del rey:

cuando comienzan las dificultades económicas, la clase señorial abandona completamente su función en la sociedad para dedicarse a intentar frenar el deterioro de sus ingresos, lo que sin duda desestabiliza el orden social y deslegitima la posición de cada uno. La nobleza recurrirá así a la guerra para intentar paliar los efectos de la crisis. Poco les importará realmente el contenido de los conflictos dinásticos o la legitimidad de tal o cual matrimonio. Su único proyecto político es el que afecta a su propio estado, el de su linaje. No es casualidad que en este momento casi toda Europa esté sumida en la guerra (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 294)¹⁷⁵.

En síntesis, se produjo una estanflación «una especie de estado febril, que mantenía artificialmente el nivel de actividades por el aumento de precios, una especulación incontrolada y el recurso a expedientes de todo tipo» (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 298)¹⁷⁶.

Como en el resto de Europa, la pugna entre la pujante burguesía y la nobleza derivó en el incremento del mercado y de los precios de los artículos de lujo, usados como símbolo de las riquezas y el status social adquiridos. Se promulgaron leyes suntuarias intentando frenar los precios y distinguir socialmente los estamentos. Para compensar su falta de ingresos, monarquía y nobleza se valieron de los préstamos, que todavía los empobrecieron más, y que fueron uno de los detonantes del antisemitismo del período.

Aunque Fernando IV no tuvo como prioridad política atajar la crisis económica, tampoco la obvió, posiblemente porque los problemas económicos, y en especial el déficit presupuestario de la casa real, fueron constantes durante su reinado. Sin embargo, en la línea de su actuación política, las medidas que tomó fueron tibias y no tuvieron una

¹⁷⁵ JM es un claro exponente de esta mentalidad.

¹⁷⁶ Toman el concepto de Bois (2001, pp. 70-71).

trascendencia real. Entre las más importantes, cabe destacar la concesión de exenciones fiscales a ciudades, villas y campesinos y las ayudas para la construcción de murallas.

En las Cortes de Medina del Campo de 1305 se constató la crisis económica del país y la equivocada política de devaluaciones monetarias mediante la acuñación de moneda de ley muy baja para inyectar liquidez, lo que había propiciado un incremento de los precios. En las de Valladolid de 1307 el rey y los concejos reconocieron la pobreza del reino, pero se evidenció la debilidad del monarca para frenar la guerra de intereses entre sus privados, los magnates y los concejos a hora de tomar disposiciones económicas. El rey prometió de nuevo frenar abusos nobiliarios como los de los yantares y se comprometió a que cualquier tributo ordinario fuese sancionado por las Cortes: «Era una seria llamada de atención para controlar el gasto público» (González Mínguez, 2017, p. 181). También se comprometió a desplazarse con un séquito menor y a controlar los abusos que sus miembros pudieran cometer, puesto que era frecuente que los nobles integrantes estragasen las villas por las que pasaban, lo que empobrecía y endurecía las condiciones de vida de sus habitantes (González Mínguez, 2017, pp. 181-182).

Las Cortes de Burgos de 1308 se propusieron examinar los ingresos y gastos de las arcas reales para determinar el déficit y conseguir equilibrar el presupuesto. Con el parón desde 1250 de las expediciones contra los territorios musulmanes peninsulares, el patrimonio real había empezado a disminuir. Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV habían recurrido a las devaluaciones monetarias para equilibrar el erario regio, medida que provocaba, tras la estabilización inicial, una tendencia inflacionista, que reducía el valor de las rentas monetarias reales y señoriales. Los nobles compensaron esta pérdida de sus rentas con las soldadas —financiadas por el rey—, por lo que la monarquía tuvo que incrementar su número y cantidad. Se reforzó así la espiral inflacionista y se perpetuó el déficit del erario real, que se compensaba en parte mediante los servicios obtenidos en las convocatorias de Cortes. El balance efectuado en las Cortes de Burgos de 1308 arrojó que el déficit anual de las cuentas reales ascendía a 4500000 maravedís (González Mínguez, 2017, p. 197). Fernando IV tomó entonces una decisión insólita: rebajar las soldadas de los nobles, revocar las donaciones de portazgos y pechos foreros y suprimir algunos portazgos y prohibir la implantación de nuevos:

El alcance de estas disposiciones quedó no obstante limitado en cierta medida por la confirmación que hizo del ordenamiento aprobado en Burgos en mayo de 1304, por el que a cambio de una ayuda equivalente a una moneda forera Fernando IV excusó a los hombres de la tierra del pago de pechos (González Mínguez, 2017, p. 199).

Una vertiente de la crisis económica fue la controvertida crisis demográfica (González Mínguez y Urcelay, 2005, pp. 289-291); en la reducción de la población y en el despoblamiento de algunos territorios influyeron los conflictos civiles, los fenómenos naturales y las consecuencias de las expediciones e inestabilidad de las fronteras con el reino nazarí. Aunque la *CFIV* exagera¹⁷⁷ cuando afirma que en 1301 murió la cuarta parte de la población en el reino (González Mínguez, 2017, pp. 255-256), la peste y los desastres naturales —sequía, lluvias torrenciales, heladas, pedrisco, terremotos, etc.— y las posteriores hambrunas diezmaron la población (González Mínguez y Urcelay, 2005, p. 288):

En un territorio en crisis, en una situación de hambres, guerras, etc., cualquier inclemencia del tiempo supone un grave revés para el agricultor. Pero el hecho de que suponga un duro golpe se debe a la trayectoria que el propio crecimiento plenomedieval había seguido, es decir, al predominio de la pequeña explotación y al carácter extensivo del crecimiento, todo ello acompañado de un estancamiento técnico, lo cual provocó una crisis de gran alcance (González Mínguez y Urcelay Gaona, 2005, p. 290).

En el caso de Andalucía y Murcia, además, se sumó la despoblación por el abandono del territorio de los mudéjares, que regresaron a sus tierras de origen en África o se desplazaron hacia el reino de Granada, y, posteriormente, de los nuevos colonos al comprobar que los terrenos no eran productivos. Con todo, se produjeron algunos éxitos en la repoblación andaluza y se fundaron nuevas villas, Bilbao y Ondarroa entre otras, en las zonas costeras del País Vasco.

Las tensiones sociales derivaron en levantamientos populares: en Úbeda Joan Martínez Avariro lideró una revuelta (Valdeón, 1977, p. 190) y durante su época de regente JM cedió a las peticiones del pueblo llano en Córdoba en 1320 para controlar la ciudad y hacerse oficialmente con la tutoría en las Cortes de Valladolid de 1321 (García Fernández, 1998, pp. 236-239)¹⁷⁸.

¹⁷⁷ «E este anno fue en toda la tierra muy grand fanbre e los ommes muriense por las plaças e por las calles de fanbre e fue tan grande la mortandad en la gente que bien cuydaran que muriera el quarto de toda la gente en la tierra. E tan grande era la fanbre que comian los ommes pan de grama e nunca en tiempo del mundo vio omme tan grand fanbre nin tan grand mortandad» (*CFIV*, IX, p. 238).

¹⁷⁸ Los hechos se narran en la *GCAXI*: «E salio luego dende, e fuese a muy grandes jornadas a Cordoua. En el alcaçar de Cordaua estaua Payo Arias de Castro que lo tenie por el rrey, e Fernan Alonso que era alguazil en la çibdad por el rrey, e pieça de otros caualleros de gente de la çibdad; e Pero Diaz hermano de don Fernando Diaz e Pero Alonso vno que se llamaua de Haro e el obispo de Cordoua e Joan Ponçe de Leon tomaron boz con el pueblo por don Joan hijo del ynfante don Manuel contra Alfonso e Payo Arias e Fernando Alfonso, e contra todos los que tenian con ellos que eran en la çibdad ofiçiales del rrey; e fueron armados contra el alcaçar; e fueron ay omes feridos e muertos. E desde los del alcaçar supieron que don Joan fijo del ynfante don Manuel era a dos leguas de la çibdad, fueron muy desmayados, e fueron del alcaçar e llevaron sus mugeres que tenian ay, e desanpararon el alcaçar e fueronse dende como omes de mala ventura, e otro dia llego ay don Joan e fallo el alcaçar desanparado e tomolo» (I, [XXXII], p. 342). La crónica responsabiliza al autor de la revuelta por su mala gestión. Los sublevados exigían elegir

directamente a los cargos concejiles. La interpretación actual considera que no se trató de una disputa entre el pueblo y la nobleza, sino entre dos facciones nobiliarias. El escritor manipuló al pueblo para reafirmarse en la tutoría. Los levantados entregaron Córdoba a JM y lo aceptaron como tutor. V. García Fernández (1998, pp. 235-248).

Conclusiones del contexto sociopolítico y económico

En lo político, la biografía de JM coincide con un período convulso de transición sistémica: desde el feudalismo, con las características hispánicas derivadas de la presencia musulmana y de la especial relevancia de la minoría judía, hacia los inicios del empoderamiento real que el gobierno de Alfonso XI representa. Un primer intento de empoderamiento tuvo lugar durante el reinado de Alfonso X y fracasó en parte por su larga e infructuosa implicación en ser nombrado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

El debilitamiento del peculiar sistema feudal coincidió además con la crisis de legitimidad dinástica provocada, a su vez, por el mal resuelto conflicto sucesorio alfonsí. En los reinados posteriores, este conflicto se vio agravado por el apoyo aragonés a Alfonso de la Cerda, por la falta de legitimidad eclesiástica del matrimonio de Sancho IV y por las muertes prematuras de Sancho IV y Fernando IV. También contribuyeron activamente a la inestabilidad los frecuentes levantamientos del infante Juan y las intrigas de miembros de la familia real como el infante Enrique, el infante Felipe o el propio JM.

En este contexto de debilidad institucional, las diversas facciones de la nobleza, sin unidad entre sí, intentaron frenar, mediante una política de alianzas ocasionales, el proceso de fortalecimiento real y mantener su posición de privilegio. La monarquía contrarrestó estos intentos mediante el fortalecimiento de las élites ciudadanas, la privanza eclesiástica y de miembros de la baja o nueva nobleza y el fortalecimiento social de los burócratas. El período de la mayoría del reinado de Alfonso XI supuso el fortalecimiento definitivo de la monarquía a través del asesinato de Juan el Tuerto, del sometimiento voluntario de Alfonso de la Cerda y militar del magnate.

Económicamente, el período se caracteriza por la persistencia de la crisis económica, provocada por factores diversos: la falta de nuevas conquistas de territorios musulmanes, que empobreció a la nobleza, los daños causados por los continuos enfrentamientos bélicos y los abusos y bandolerismo nobiliario, especialmente en los campos de cultivo, muchos de los cuales fueron abandonados, los cambios climáticos y las consiguientes malas cosechas, las consecuencias económicas de las epidemias de peste y las invasiones musulmanas, que aprovechaban la debilidad castellana.

Las medidas políticas y económicas adoptadas por la monarquía resultaron ineficaces. No consiguieron reducir la actividad delectiva de los nobles ni asegurar el tránsito por los caminos y seguridad de las poblaciones. Su opción por la continuada

devaluación monetaria, derivó en un estado de estanflación, que disimulaba temporalmente las consecuencias de la crisis, pero que la agravaba.

Se produjeron levantamientos del pueblo contra los abusos nobiliarios y el empobrecimiento sostenido por las consecuencias de la política económica de los Borgoña y las malas condiciones climáticas. Se trató de levantamientos puntuales fácilmente atajados.

No se produjeron conquistas durante el reinado de Alfonso X, aunque siendo infante tuvo un papel protagonista en la conquista de Murcia. En su reinado se inició la asimilación de las minorías musulmana y judía y se evidenció la dicotomía entre su legislación y plasmación literaria de los estereotipos peyorativos y la admiración por la cultura islámica y la activa contribución de la minoría hebrea en su proyecto cultural.

Tampoco hubo avances que cambiasen radicalmente el mapa peninsular en los reinados siguientes, aunque se obtuvieron plazas significativas. En 1292, una vez Sancho consiguió estabilizar la situación interna, se conquistó Tarifa. Durante el reinado de Fernando IV se conquistó Gibraltar. Durante el reinado de Alfonso XI se conquistó Antequera, se venció en la batalla campal de Salado a las tropas norteafricanas, con el valor épico para la cristiandad que ello suponía y se rindió en 1344 Algeciras, una plaza estratégica en el estrecho. A pesar del valor militar de estas conquistas, no se incrementó notablemente la extensión del reino, lo que JM aprovechó para atacar al monarca.

El escritor tuvo también un papel activo, no siempre brillante ni colaborativo, en las campañas contra los musulmanes. Su marcha contribuyó al fracaso de la conquista de Algeciras durante el reinado de Fernando IV; ya en el reinado de Alfonso XI fracasó en la primera expedición para la conquista de Antequera, no se presentó al llamado real para participar en la campaña de 1330 y su participación en la batalla de Salado fue discutida.

C. CONTEXTO CULTURAL DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

1. EL PROYECTO CULTURAL ALFONSÍ

a) Caracterización

Alfonso X fue el impulsor de un programa cultural, con un trasfondo político *nacional*, que se ha denominado *humanismo vulgar o románico* (Menéndez Pidal, 1972, p. 68) o *humanismo vernáculo*¹⁷⁹. El humanismo alfonsí se proponía continuar con la codificación en castellano (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 381) del saber iniciada por Fernando III¹⁸⁰ y verter mediante las traducciones a este romance los conocimientos de la Antigüedad clásica¹⁸¹ preservados por la cultura islámica¹⁸²:

¹⁷⁹ Para una introducción, v. Ballesteros, 1984, Gómez Redondo (1998) y Martínez (2003). Además de las bibliografías de estas tres obras, puede consultarse la de la Biblioteca virtual Cervantes: http://www.cervantesvirtual.com/portales/alfonso_x_el_sabio/su_obra_bibliografia_3/#general. En cuanto al proyecto cultural alfonsí, v. Márquez Villanueva (2004). Como introducción de las otras artes durante su reinado, v. Gómez (1979) y Castillo (1984). Gómez Moreno (1999) remarca las conexiones del proyecto cultural alfonsí con el proyecto de construcción de una identidad cultural castellana que eliminase las diferencias entre antiguos credos y estados. El autor sigue el pensamiento de Castro (2001, X, p. 462): «Aquel deseo de vulgarización “ad usum regis” casaba con el escaso interés del judío por el latín, medio expresivo que reflejaba la unidad cristiana de Occidente. La lengua por excelencia era para él el hebreo; luego el árabe como expresión de una cultura más valiosa; desde el siglo XIII, el castellano se les impuso como el idioma de su única patria posible». También han denominado «humanismo» al proyecto cultural alfonsí Gómez Moreno (1999) y Fradejas (1984). Gómez Moreno ha incidido en que «si se aplica el término humanista a Alfonso X es siempre por extensión y analogía» (Gómez Moreno, 1999, p. 294).

¹⁸⁰ Alfonso X hablaba en estos términos de su padre: «Et ssin todo esto era manoso de todas buenas maneras que buen caballero deuyese vsar; que el ssabie boffardar e alañar e tomar armas e armarse muy bien e mucho apuestamente. Era muy sabidor de caçar toda la caça; otrosí de jugar tablas e ascaques e otros juegos buenos de muchas maneras; e pagándose de omnes cantadores e sabiéndolo él ffazer; et otrosí pagándose de omnes de corte que ssabían bien trobar e cantar, e de joglars que ssopiesen bien tocar estrumentos; ca desto sse pagaua él mucho e entendía quién lo ffazían bien e quién no» (*Setenario*, ley VII).

¹⁸¹ V. Menéndez Pidal (1955). Algunas de las obras traducidas eran francamente heterodoxas: «Es casi irónico pensar que Hernán el Alemán terminaba en 1240 su traducción al comentario de Averroes a la *Ética a Nicómaco* en la capilla catedralicia de la Santa Trinidad» (Márquez Villanueva, 2004, pp. 84-85).

¹⁸² Alfonso X entró en contacto con la lengua y cultura árabe durante la conquista del territorio murciano, cuando «se dio cuenta del potencial escondido de aquellos nuevos súbditos a los que la cristiandad había tratado de aniquilar desde hacía más de cinco siglos [...] la educación musulmana de Alfonso X, con toda posibilidad, tuvo lugar en la *madrassa* de Murcia, bajo el magisterio del insigne Ibn Abu Bakr al-Riquti, el cual acogía en su escuela a musulmanes, judíos y cristianos» (Martínez, 2003, p. 84). Sobre sus conocimientos de árabe, Martínez considera que eran amplios, mientras que Márquez Villanueva (2004, pp. 133-134) cree que: «Debió de poseer él mismo algún grado de dominio sobre dicho idioma, como mínimo en su nivel conversacional». Alfonso X sintió verdadera admiración por la cultura árabe: «La música, el arte en las ilustraciones de las *Cantigas*, los juegos, los refinamientos y placeres, hasta los objetos suntuarios de la corte de Alfonso X, rezumaban sus gustos y preferencias por lo oriental» (Martínez, 2003, p. 100). Márquez Villanueva amplía los datos sobre esta admiración: «mostraba una manifiesta preferencia hacia estilos vitales que unos definen conforme al modelo de los reinos de taifas y otros del califato. No sólo la ciencia, sino buena parte de cuanto significaba refinamiento y placeres, como música y juegos u objetos suntuarios era para don Alfonso oriental, y no latino ni ultrapirenaico. Parece que estuvo dispuesto a casar a una hija con el khan de Targaria, y sólo su intervención personal evitó que fuera derribada la Giralda de Sevilla» (2004, p. 134). Fernando III y Alfonso X «quedaron prendados de las incomparables maravillas de la ciudad. Los

estamos ante un proyecto políticocultural en el pleno sentido de la expresión, es decir, como un intento de aportar racionalidad al ejercicio del poder mediante el diseño de un programa de acción política (manifestado en términos jurídicos), la explicitación de sus fundamentos teóricos y la asignación de una funcionalidad doctrinaria a un corpus textual inmenso, redactado en lengua romance (Funes, 2016, p. 80).

Este movimiento cultural «autóctono que se propuso hacer uso de la lengua hablada, derivada del latín y llamada vulgar o romance en todas sus manifestaciones» (Martínez, 2018, p. 184) fue coetáneo de procesos similares en Inglaterra o Francia (Menéndez Pidal, 1955a) y se caracterizó por

una auténtica visión total del hombre y sus quehaceres, terrenos y espirituales, preocupación por las artes y las letras, las ciencias de la naturaleza, la historia, el derecho y la filosofía, así como una pasión por las traducciones de los clásicos latinos y de los filósofos griegos del árabe al castellano que será el instrumento y vehículo necesario para articular y difundir los nuevos conocimientos (Martínez, 2018, p. 215);

el culto de la antigüedad greco-romana, el sentimiento del valor y la belleza de la forma en sí misma, y sobre todo el sentimiento correspondiente al valor de la dignidad de la naturaleza y del hombre como tales («La persona del hombre es la más noble cosa del mundo», dirá Alfonso X en la Partida VII, I, XXVI) (Martínez, 2018, p. 213).

Tomando como referente político y cultural inmediato a su padre y recogiendo el enciclopedismo didáctico y el afán clasificador y divulgador europeo del saber tras el IV Concilio de Letrán (1214), Alfonso X adoptó el esquema del humanismo de Chartres¹⁸³, para el que las artes y ciencias actuaban como remedio para elevar la naturaleza humana, debilitada por el pecado original hasta la comprensión racional de Dios¹⁸⁴. Por ello, el mundo era un instrumento cuyo conocimiento era necesario para vivir en sociedad y un medio de acceder racionalmente a Dios: «por que todo omne que es lleno de uertudes e de saber semeia a Dios, ca por El le uiene; et cada uno, quando mas a destos, tanto mas semeia a Dios, e tanto mas se llega a la natura d' El» (*GE*, II, 1, 290a 11-16, *apud* Fidalgo, 2012-2013, p. 19). Superando la pobre tradición científica en la cristiandad —incluso las

palacios, los alcázares, mezquitas, jardines y demás monumentos públicos dejaron a los rudos guerreros cristianos del norte pasmados ante tanto prodigio de arte y cultura. Alfonso, entusiasmado con la perla del Guadalquivir, nos dejará en su *Estoria de España*, y aún más en el *Setenario*, conmovedores elogios de aquella ciudad que él convertiría muy pronto en gran centro cultural cristiano-musulmán» (Martínez, 2003, p. 108).

¹⁸³ La Escuela de Chartres ya se había inspirado en el pensamiento oriental gracias a los obispos franceses Michael y Raimundo, que ocupaban las sedes de Tarazona y Toledo (Castro, 2001, p. 455).

¹⁸⁴ La Escuela de Chartres se sustentaba en una nueva concepción de la razón humana; de la naturaleza, en que la concepción simbólica pasa a segundo plano, y del hombre, centro de la creación y centro de conocimiento, que se difundió a través de las escuelas catedráticas. A pesar de su talante cosmológico, por el momento no se ha podido confirmar que conociesen la *Física* aristotélica. El influjo de esta escuela fue especialmente importante en Juan de Salisbury. V. la introducción de Saranyana (2011, p. 173): «el ser humano, dotado de razón y que, por lo tanto, puede estudiar y comprender una naturaleza ella misma misma ordenada racionalmente por el Creador, es considerado a su vez por los chartrenses como naturaleza, con lo cual el hombre se integra perfectamente en el orden del mundo» (Le Goff, 1996, p. 64).

disciplinas del *quadrivium* eran abstractas—, consecuencia de exclusión de la naturaleza como centro de interés, su proyecto se caracterizó por el interés en la naturaleza y por iniciar la separación entre los ámbitos de la ciencia y la fe, de manera que desvinculó a los clérigos de los conocimientos científicos, separando la cultura vernácula y secular, fundamentada en la filosofía racional, la ciencia suprema para el monarca, de la latino-teológico-elesiástica, sustentada en los dogmas revelados:

Mas los otros tres saberes non tovieron por bien los santos padres que se trabajasen mucho los perlados mucho de los saber; ca maguer que estos saberes son nobles et muy buenos, quanto en sí non son convenientes á ellos nin se moverien por ende á facer obras de piedad, así como predicar, et confesar et las otras cosas semejantes destas que son tenudos de facer por razón de sus oficios (*Primera partida*, V, XXXVII).

Los esquemas tradicionales de las siete artes liberales ni siquiera preveían un lugar para ningún tipo de saber físico-experimental. El concepto teológico agustiniano había amputado al hombre de la naturaleza y la inviabilidad de una ciencia «cristiana» era bajo aquél poco menos que una imposición metafísica. A principios del siglo XI el saber científico de Occidente permanece justo donde lo habían dejado san Isidoro y Beda el Venerable (Márquez Villanueva, 2004, p. 193).

Consideraba al hombre como un microcosmos, y la introspección y el conocimiento empírico como manifestaciones de la sabiduría, que provenía de Dios, revelaba y acercaba al hombre a Dios: «Ese hombre microcosmos se encuentra, pues, colocado en el centro de un universo que él reproduce, está en armonía con ese universo, puede manejar sus hilos y se encuentra en estado de connivencia con el mundo» (Le Goff, 1996, p. 64)¹⁸⁵. La sabiduría, además, permitía la consecución de la fama imperecedera. Por ello, el autoconocimiento, que incluía la conciencia de la propia condición y del mundo exterior, era indispensable para conseguir la felicidad terrena y acercarse a Dios:

Fernando III, como se transparentaba con claridad meridiana en el *Setenario*, fue el modelo que Alfonso trató de emular durante toda su vida [...] le encargó escribir el *Setenario*, obra programática que debía servir de manual para los futuros reyes y en el que también el pueblo pudiese aprender las normas de la convivencia cristiana, se educase en las ciencias y las letras y se convirtiese en un pueblo culto y preparado (Martínez, 2003, pp. 13-14).

Este itinerario en busca del saber, hacia fuera y sobre todo hacia dentro, no es en sí algo nuevo («conócete a ti mismo» [nosce te ipsum] era ya una vieja máxima socrática esculpida en el templo de Delfos), pero Alfonso le da una nueva dimensión ética y social al incluir en su formulación «cómo mantenga a ssí mismo» (Martínez, 2018, p. 213).

Los centros de interés básicos de su propuesta cultural fueron la historiografía y la filosofía natural, siguiendo la cosmología aristotélica. Sin embargo, «no se interesaba en

¹⁸⁵ La consideración del hombre como un microcosmos (Le Goff, 2008, pp. 113-114) determina que sus constituyentes — alma y cuerpo— estén sometidos a las mismas reglas y correspondencias matemáticas y musicales que el cosmos.

la metafísica y hasta parece ignorar el florecimiento de la filosofía hispanosemítica (Márquez Villanueva, 2004, p. 193)¹⁸⁶.

Tampoco incorporó ni las doctrinas ni las disputas teológicas parisinas, que culminaron con la condena del averroísmo de Tempier en 1277¹⁸⁷:

Frente a las disputas metafísico-teológicas de París, en la corte del Rey Sabio se preocupaban ante todo por aquellos saberes que tenían su centro en el hombre mismo, ya fuera su pasado, es decir la historia, o el cuidado del cuerpo, la medicina. Pero en el centro se hallaba la astrología, es decir la ciencia del universo, en el que se encontraba el hombre, elemento superior de la naturaleza (Valdeón, 1984, p. 23).

En cambio, aunque no abordó directamente las cuestiones metafísicas, aparecen referencias, como la teoría hilemórfica y la visión del hombre como animal social en su obra jurídica: «nodrescer, et acresentar et facer linaje son tres virtudes que puso Aristóteles et los otros sabios por semejanza al alma que llaman criadera» (*Segunda partida*, II, XX).

El *humanismo* alfonsí fue una propuesta de conocimiento y formación global, que abarcaba el *trivium* y el *quadrivium*¹⁸⁸, lo que lo diferencia del humanismo italiano del siglo XV, centrado en el conocimiento e imitación de la cultura clásica y que concedió una especial relevancia al estudio de la retórica y la elocuencia. Alejándose de la prevalencia lingüística isidoriana, Alfonso X amplió en el *Setenario* el número de disciplinas del currículum formativo: «A las tradicionales siete artes (gramática, lógica, retórica, aritmética, geometría, música y astronomía), añade: la medicina (“física”, pág. 36) y la metafísica» (Martínez, 2003, p. 62). Y consideró las materias del *trivium* como instrumentales, puesto que permitían la adquisición de las artes superiores, el *quadrivium*¹⁸⁹. Estableció un currículum que contenía también la teología (aparece en la *GE* y en el *Setenario*), la física (referida en el *Setenario* y *GE*) y ética (propuesta en la

¹⁸⁶ Desde «principios del siglo XII la palabra “filosofía” empezó a asumir en Occidente el sentido de un saber que no era patrístico ni teológico, que de los griegos había pasado a los árabes y continuaba siendo acrecentado por éstos [...] Filosofía y ciencia eran en el al-Andalus indistintas lo mismo en cuanto doctrinas que en cuanto a personas, y el proyecto cultural alfonsí no hacía sino prolongar este rumbo originario» (Márquez Villanueva, 2004, p.194).

¹⁸⁷ V. Minecan (2010) y León (2012).

¹⁸⁸ Boecio acuñó la denominación *quadrivium*. La de *trivium* «no aparece hasta el siglo IX» Martínez (2003, p.74). Desde la caída del Imperio Romano el número de las artes se mantuvo estable hasta el Renacimiento.

¹⁸⁹ Ramón Llull también concebía el *trivium* de manera utilitarista: «Blanquerna après tanta de gramática, que sabia ben parlar i entendre lo llatí; e après aprengué lògica i retòrica i filosofia natural, per tal que més fàcilment pogués saber la ciencia de medecina per a conservar en sanitat son cors, e la ciencia de teología per a conèixer, amar e servir a Déu, i per a saber regir sa ànima per a la vida perdurable de paraís» (*Llibre d'Evast e Blanquerna*, 1982, p.17). La función preventiva y auxiliar de la medicina también aparece en *LI* (p. 129).

GE) por influencia de la filosofía árabe (Alfarabí, Avicena y Averroes). En las *Partidas* añadió el derecho. El currículum se completaba con la filosofía, que englobaba todas las ciencias anteriores y constituía la «disciplina que se ocupa de las realidades mundanas, así como de aquellas otras que están más allá de la experiencia física, es decir, la metafísica» (Martínez, 2003, p. 77)¹⁹⁰. El objetivo de todas estas artes era «el saber; y el último fin de este, la sabiduría y la virtud que conducen a Dios y nos hacen semejantes a Él» (Martínez, 2003, p. 57).

En la configuración del proyecto fue determinante la difusión y traducción de las obras aristotélicas —tarea que hacia 1260 ya estaba prácticamente concluida—, en especial los *libri naturales*, que se convirtieron en la vía hacia el conocimiento científico y racional¹⁹¹. En ellos encontró no solo las respuestas a la vida del hombre, las plantas y los minerales, sino un nuevo método para investigar la realidad empírica sin apelar a la *auctoritas* teológica de la revelación, la Biblia o los Padres de la Iglesia. El influjo aristotélico, a través de la interpretación averroísta, en el pensamiento alfonsí se manifestó en aspectos parciales como su racionalismo, la alusión a la doctrina de la unidad del universo en el prólogo del *Lapidario*, el relieve que confiere a la educación de sus súbditos o la influencia de la teoría hilemórfica en el *Setenario* y las *Partidas*, aunque «no llegara al extremo radical que llevaba transgredir los límites de la ortodoxia» (Márquez Villanueva, 2004, p. 213). También en la búsqueda de la felicidad terrenal frente a la incierta salvación; este influjo se percibe también en obras posteriores como el *Libro del*

¹⁹⁰ Inaugura la exposición filosófica en romance en la *Segunda partida* al dividir y clasificar jerárquicamente los tipos de almas (Márquez Villanueva, 2004, p. 213): «Almas de tres naturas dixo Aristóteles et los otros sabios que son naturalmente en las cosas que viven; et a la primera dellas llamaron alma criadora, et tal como esta tiene los árboles, et las plantas et todas las yerbas de la tierra; et a la segunda dixieron sentidor, et esta han todas las cosas que viven et se mueven naturalmente por sí mismas; et a la tercera llamaron alma razonable que ha en sí entendimiento para poder conoscer las cosas, et a departir dellas en razón; et las otras dos sobredichas et esta demás han los homes tan solamente, et non otra animalia alguna» (*Segunda partida*, XIII). A pesar de su labor como historiador, no la emancipó como arte: «Podemos pensar que no se apartaría demasiado de las opiniones más corrientes de la época que tradicionalmente la englobaban con la gramática; pero, dada la finalidad que se propone alcanzar en sus obras históricas, debemos pensar que en su mente era también parte de la ética, en su contenido, y de la elocuencia, en cuanto a su exposición. Alfonso, que se ocupó extensamente de la historiografía y de su problemática, vio siempre la historia como ejemplar y como disciplina que educaba a los pueblos mostrándoles las acciones de los hombres del pasado, buenas, a imitar, o malas, a evitar» (Martínez, 2003, p. 77). La concepción de la historia que manejaba el monarca, y que traspasó a su sobrino consideraba las narraciones bíblicas y folclóricas «literalmente históricas, aunque frecuentemente estuviesen cubiertas bajo el *integumentum* de una fábula o de mito literario» (Martínez, 2003, p. 79). Tampoco se puede olvidar el componente propagandístico que la historia tenía en el proyecto alfonsí; sobre este aspecto, v. Deyermond (1985).

¹⁹¹ Se trata de *Física* (2008), *Acerca del cielo* (1996), *Meteorológicas* (1996), *Acerca de la generación y la corrupción* (1998), *Historia de los animales* (1990), *Parva naturalia* (1993), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimientos de los animales* (2000) y *Reproducción de los animales* (1994).

buen amor (Rico, 1985, pp. 169-198). En definitiva, «no rechaza, pero sí rebasa ya lo teológico como única razón del mundo» (Márquez Villanueva, 2004, p. 216). No obstante, como hombre de su tiempo, el sentimiento religioso de Alfonso X fue sincero e intenso, tal como muestran las *Cantigas* o los ataques a los descreídos lanzados en las *Partidas*:

La segunda es descreencia que han algunos hombres malos et descreídos, que creen que el alma se muere con el cuerpo, et que del bien et del mal que home face en este mundo non habrá galardón nin pena en el otro mundo: et los que esto creen son peores que bestias (*Séptima partida*, XXVI, I).

El legado alfonsí presenta un objetivo compilador, como se aprecia en obras científicas como el *Setenario* o los *Libros del saber de astronomía*, en las *Partidas*, en sus obras historiográficas, la *EE* y la *GE*, e incluso en las *Cantigas de santa María*, aunque con un espíritu y objetivo diferente por las fuentes y el idioma empleado. No es un «autor de compilaciones ni de *specula* de heredados saberes latinos, sino el padre de un vasto proyecto de renovación cultural abarcador, hasta donde era viable, de Oriente y Occidente» (Márquez Villanueva, 2004, p. 69) porque partía del «hecho palmario de que en los últimos cuatro siglos la lengua [y la cultura] del progreso había sido el árabe y no el latín (Márquez Villanueva, 2004, p. 139)».

b) Antecedentes influencias del proyecto cultural alfonsí

Como hombre de profundas inquietudes intelectuales, la figura y proyecto cultural de Alfonso X comparten rasgos con las de sus contemporáneos Ramón Llull y Federico II, pero lo singulariza el hecho de que se trata un proyecto colectivo en lengua vernácula, frente al carácter individual del lulismo y al latino del humanismo de Federico II¹⁹². En

¹⁹² Con Ramón Llull compartió el afán de conocimiento y su plasmación práctica, la influencia de la cultura árabe y el interés lingüístico por el árabe, latín y las lenguas vernáculas. Ambos habían nacido y habían tenido contacto con ciudades interculturales, en que la presencia cultural árabe era fortísima y ninguno de los dos se formó en instituciones regladas. Por último, ambos fueron incomprendidos en vida y encumbrados siglos tras su muerte. Sin embargo, las diferencias también son notables. El proyecto del monarca es colectivo. El del mallorquín es individual. Alfonso X se interesó por la historiografía y la ciencia dentro de su proyecto literario político. Llull, en cambio, se decantó por la teología y la filosofía y recurrió frecuentemente a la narrativa para transmitir su mensaje proselitista. También los separa la inclusión del yo —puede que por influencia de *El llibre dels feits* de Jaime I— y el carácter literario de la obra del mallorquín. Márquez Villanueva destaca su carácter «de puentes hacia la cultura de árabes y judíos» (2004, p. 248) y su contribución a la extensión del conocimiento. Posiblemente Federico II fue el modelo cultural de Alfonso X (Montes, 1943; Socarrás, 1984): «Situados entre Oriente y Occidente, les ha correspondido a ambos fundir la herencia romana con los estilos humanos de las monarquías islámicas. Si en Federico II (un siciliano) había de predominar la primera, toca a Alfonso X inclinarse más bien hacia el protagonismo integral del soberano musulmán, que los españoles conocían tan de cerca» (Márquez Villanueva, 2004, p. 27). Sin embargo, ambos proyectos se diferencian por la lengua vehicular y el objetivo lingüístico: «El

este sentido, no se puede considerar el humanismo alfonsí como un proyecto aislado, sino como un *continuum* cultural, que tendría sus orígenes en los intereses de los Borgoña y los Hohenstaufen, en el puente de culturas de la corte de Federico II¹⁹³ y en el propósito de unificar el reino mediante el uso de la lengua vernácula iniciado por su padre:

Durante este siglo se produjeron cambios sustanciales en las estructuras económicas y sociales de Occidente que provocaron una transformación del oscuro panorama cultural. En España, dadas las especiales características de sus circunstancias políticas, tardará casi un siglo en producirse un despertar cultural análogo, aunque pueda atisbarse desde siglos atrás un auténtico clima pre-renacentista en el campo de las traducciones. La labor de Alfonso X no es el inicio sino la culminación de una tarea callada de trasvase de la cultura greco-árabe al occidente. Las primeras versiones científicas del árabe al latín se inician en el siglo X en el monasterio de Ripoll. Este trabajo anónimo se va realizando a principios del XII por nombres destacados, tanto en Toledo como en el Noreste de España (Pedro Alfonso, Hernán el Dálmata, Roberto Ketinensis y una larga nómina). De la Península —y de Sicilia— irradian las traducciones que pasarán a Europa. Asimismo, se convertirá en un punto de reunión de numerosos sabios que viajarán hasta Toledo para entrar directamente en contacto con el “nuevo mundo” recién descubierto. (Lacarra, 1980, p. 19).

En el proyecto alfonsí confluía el impulso y renovación cultural carolingia y el modelo compilador oriental. En cuanto al primero, Carlomagno había impulsado en el siglo IX un proyecto de renovación y enriquecimiento cultural que monarcas peninsulares como Fernando I o Alfonso VI intentaron aclimatar ante la situación de empobrecimiento y aislamiento cultural de los reinos cristianos y al percibir que la cultura era una necesidad política. Para mejorar la formación y los conocimientos de latín del clero local, habían beneficiado a los monjes de la orden de Cluny con los principales obispados y abadías. No obstante, las controversias con el clero local y la propia relajación cultural de la orden impidieron arraigar la influencia latina. Ni el Concilio de Letrán ni las órdenes mendicantes habían cambiado la situación en el siglo XIII. Por lo que respecta al segundo, la labor de Alfonso X no fue el inicio, sino la culminación de una tarea callada de trasvase de la cultura greco-árabe a Occidente. A través de sus contactos con el Imperio Romano de Oriente, desde el siglo VIII, durante el califato abasí, el mundo árabe había llevado a cabo una intensa labor de localización y traducción de clásicos griegos, especialmente obras científicas, y en particular de medicina y filosofía. Serían estas traducciones al árabe

emperador Federico escribe en latín y cultiva la ciencia para uso de los más doctos en la corte y en las escuelas: Alfonso el Sabio escribe en romance y quiere que la ciencia llegue a todas las gentes de su reino. Los propósitos de Alfonso X son más ambiciosos que los de Federico II; su interés se extiende a todos los ramos del saber que juzga importantes para la nación» (Menéndez Pidal, 1955b, p. XVI).

¹⁹³ Para conocer el contexto y la biografía del personaje, v. la biografía clásica de Kantorowicz (1928), editada en italiano en el año 2000.

—y sus versiones romances— las que viajarían a los *scriptoria* catalanoaragoneses y leoneses y, tras su traducción al latín, permitirían en gran medida la difusión de conocimientos científicos por toda Europa a partir del siglo XI porque las traducciones que circularon habían sido realizadas en la Península o en Sicilia. Las primeras versiones del árabe al latín se llevaron a cabo en el siglo X en el monasterio de Ripoll. Este trabajo anónimo fue realizado a principios del XII por nombres destacados, tanto en Toledo como en el Noreste de España (Pedro Alfonso, Hernán el Dálmata, Roberto Ketinensis y una larga nómina). El proyecto alfonsí permitió incorporar a la cultura castellana el inmenso legado cultural árabe y el legado científico grecolatino. Las traducciones latinas realizadas a partir de las versiones en castellano, como en el caso de las *Tablas alfonsíes*, divulgaron en Occidente este patrimonio cultural¹⁹⁴.

c) La elección del castellano

El uso del castellano¹⁹⁵ como lengua administrativa y de cultura formaba parte del intento alfonsí de transformación del paradigma sociopolítico feudal al regalista centralista¹⁹⁶. Aunque los *scriptoria* alfonsíes trabajaron en las traducciones al latín y a otras lenguas vulgares como el francés y el monarca promovió o escribió personalmente cantigas en galaicoportugués¹⁹⁷ y alguna composición en provenzal, durante su reinado el castellano se convirtió en la lengua en que se reescribió el saber del pasado para proyectarlo hacia el futuro.

Es posible que la preferencia por el castellano como lengua administrativa tuviese el propósito de deslindar el ámbito civil y eclesiástico y «desembarazar el saber de las ataduras eclesiásticas y de la lengua latina para abrirlo a las nuevas corrientes científicas transmitidas por los sabios musulmanes y la antigüedad greco-oriental» (Martínez, 2003,

¹⁹⁴ «Perdidas, salvo su prólogo, en versión española, fueron objeto de adaptaciones latinas en París entre 1320-1330 por varios expertos en astronomía» (Márquez Villanueva, 2004, p. 91).

¹⁹⁵ Cabe tener en cuenta la rica situación lingüística del norte de la Península Ibérica, en que las modalidades se extendían por el territorio en forma de *continuum*: en el reino de León se hablaban variedades pertenecientes al gallego-portugués y al astur-leonés. En Castilla, las variedades del vulgar iban desde el castellano occidental en Palencia y Valladolid, asimilable al leonés oriental, hasta el castellano oriental de Álava, La Rioja y Soria, de características navarras. En Navarra, se usaba una modalidad navarro-aragonesa y en Aragón, el aragonés y el catalán (Fernández Ordóñez, 2004, p. 382).

¹⁹⁶ La elección e inicio de la estandarización del castellano es paralela a la homogeneización jurídica, impositiva, de las medidas, etc. (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 386).

¹⁹⁷ Alfonso X podría haber aprendido el gallego durante su niñez: «Durante su niñez estuvo bajo el cuidado de Garci Fernández de Villamayor y de su mujer doña Mayor Arias, cerca de Burgos. Allí, posiblemente, entraría en contacto con el gallego, lengua que adoptará más tarde en la redacción de su obra poética» (Ballesteros, 1984, pp. 58-59; Montoya, 2008, p. 13).

p. 579). Este propósito estaría relacionado con el afán divulgativo en lengua vulgar resultante del Concilio de Letrán¹⁹⁸ que materializaron las órdenes mendicantes. De hecho, la opción alfonsí coincide con los primeros tanteos del mester de clerecía.

Alfonso VIII había usado puntualmente el romance en la documentación de la cancillería castellana¹⁹⁹. Su nieto Fernando III lo utilizó junto el latín como idioma administrativo e inició la traducción del *Forum iudicum* y también durante su reinado se tradujeron las *Flores de filosofía* o el *Libro de los doce sabios*. Tras la muerte de Alfonso IX en 1230, Fernando III reinó sobre Castilla y León. Aunque la cancillería leonesa, dependiente del arzobispo de Santiago de Compostela, había emitido documentación exclusivamente en latín durante el reinado de Alfonso IX, su hijo se decantó por el castellano como lengua vehicular cancilleresca, posiblemente porque este último reino era más próspero económicamente y contaba con más población (Fernández-Ordóñez, 2004, pp. 382-384)²⁰⁰. Al heredar las coronas de León y Castilla, Alfonso X convirtió definitivamente en norma el uso del castellano:

Es cierto que al final del reinado de Fernando III el 60% de los documentos de la Cancillería se redactaban en castellano, pero Alfonso el Sabio extendió la normativa y la aplicó a todo documento oficial y privado, incluso, al final de su reinado, usó el castellano para dirigirse a las cancillerías extranjeras (Fernández Delgado, 2011, p. 91)²⁰¹.

A diferencia de Portugal, Aragón, Francia o Inglaterra, cuyas cancillerías adoptaron el uso de las lenguas propias a finales del siglo XIII, la de Alfonso X solo redactó en latín los documentos internacionales (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 384)²⁰². De esta manera, Alfonso X recurrió al romance castellano rompiendo, intencionadamente o no, la tradición de intermediación cultural del clero²⁰³. Pudo optar por el castellano para

¹⁹⁸ V. Lomax (1969).

¹⁹⁹ V. Rubio (1981).

²⁰⁰ Fernández Ordóñez (2004, p. 382) destaca la relevancia de Juan de Soria en la elección del castellano como lengua de la cancillería durante el reinado de Fernando III, pues fue a partir de su nombramiento como canciller castellano, cargo que desempeñó durante 29 años, cuando se incrementó notablemente el uso del castellano en los documentos oficiales. Cuando el monarca accedió al trono leonés hizo extensivo su uso como lengua de cancillería en este reino. La progresiva implantación del castellano se percibe claramente al contrastar el número de documentos escritos en castellano. En 1230 la tercera parte se redactaron en castellano; en 1241, lo hicieron la mitad; en 1246 se redactaron once de trece documentos; en 1250 veinticuatro de veinticinco y finalmente en 1252 se usó para la redacción de los documentos (Ariza, 1998, p. 76). A este uso progresivo contribuyó la Escuela de traductores de Toledo (Cano, 1989, p. 464).

²⁰¹ V. Menéndez Pidal (1956).

²⁰² Alfonso X utilizó el latín fundamentalmente en los asuntos internacionales relacionados con el «fecho del imperio» (López Gutiérrez, 1990, pp. 455-457; 656-657); con todo hizo redactar parte de su correspondencia internacional en castellano: lo utilizó de forma exclusiva en las cartas a Portugal y lo alternó con el latín en las que dirigió a Aragón. V. Fernández-Ordóñez (2004).

²⁰³ En sus obras no enmascaró la modalidad lingüística escogida, que denominó *lenguaje de Castiella, castellano, lenguaje castellano, el nuestro romanz de Castilla, el propio romanz castellano y lengua castellana*. V. Fernández-Ordóñez (2004).

acercar el conocimiento a sus súbditos (Márquez Villanueva, 2004, p. 343) o por la falta de referentes, ya que la mayoría de traducciones al romance pertenecen a disciplinas sin tradición cultural, ni lingüística, latina en Occidente. En el caso de las obras jurídicas se habría decantado por el castellano por un motivo práctico: la rapidez de reacción y consulta. El castellano era la lengua usada y aceptada por los súbditos de los tres credos (Castro, 1954, pp. 1-11)²⁰⁴. No obstante, esta hipótesis obvia que la traducción al romance no fue solo ni en todos los casos la versión media para verter el texto al latín y difundirlo internacionalmente. La novedad alfonsí fue que las traducciones en romance se realizaron en lujosos códices, en que constaba el patronazgo real y el interés público del texto.

En la opción por el castellano pudo influir el desconocimiento generalizado del latín, incluso por parte del clero (Albornoz, 1981, II, pp. 261-266) y del propio rey: «Aunque sin duda conocedor de esta lengua, no era tampoco él mismo una excepción a la regla, hasta el punto de que su estreno en la versificación latina (para una lápida conmemorativa de las atarazanas de Sevilla) haya podido ser calificado de “leonino”» (Márquez Villanueva, 2004, p. 65)²⁰⁵; también contribuyó el contexto cultural del reino, en que el aislamiento respecto a Europa y la convivencia con la cultura árabe había contribuido a su asimilación. En síntesis, ante la falta de tradición latina de los saberes traducidos, se habría optado por el castellano (Márquez Villanueva, 2004, p. 45). El castellano se convirtió así en la modalidad lingüística hegemónica frente al leonés o al aragonés, que quedaron relegados a modalidades orales e iniciaron su decadencia: «gracias a la práctica alfonsí, durante treinta años largos el castellano fue diseminado a lo largo y a lo ancho del reino en infinidad de documentos que *de facto* lo proponían como modelo de lengua escrita por encima de las demás modalidades lingüísticas del reino» (Fernández Ordóñez, 2004, p. 385).

Alfonso X dio los primeros pasos hacia la normativización del castellano, pero resulta anacrónica la concepción de que estableció una *norma alfonsí* (Martín Aizpuru,

²⁰⁴ Por ello habría optado por un modelo de claridad lingüística, con influencia de las lenguas semíticas y distanciándose del latín como referente lingüístico, por lo que se decantó, por ejemplo, por la derivación en vez de incorporar el término latino.

²⁰⁵ Seguramente las fuentes culturales clásicas del monarca fueron también limitadas: conoció a los autores griegos a través de las traducciones árabes y no poseía grandes conocimientos de literatura latina, que le había llegado además mediatizada por los autores medievales. Sus conocimientos de lengua y gramática provenían de Donato y Prisciano. Su autor latino favorito era Ovidio, sobre todo *Las metamorfosis*. Había conocido la obra de Suetonio a través de la recensión de Vicente Beauvais y la de Tito Livio a través de Eutropio y Paulo Diácono. No conocía la obra de Cicerón y para él Lucano era únicamente la fuente histórica acerca de las guerras civiles. En cambio, conoció mejor a los autores patrísticos, sobre todo a San Jerónimo y AH.

2019, pp. 32-37; Fernández-Ordóñez, 2004). Respecto a la variante utilizada, tampoco se puede afirmar que la denominada *norma toledana* respondiese a características concretas de dicha ciudad porque por el momento no se han cotejado las obras alfonsíes con la documentación toledana²⁰⁶. Posiblemente la expresión no se refiera a una variedad dialectal sino diastrática del estamento eclesiástico y nobiliario más conservadora en cuanto a la evolución del idioma²⁰⁷. Las obras alfonsíes, salvo las científicas, no presentan rasgos lingüísticos del castellano hablado por los judíos y solo contienen, como en el caso de JM, un 5% de arabismos. Aparecen, en cambio, leonesismos, catalanismos y occitanismos (Cano, 1989; Fernández-Ordóñez, 2004). En vista de los conocimientos actuales resulta anacrónico hablar de *norma alfonsí* si se considera *norma* desde una perspectiva gramatical moderna, aunque es cierto que Alfonso X fue el primero en preocuparse por proponer unas directrices lingüísticas, con vacilaciones y algunas propuestas que no tuvieron continuidad en los reinados posteriores (Martín Aizpuru, 2019). En este sentido, Fernández-Ordóñez (2004) destacó la heterogeneidad dialectal dentro de una misma obra y entre diversas obras; también remarcó que la influencia de las propuestas alfonsíes fue variable en relación directa a la difusión de las obras, por lo que las jurídicas influyeron más que las científicas.

d) Dimensión política

El proyecto cultural alfonsí tenía un componente político: la unificación y el empoderamiento basado en un modelo sapiencial monárquico, según el cual el poder real se asienta en la sabiduría. Este regalismo explica que no solo desease promover el conocimiento entre sus súbditos —y de ahí el ideal enciclopedista didáctico exhaustivo y claro—, sino que se propusiese exponer y justificar las razones de la autoridad regia y de su modelo social corporativista (Fernández-Ordóñez, 2004, pp. 388; 394).

Desde la visión providencialista de Alfonso X: «la monarquía es solo el camino del bien y a este se llega a través de un saber fundado y de la consideración trascendental del propio trabajo» (Alvar, 1995, p. 94). En el ideario alfonsí, rey y sabio se convierten en sinónimos. El monarca ha de mostrar y acercar el conocimiento y educar a todos sus súbditos como fundamento y símbolo del poder que Dios le ha otorgado en la Tierra:

²⁰⁶ Respecto al controvertido concepto del *castellano drecho*, Fernández-Ordóñez (2004) considera que más que referirse a una modalidad lingüística es un concepto vinculado con el contenido del texto, si bien Alfonso X siempre optó por la claridad y concisión.

²⁰⁷ Fernández-Ordóñez (2004) considera posible que los miembros del *scriptorium* alfonsí residiesen preferentemente en Toledo o en Sevilla o que acompañasen a la corte itinerante del monarca.

el rey, por el rango social que ocupa, debe ser el modelo en la búsqueda del saber, procediendo de tal manera que “el entendimiento los aduxie a connoscer las cosas ssegunt que eran, primeramente a Dios, dessi a ssi mismos, desi a todo lo que al que ouyesen a decir o ffacer (Martínez, 2003, p. 270).

Acucioso debe seer el rey en aprender los saberes, ca por ellos entenderá las cosas de raíz; et sabrá mejor obrar en ellas, et otrosí por saber leer sabrá mejor guardar las poridades et seer seor dellas, lo que de otra guisa non podrie tan bien facer, ca por la mengua de non saber estas cosas haberie por fuerza de meter otro consigo que lo supiese (*Segunda partida*, V, XVI).

De esta manera, Alfonso X se presentó como modelo evolucionado, por la influencia árabe, del *rex magister*: «Procuraba encarnar una idea del rey no sólo como gobernante, sino como maestro de su pueblo, y por ello queda toda inmersa en una misma finalidad a la vez política y didáctica» (Márquez Villanueva, 2004, p. 37). El rey era el modelo y exponente tal y como aparece en la *Segunda partida* (V, XVI), pero el proyecto aspiraba a formar a sus súbditos; no deseaba «reinar sobre un pueblo ignaro, porque lo consideraba sinónimo de un pueblo envilecido e incapaz de asumir sus responsabilidades» (Márquez Villanueva, 2004, p. 36). Este afán de instruir a sus súbditos explica que auspiciase especialmente obras del ámbito jurídico, historiográfico y físico-natural. Los dos primeros ámbitos presentaban una utilidad directa: la exposición y justificación de la nueva normativa y la justificación histórica y ejemplar de su fórmula de gobierno. Las obras vinculadas con las ciencias naturales, en cambio, se proponían un objetivo auxiliar: ayudar en la tarea del gobierno mediante el conocimiento y corrección del futuro (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 394).

El monarca se decantó por la creación de estudios generales como el de Murcia o el de Sevilla (1254) para divulgar el conocimiento del árabe²⁰⁸. La fundación del Estudio General de Sevilla, de enfoque naturalista, se relaciona indirectamente con el aristotelismo de la Universidad de París. En este sentido, Alfonso X no creó cátedras de estudios aristotélicos, sino que optó por hacer venir de Oriente a expertos de las disciplinas que deseaba arraigar en el reino (Rashdall, 1935, pp. 63-91).

e) **Toledo, capital cultural alfonsí**

²⁰⁸ Durante el reinado de Alfonso X solo se consolidó la actual Universidad de Salamanca, que como estudio general había sido creada por Alfonso IX. Alfonso X promulgó su estatuto, en que el uso de *universidad* fluctúa con el de estudio, en 1255 y obtuvo la bula de reconocimiento académico papal en 1255 (García y García, 1989-1990, pp. 108-109). En 1254 se promulgó la carta de privilegio del estudio sevillano y e 1260 Alejandro IV reconoció la institución como un estugio general. Sobre las universidades castellanas en la Edad Media, v. Rashdall, H. (1935, pp. 63-91).

A pesar del carácter itinerante de la corte alfonsí, el eje geográfico del proyecto fue Toledo, que se convirtió en un punto de reunión de sabios que viajaban hasta la ciudad para conocer de primera mano el alcance de los conocimientos que las traducciones ponían al descubierto (Lacarra, 1980, p. 19). Desde allí, siguiendo el ejemplo abbasí del siglo VIII, se intentó establecer un puente entre la cultura occidental y oriental, que había incorporado desde el siglo VIII la griega, apoyándose en traductores que compartían metodología y el interés por la riqueza cultural árabe que tenían al alcance en las bibliotecas de la ciudad (Menéndez Pidal, 1955a, p. 16)²⁰⁹. Los traductores, fundamentalmente judíos, porque «si tenían el hebreo por lengua sacra consideraban el árabe como suprema lengua culta» (Márquez Villanueva, 2004, p. 73), trabajaban de forma individual o en pequeñas instituciones y se convirtieron espontáneamente en miembros del taller alfonsí (Márquez Villanueva, 2004, pp. 283-302).

Toledo era también la ciudad en que se debatía y se enseñaba; desde el siglo XII fue un centro de difusión del saber al que peregrinaban intelectuales de toda Europa: «Es forzoso pensar no solo en traductores, sino en bibliotecas, talleres de producción de libros, comercio de los mismos y todo un *establishment* de diversificados profesionales de la cultura en torno a dicho vasto fenómeno» (Márquez Villanueva, 2004, p. 285). No se sabe cómo se difundían los conocimientos, pero se cree que eran centros privados sin intervención del poder civil ni eclesiástico. Como el clero rechazaba las nuevas aportaciones científicas, sus doctrinas se difundieron en pequeños círculos al margen de los estamentos oficiales y que muchas veces rozaban la clandestinidad. Debieron de ser escuelas con un estrecho contacto entre maestro y discípulo, basadas en el prestigio de sus docentes, que eran judíos con dominio del árabe que enseñaban en lengua romance. (Márquez Villanueva, 2004, 18, pp. 179-190):

Aquel Toledo «cristiano», pero tan orientalizado, prolongó el mismo tipo de docencia calladamente eficaz y minoritaria que existía desde antes de su conquista, sin la bendición institucional de la Iglesia ni de la Corona, pero también ciertamente sin ningún obstáculo por parte de las mismas, que preferían mirar para otro lado (Márquez Villanueva, 2004, p.188).

²⁰⁹ No existió una institución con la denominación de Escuela de Traductores de Toledo amparada por el poder civil o eclesiástico. Tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI en 1085, se inició en el siglo XII la traducción de obras del árabe al latín. En principio las traducciones se llevaron a cabo bajo el patronazgo de los arzobispos de la ciudad. El primer arzobispo en patrocinar las traducciones fue Raimundo de Sauvetât. Su sucesor, el arzobispo Juan, también las apoyó. Las traducciones fueron llevadas a cabo principalmente por Domingo Gundisalvo, que traducía del árabe al romance y Juan Hispano, que vertía las versiones en romance al latín. La labor llevada a cabo durante el reinado de Alfonso X correspondería a la segunda etapa o segunda Escuela de Traductores de Toledo (Saranyana, 2011, pp. 181-183). V. García-Junceda (1982, pp. 65-93).

De hecho, las traducciones no serían el detonante, sino la consecuencia de este sistema de enseñanza:

Cuando en los libros árabes de Toledo los cristianos pudieron enterarse de las obras de Tolomeo, de Aristóteles y de Euclides y demás, vieron ensancharse desmesuradamente su campo de conocimiento. Pero además recibían las obras de esos autores griegos comentadas, explanadas y enriquecidas por los autores árabes y recibían obras originales árabes [...] fruto del contacto de orbe islámico con el orbe indostánico, en el cual las ciencias y las letras alcanzaban desarrollos muy desconocidos en las tierras del antiguo imperio romano (Menéndez Pidal, 1955a, p. 16);

traducciones que comienzan como auxiliares de la enseñanza local y que a su vez facilitan los recursos humanos para un más ambicioso esfuerzo de cara a la cristiandad. Porque antes de ponerse a la tarea, los responsables requerían un mínimo de preparación avanzada con los autores y materias con que iban a ocuparse, así como un dominio de los requisitos de orden técnico que se relacionaban con el oficio de traductor (Márquez Villanueva, 2004, p.189).

La diversificada vida intelectual de Toledo debería representarse por una pirámide de base escolar que culminaba en el aspecto más fácilmente documentable de las grandes traducciones aclamadas por el mundo occidental (Márquez Villanueva, 2004, p.190).

Desde el siglo XII Toledo se había convertido en un foco cultural cristiano al que peregrinaban ingenios selectos. El inglés Daniel de Morley se sintió fascinado por la riqueza y profundidad de los conocimientos que circulaban por Toledo tras un decepcionante paso por París (Jacques Le Goff, 1996, pp. 35-36) y fue allí donde conoció a Gerardo de Cremona²¹⁰, el mejor exponente de la Escuela de Toledo y traductor en 1175 del *Almagesto*, que se había desplazado para conocer de primera mano la ciencia árabe (Menéndez Pidal, 1955a, p. 23).

f) El legado cultural y la cuestión de la autoría

La vasta promoción y producción cultural de Alfonso X²¹¹ comienza durante su etapa de infante y le acompaña durante todo su reinado. El inicio de este recorrido cultural se sitúa cuando

es encargado por su padre de iniciar los trabajos para una nueva ordenación legal de sus reinos, pero que de un modo sintomático cuaja en el cajón de sastre del *Setenario* [...] Supera brillantemente a todos en el entusiasmo por la narrativa oriental compartido durante unos años por la familia real, a la vez que echa con el encargo del *Lapidario* los

²¹⁰ Gerardo de Cremona llegó a Toledo en 1170, interesado por conocer y divulgar en Occidente el legado cultural árabe. Tras aprender árabe, se dedicó a la traducción de obras de medicina, filosofía, astronomía, matemáticas, ciencias adivinatorias, etc. Es especialmente relevante su papel de traductor de una veintena de obras de Galeno y de obras fundamentales de la medicina árabe como las de Avicena (Montero, 2000, pp. 58-59).

²¹¹ Aparece un catálogo y bibliografía básica sobre las obras de Alfonso X en http://www.cervantesvirtual.com/portales/alfonso_x_el_sabio/su_obra_bibliografia_3/#general. Para un panorama genérico, v. la antología de Díez de Revenga (1985). Kasten, Nitti y Jonxis Hekemans (1997) editaron los facsímiles de los códices verificados alfonsíes en versión CD.

cimientos de su obra científica. El reinado propio (1 de junio, 1252) trae consigo una gran reorientación de las tareas: tanteos hacia la obra historiográfica y a partir de 1256 un trabajo probablemente nunca ya interrumpido en la obra legal. La década de 1260-1270 supone una especie de tregua impuesta por las preocupaciones de orden político. Pero es a partir de esta última fecha hasta su muerte (4 de abril, 1284) cuando la obra alfonsí florece a pesar de las calamidades que asedian cada vez más de cerca al viejo rey. Años a que se deben las *Cantigas de Santa María* (1270-1281), el gran empujón, al menos, en la *Estoria de Espanna* y el comienzo de la *General estoria*. En 1276 se forma la colección de tratados científicos del tradicionalmente llamado *Saber de astronomía* y en 1276-1279 se traduce el *Libro de las formas* que complementa el *Lapidario* (Márquez Villanueva, 2004, pp. 131-132).

Para llevar a cabo la obra cultural de traducción y redacción que promovió y supervisó, dispuso de un *scriptorium* real y retuvo en la corte a los clérigos más brillantes²¹². El monarca, asimismo, compuso algunas de las *Cantigas* y escribió parcialmente el *Setenario*²¹³.

A continuación, clasifico y caracterizo escuetamente las principales obras que abordó el proyecto cultural alfonsí.

(1) Las obras jurídicas

La obra intelectual y jurídica alfonsí intentaba crear un marco doctrinal y jurídico para la centralización y fortalecimiento monárquicos tras la unificación de Castilla y León en la persona de su padre y sus posteriores relevantes conquistas de plazas musulmanas:

Primero, el rey da una serie de fueros municipales o confirma otros fueros otorgados por sus precesores. Luego, establece con el *Fuero Real* una especie de prototipo de fuero municipal para ser dado, por vía de concesiones singulares a todas las ciudades que lo pidan. Años después ensaya un texto legal que abarque todo el reino: el *Espéculo* o «espejo de derechos», que el rey promulga «por que se judguen todos los de nuestros regnos e de nuestro señorío». Finalmente, lleva a cabo una magna obra de codificación sistemática que, extendiéndose en su proyectada vigencia a todo su pueblo, comprenda todos los campos del derecho, distribuido en las siete partes de la enciclopedia jurídica y articulado en un cuerpo único: las *Partidas* (Maravall, 1983d, p. 123).

El intento de transformación jurídica tuvo lugar entre 1255 y 1270. La homogeneización jurídica comenzó con la redacción, entre 1254 y 1255, y promulgación del *Fuero real*²¹⁴, entre 1255 y 1266, «verdadera afirmación del poder legislativo y fiscal

²¹² «Como señor y dueño de todos sus súbditos, se creía con derecho de retener al servicio de la corte del *scriptorium* a las mentes más claras para sus empresas culturales» (Martínez 2003, p. 577). El biógrafo cita a Hernán Alemán, Fernando Martínez de Zamora, Gonzalo Pérez Gudiel, Suero Pérez de Zamora, Agustín de Osma y Pedro Lorenzo de Cuenca.

²¹³ Sobre la autoría y época de redacción, v., respectivamente, los apartados «Las obras lúdicas y literarias» y «Las obras jurídicas».

²¹⁴ V. Ha sido editado por Martínez Díez (1988) y Palacios (1991). Para una introducción, v. Pérez Martín (2015).

del soberano» (García Serrano, 1997a, p. 272), que unificaba y aspiraba a sobreponerse a los diferentes fueros existentes y que presenta su pensamiento político.

Inspirado en el derecho romano, derogaba el derecho consuetudinario castellano y unificaba la legislación para todos los territorios, borrando las diferencias jurídicas entre municipios y súbditos, de manera que todos serían juzgados por los mismos jueces, los denominados *alcaldes reales*. En su imposición se mezclaba la unificación legislativa territorial con la cuestión señorial porque a los ricoshombres les convenía «un territorio de realengo de imprecisos límites» y sin centros urbanos desde los que se impusiese el derecho regio, lo que chocó con la creación de pueblas para fortalecer el poder real (Pérez Prendes, 1984, p. 75). Alfonso X optó por una imposición paulatina, de manera que en principio solo se promulgó en aquellas poblaciones en que no regía ningún fuero anterior (Gómez Redondo, 1998, p. 301). Esta progresividad se aprecia a través de los diferentes títulos que aparecen en los 36 manuscritos y 7 fragmentos conservados (Martínez Díez, 1988, pp. 28-77).

El *Fuero real* consta de cuatro libros; el primero se centra en el poder legislativo y el cuerpo administrativo del reino, y en el aparecen ya las figuras de los alcaldes, escribanos y *bozeros*. El segundo libro se ocupa del derecho procesal. El tercero, del matrimonial y testamentario. Por último, el cuarto libro es una suma de derecho penal, en que sanciona los comportamientos ajenos a la fe católica, las injurias y restringe los derechos de los judíos, preludivando la dura legislación antisemita de las *Partidas*.

El *Espéculo* o *Espejo de leyes*²¹⁵, concebido paralelamente, pero de forma más ambiciosa, al *Fuero real*, se proponía, desde una ideología mesiánica, ser el armazón jurídico regalista que unificase jurídicamente el reino e hiciese frente a las expectativas de la nobleza de conservar sus fueros y privilegios (Gómez Redondo, 1998, p. 343). De hecho, su redacción refleja las tensiones y la voluntad pedagógica —partiendo de que el saber es poder y de que entender asegura la obediencia—, persuasiva y conciliadora de Alfonso X a la hora imponer su proyecto regalista, sustentado en el carácter sagrado de la realeza, ungida por Dios, y en la imprescindible lealtad de sus súbditos. El texto parte de la centralidad del rey, del cual emanan las leyes. El entendimiento y carácter letrado del monarca permite articular sus palabras en leyes transmisoras de un saber asociado a un entendimiento de imprescindible regulación o enmienda.

Se conservan únicamente cuatro manuscritos, de los cuales el principal es *BM Madrid 10123*, fechable en 1390, ya que el resto son copias del primero. Su redacción fue

²¹⁵ Ha sido editado por McDonald (1990) y anteriormente por Martínez Díez (1985). Gómez Redondo (1998, p. 338), basándose en García Gallo y Pérez Prendes, explica que *Espéculo* no debió de ser su título original, puesto que es un cultismo.

interrumpida hacia 1256 ó 1257, coincidiendo con la embajada pisana y el inicio del *fecho del imperio*, porque Alfonso X creyó necesaria la confección y promulgación de un código legislativo más ambicioso que diese respuesta a las necesidades de un emperador (Iglesia, 1980, p. 560; Martínez Díez, 1985, pp. 31-39). Por ello, el *Espéculo*, aunque se proyectó en siete libros — se conservan materiales de los libros VI y VII—, tan solo consta de cinco, el último de los cuales está inconcluso y carece de introducción.

Las aspiraciones imperialistas alfonsíes debieron de ser la causa de la redacción de las *Partidas*²¹⁶, cuyo título original era *Libro de las leyes*, que, puede que siguiendo un esquema o esbozo ferrandino (Iglesia, 1982, p. 42), fueron redactadas, refundiendo y ampliando el *Espéculo*, entre 1256 y 1265, según su prólogo, tras ser designado *rey de romanos* en 1257 y aspirar a la elección como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Entonces se produjo

la necesidad de compilar un nuevo código de leyes fundado en el Derecho Romano [...] La legislación promulgada en el *Espéculo* (5 de mayo de 1255), seguida poco después de su aplicación práctica en el *Fuero Real* (25 de agosto de 1255), se había quedado estrecha e insuficiente para cobijar las nuevas perspectivas suscitadas. Fue así como, según García Gallo, nacieron *las Partidas* que, comenzadas el 23 de junio de 1256, se terminaron, según muchos estudiosos, el 23 de junio de 1265 (Martínez, 2003, p. 156).

Se trataba de un código con espíritu enciclopedista jurídico creado para unificar la legislación de Castilla, pues abarcaba todos los aspectos la vida humana y no solo disponía, sino que argumentaba con afán didáctico los nuevos conceptos e instituciones jurídicas. Su redacción se inició en 1256 y se acabó en 1265. Fue refundido en 1272 y durante los años finales del reinado²¹⁷.

Para poder obtener la corona imperial, las *Partidas* amplifican el *Espéculo* mediante la inclusión del derecho romano y canónico. Por ello, tomó como modelos el *Digesto* y las *Decretales*, ampliando de cinco a siete partes la estructura externa con el fin de otorgarle un significado trascendental y hagiográfico²¹⁸. Otras fuentes del código

²¹⁶ Por el momento no existe una edición crítica del texto, aunque Fradejas encabeza un proyecto para realizar una edición digital, cuyos avances pueden consultarse en *7 Partidas Digital* (<https://7partidas.hypotheses.org/>). Las ediciones completas disponibles son de la Real Academia de Historia (1807) y la más reciente editada por Sánchez-Arcilla (2004). Todas las citas de este trabajo se corresponden a la edición de 1807.

²¹⁷ Sobre las *Partidas*, v. Craddock (1974, pp. 363-390) y Pérez Prendes (1984, pp. 67-84). Iglesia (1982) sugirió que su redacción podría haberse iniciado durante el reinado de Fernando III.

²¹⁸ «Por quales razones este libro es departido en siete partes» (*Partidas*, Prólogo). V. Gimeno Casalduero, 1988, pp. 203-218). Menéndez Pelayo señaló, pero sin concretar, la influencia árabe en el código: «Si el elemento árabe en la Crónica general debe reducirse a límites exigüos, en cambio es muy considerable en la *Grande et General Estoria*, y aun en la parte doctrinal de las *Partidas*, e impera casi solo en el *Libro de los Juegos*, en los tres *Lapidarios*, en los *Libros del saber de Astronomía* y en otros muchos, así de recreación como de ciencia» (1942, p. 211). El número siete era considerado perfecto porque el relato bíblico de la creación se desarrolla en siete días (seis para crear el mundo y uno para descansar) y porque es la suma de tres, el número de la Trinidad, y de cuatro, que simboliza lo terrestre. Está presente de manera

fueron Raimundo de Peñafort, la *Política* y *Ética* aristotélicas, los *Bocados de Oro* y la *Disciplina clericalis* (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 389)²¹⁹.

Esta asimilación se percibe especialmente en la *Primera partida*, «un código de regulaciones eclesiásticas, creado sobre todo para poner límites al derecho comunal» (Gómez Redondo, 1998, p. 528), que pone de manifiesto la subordinación del poder temporal al eclesiástico. Informa del espíritu preceptivo y organizador alfonsí la inclusión en el título V (leyes LXVI-LXX) de un tratado de predicación²²⁰, en que recalcará la necesidad de que los predicadores y religiosos utilicen una retórica, elocuencia y dramatismo propios, alejados de la de los juglares, para captar la atención de los fieles. La subordinación del poder temporal al eclesiástico se repetirá en la *Segunda partida* a través de la imagen de las dos espadas, en que «el rey empuña la del poder temporal, pero solo puede servirse de ella con el apoyo de los oficiales concedores del derecho y, sobre todo, de una caballería aristocrática, que ve recuperados, de este modo, sus privilegios y fueros» (Gómez Redondo, 1998, p. 556).

La *Segunda partida*²²¹, de trasfondo neoaristotélico averroísta, pone en evidencia que se trata de un nuevo proyecto legislativo, surgido de la necesidad conciliadora del rey con la nobleza para intentar alzarse con la corona imperial. Por ello, a pesar de que en apariencia defiende un modelo regalista, a lo largo de sus 30 ó 31 títulos²²² expone realmente una organización social en que el rey, aun siendo el centro de la corte, depende de la nobleza. El orden social reposa en este estamento, cuyas funciones esenciales son el acompañamiento del rey, la impartición de la justicia y la defensa del reino, en que tiene un papel preponderante la protección de la frontera y la lucha contra los musulmanes. Con todo, el código intenta asimilarla, mediante la creación de una cortesía nobiliaria, sustentada en la palabra. En este nuevo ideario alfonsí, la nobleza no solo ha de ser guerrera, sino también cortesana —*palaciana* en palabras de Gómez Redondo (1998, p. 557). JM remarcará el carácter militar del estamento, pero no el cortesano, consciente de que la cortesía implicaba un sometimiento al poder real. La *Segunda partida* también

recurrente en los artículos de fe y relatos cristianos: siete virtudes, siete pecados, siete sacramentos, etc. Además del valor teológico del número, no se puede obviar el valor hagiográfico, pues el nombre del monarca constaba de siete letras (Gómez Redondo, 1998, p. 515).

²¹⁹ Se trataba de la versión medieval del derecho civil romano y del derecho canónico.

²²⁰ Contiene reflexiones sobre la palabra que pudieron enlazar con las preocupaciones lingüísticas molinistas.

²²¹ La *Segunda partida* es especialmente relevante para el estudio del *molinismo* y del pensamiento de JM; se encuentra a medio camino del espejo de reyes y el código jurídico (regula el derecho familiar, patrimonial y social de la nobleza y del rey).

²²² En la edición de 1807 y en la de Gregorio López presenta treinta y un títulos; en la editada por A. Juárez y A. Rubio (1991) presenta treinta (Gómez Redondo, 1998, p. 538, 205).

incide en que los reyes han de saberse rodear de leales servidores, cuyas funciones dependerán del rango social.

La caballería (tít. XXI), pues, es la institución social ejemplar en que descansa el equilibrio social; por ello, sus miembros han de caracterizarse por la lealtad, cordura, fortaleza, juicio y medida, han de regirse por la vergüenza, como vector de su código ético y han de perseguir la fama imperecedera por sus hazañas. Es especialmente importante, por las implicaciones ideológicas y, sobre todo, por la trascendencia en el molinismo, el ideal de medida, que se concreta en el comer, beber y dormir. Para concretar y ensalzar la función de la caballería como garante de la paz del reino, los títulos siguientes desarrollan, inspirándose en Vegecio²²³ y en Frontino²²⁴, un arte de la guerra.

En esta concepción conciliadora, el rey [emperador en el texto] ya no es considerado como propietario del señorío del reino, sino como máxima autoridad, que persigue el «pro comunal» de su pueblo.

El saber plasmado en la ley no proviene como en el *Espéculo* del rey, sino del principio de autoridad irrefutable que sientan los santos y sabios a través del acervo de los tratados sapienciales. El monarca no es una autoridad indiscutible, y por ello ha de valerse de consejeros; de esta manera el valor del consejo sirve para «corregir algunas de las extremas posiciones del regalismo anterior» (Gómez Redondo, 1998, p. 544).

Tras la base ideológica que suponen la *Primera partida* y *Segunda partida*, a partir de la *Tercera partida* se legislará sobre el derecho procesal, sobre el matrimonial (*Cuarta partida*), sobre el mercantil (*Quinta partida*), el testamental (*Sexta partida*) y el penal (*Séptima partida*). La *Tercera partida* se encarga de codificar la administración de la justicia desde un punto de vista teocéntrico y trifásico, en que se protegen los privilegios nobiliarios. La *Cuarta partida*, núcleo del código, se centra en las relaciones humanas desde su punto de vista linajístico, y por ello la trascendencia del matrimonio²²⁵, como base de estas relaciones que sustentan el modelo social caballeresco que propone Alfonso X en este código, ya que se protegen los privilegios nobiliarios. La *Quinta Partida* se

²²³ Se desconocen los detalles de su biografía y únicamente se sabe que su obra se sitúa en el siglo IV d. C. Su libro *Epitoma rei militaris* tuvo gran influencia en Castilla desde el reinado de Alfonso X como se percibe en las *Partidas*. Gonzalo Pérez y Gonzalo Palomeque (o Gonzalo Díez Palomeque) poseyeron un ejemplar de la obra (Crosas, 2010, p. 103). El noble lo cita: «si uso quisieredes saber todo esto que me preguntastes de la cauallería conplida mente, leed un libro que fizo vn sabio que dizen Vejeçio et y lo fallaredes todo» (*LCE*, XIX, p. 46). La obra fue editada por Paniagua (2006).

²²⁴ Sexto Julio Frontino (ca. 30-104) escribió el tratado militar *Strategemata* o *Strategematon*; no fue traducido hasta el siglo XIV al castellano, pero a su conocimiento pudo contribuir su influjo en el *Policraticus*, debido se copiaba junto con Vegecio, y la cita y síntesis de su ideario en el *Speculum*. La obra pudo haber influido en el *Poema de mio cid* e inspirado el ejemplo IX° de *CL* (Crosas, 2010, pp. 104-105). V. la edición Gómez Moreno (2005).

²²⁵ V. Gimeno Casalduero (1988).

centra en el aspecto comercial de las relaciones personales, con una visión negativa de los mercaderes. La *Sexta partida* regula el derecho testamental y la *Séptima partida*, el penal, reforzando de nuevo el modelo social nobiliario.

Las *Partidas* evidencian la evolución, forzado por las circunstancias, del modelo político de Alfonso. Intentan congraciarse con la nobleza y se respetan sus fueros y privilegios. Si en el *Fuero real* y en el *Espéculo* la ley emanaba del rey, en las *Partidas* la ley se antepone al rey, de manera que la razón del rey proviene de la ley.

Una mención aparte merece el inconcluso *Setenario*²²⁶, que ha se ha conservado en dos manuscritos principales: *T*, un código del siglo XIV que se conserva en la Biblioteca capitular de Toledo y *E*, un código del siglo XIV, que se conserva en la biblioteca del Escorial (II-P-20). Aunque presenta rasgos jurídicos, y se relaciona estrechamente con la *Primera partida*, de la que puede considerarse un antecedente o una refundición, no es propiamente un código jurídico. Tradicionalmente se ha considerado que su redacción se inició durante el reinado de Fernando III y que se finalizó en el de Alfonso X. Sin embargo, Craddock (1986b) y Martín (1993-1994) propusieron que la obra habría sido refundida en los últimos años del reinado alfonsí. También es de la misma opinión Fernández-Ordóñez (2004, p. 389), que la considera una nueva formulación inconclusa de las *Partidas* realizada durante los años finales de su reinado. De esta manera, Fernando III habría ideado el propósito y plan general del «primer» *Setenario*, y Alfonso lo habría empezado a llevar a cabo. Al llegar al poder o en sus últimos años, sin embargo, condicionado por las circunstancias políticas, y en especial por el rechazo nobiliario de su intento de homogeneización jurídica, lo habría empezado a reformular. En ambas ocasiones, no obstante, el texto no fue acabado. El *Setenario* ideado por Fernando III era un tratado con espíritu enciclopédico de doctrina religiosa surgido del espíritu del Concilio de Letrán para acercar la doctrina al pueblo a través del uso de las lenguas vernáculas tras el peligro que supusieron en el siglo XII herejías como la cátara; en el caso de la Península, además, se sumaba la forzada convivencia entre las tres religiones. Este carácter religioso se conserva en al reformulación alfonsí:

Representa una especie de *idearium* literario, político y religioso en el que hallamos, en los umbrales mismos del reinado alfonsí, el programa cultural que tratará de llevar a cabo a lo largo de los treinta y dos años en el trono [...] Su filosofía política, su interés por el derecho, las ciencias, la astrología y la literatura, la interpretación alegórica de los mitos paganos y de los misterios cristianos; todo tiene cabida en esta obra que, además de ser un manual de educación para príncipes, contiene también un catecismo para todos los súbditos del reino (Martínez, 2003, p. 61).

²²⁶ V. la edición de Vanderford (1945). En 1984 se reimprimió con una introducción de Lapesa.

La versión alfonsí de la obra contiene un elogio a Fernando III entre las leyes I-XI, en que Alfonso, con un importante componente propagandístico y linajístico, que no debió pasar inadvertido a Sancho IV y a JM, expone las virtudes de su padre, vinculándose a él, para dar fe de sus derechos, que la nobleza intentaba constreñir. El componente religioso del libro, además, es fundamental. Alfonso se declara así heredero de la misión paterna, que había de proseguir. En el fondo subyace la necesidad de crear una identidad cultural tras la unión de las dos coronas y la expansión territorial. Esta identidad usará como vehículo el castellano. También la necesidad política y religiosa de igualarse a un rey modélico —había reunificado la corona de Castilla y León y había tenido destacados éxitos militares—. La obra, pues, constata la necesidad de afianzar al reino y a él mismo.

La última ley cuya redacción se inició, pero quedó inconclusa, fue la XIª. Parte de una exposición del saber planteada en siete razones de las cuales solo desarrolló cuatro: el entendimiento, la natura, la sabiduría y la razón. En su planteamiento defiende que el hombre es un animal racional, capaz de sobreponerse a sus instintos en el cual la razón regula el entendimiento. Esta exposición de la sabiduría le sirve para plantear su sistema pedagógico, en que al *trívium* se sobrepone el *quadrivium*, al cual se añade dos nuevas materias —por influencia universitaria—: la medicina y la metafísica.

(2) Las obras historiográficas

Los historiadores del reinado de Fernando III consideraban la historia como un género destinado a lectores cultos que fuesen capaces de entender el latín (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 389).

La historiografía alfonsí supone el inicio de una concepción secularista, que pasa de la crónica en latín —la sucinta y esquemática relación de sucesos— a la historia como reconstrucción que implica «un estudio profundo de motivaciones, hechos y conductas que determinan un relato jugoso y capaz de captar la atención» (Márquez Villanueva, 2004, p. 142) y de desear cautivar al receptor. La historia con Alfonso X pasa a ser obra de los hombres y abandona la concepción providencialista agustina; de esta manera son las acciones humanas las que determinan la vida pública y no las virtudes y pecados. Incluye además aspectos humanos y legendarios que acercan la historia al receptor; muchas de estas anécdotas son el resultado de la consulta de fuentes árabes y hebraicas, pero también literarias, como los cantares de gesta: «trató de incorporar la historia poética a la erudita sin sacrificar lo que creía ser verdad histórica» (Catalán, 1992b, p. 144).

En suma: «El modelo alfonsí encarna el concepto puro de una historia por excelencia «narrativa» que se rige, no ya por un simple tratamiento literario, sino por obvio criterios de orden proficcional, y dan entrada por ello a manipulaciones y toques encaminados a hacerlo visible como obra de provechoso entretenimiento» (Márquez Villanueva, 2004, p. 152). Como parte de su proyecto cultural, su eje es el empoderamiento del poder real y, especialmente en *EE*, la primacía castellana en la política peninsular.

En cuanto a la concreción de su concepción historiográfica, ordenó la redacción de *EE*²²⁷, partiendo de la asimilación de España con la Hispania romana y dejando de lado las diferencias religiosas, y de *GE*, una historia universal de la humanidad. Ambas obras se redactaron usando fuentes latinas, bíblicas, árabes y romances; por ello se realizaron las primeras traducciones medievales de historiadores latinos: Lucano, Ovidio, Plinio el Viejo, Orosio, Isidoro y Pablo Diácono. Además de estas fuentes clásicas, la historiografía alfonsí incorporó informaciones y elementos de la historiografía hispánica anterior, material de los *romans* franceses y prosificaciones de los cantares de gesta.

(3) Las obras científicas

Como la culminación de la tendencia cultural occidental, inexplicable sin el legado y la aportación de Oriente, que deslindó el conocimiento empírico del teológico. Alfonso X abordó el estudio de las ciencias naturales desde una perspectiva laica exenta de valoraciones teológicas y simbólicas cristianas (Márquez Villanueva, 2004, p. 203). Su interés por las ciencias naturales fue el resultado de la influencia de «las tendencias más racionalistas de la filosofía árabe» (Márquez Villanueva, 2004, p. 203), pero también de la Escuela de Chartres: «el hombre, que es naturaleza, que puede comprender la naturaleza por la razón, puede también transformarla mediante la actividad» (Le Goff, 1996, p. 65). La naturaleza no fue algo teórico, «sino la presencia envolvente de un universo de seres y cosas concretas, por primera vez merecedor del homenaje estudioso» (Márquez Villanueva, 2004, pp. 200-201).

Las traducciones atendieron y suscitaron el interés por campos científicos diversos, aunque Alfonso X mostró especial inclinación por la astrología y la magia astral

²²⁷ Siguiendo la edición de Menéndez Pidal (1906), en ocasiones es denominada *Crónica general* o *Primera crónica general*, aunque en propiedad es una versión de *EE* que contiene materiales postalfonsíes algunos pertenecientes a la *Crónica particular de san Fernando* (hacia 1350). V. los estudios de Catalán (1962, los estudios de 1992 y 1997) y Fernández-Ordóñez (1993-1994, 2000 y 2004).

o talismánica. La astrología judiciaria englobaba la astronomía, ya que para las predicciones «era necesario no solo saber interpretar la disposición de las estrellas en el cielo sino también haber hecho previamente los cálculos correctos a través de los instrumentos astronómicos adecuados» (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 390). La magia astral perseguía la elaboración de talismanes para modificar acontecimientos futuros. Por otro lado, no escapó del interés que suscitaba la filosofía natural, en especial la medicina, como evidencian las referencias a las propiedades médicas de las piedras en el *Lapidario* y los títulos de las *Partidas* dedicados a cuestiones médicas y a regular la profesión y la fundación en 1254 de la Escuela de Medicina de Sevilla. Combinó el interés y cruce de caminos entre medicina y astrología al ocuparse en el *Libro del saber de astronomía* de la influencia de los astros en la curación de las enfermedades.

Como sus contemporáneos, Alfonso X sentía fascinación por la «astrología-astronomía-magia no diabólica» (Márquez Villanueva, 2004, p. 195)²²⁸; creía en la influencia de las estrellas en la vida y destino humanos y fue «el más importante astrónomo de la Edad Media cristiana» (Bossong, 1982, p. 1). Su interés y aportaciones se plasmaron en las *Tablas alfonsíes*, confeccionadas siguiendo los principios astronómicos ptolemaicos y que fueron consultadas por Copérnico²²⁹:

La astrología es una presencia constante en la obra alfonsí, pues hasta las *Siete Partidas* son consideradas como un firmamento. La influencia de los cuerpos celestes era entonces una idea de sólidas credenciales científicas, y el rey Sabio la compartía con los grandes intelectos de la época (san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino), quienes discordaban sólo acerca del mayor o menor grado de su capacidad determinante. Los ataques contemporáneos contra la astrología no tachaban su falsedad, sino su carácter de conocimiento impío (Márquez Villanueva, 2004, p. 97).

La fascinación de la época con el saber astrológico y sus aplicaciones a todo lo imaginable era la misma del hombre moderno en su fe con la tecnología y su capacidad para adueñarlo del mundo material (Márquez Villanueva, 2004, p. 198);

era admirada como una abstrusa ciencia para iniciados, que en cuanto ajena al pensamiento cristiano no dejaba de infundir en el pueblo una vaga aprensión. Es lo que también motivaba que el astrólogo o *estrellero* capaz de leer en el firmamento pasara a ser el máximo exponente del saber humano, y de ahí que toda persona experta en ciencias de la naturaleza quedara, quisiera o no, rebautizada de tal (Márquez Villanueva, 2004, pp. 204-205).

La astrología judiciaria «confiaba a los cuerpos celestes el destino de los individuos en el mundo sublunar» (Márquez Villanueva, 2004, p. 203) y era considerada como un saber beneficioso individual y socialmente. En una primera etapa mandó traducir

²²⁸ V. Menéndez Pidal (1955).

²²⁹ La mayor aportación astronómica alfonsí fue el descubrimiento de la órbita no circular de Mercurio, que luego reformularía Kepler.

las obras referentes de la materia. Durante estos primeros años vieron la luz el *Libro de la açofeha* (1255), el *Libro de la ochava esfera* (1256), el *Libro de la esfera redonda o dell alcora* (1259) y las monografías el *Libro complido de los juizios de las estrellas* (1254), el *Libro de las cruces* (1259) y el *Quadripartitum*, en una fecha desconocida. Seguramente en esta misma época mandó traducir los *Cánones y Tablas* de Albateni y las *Tablas* de Azarquiel. Finalmente, tras diez años de experimentación y simulación directa, elaboró las *Tablas alfonsíes* y ordenó la elaboración de los *Libros del saber de astrología* (1276-1277), en que se recogen versiones mejoradas de algunas de las obras anteriores, la redacción de doce tratados, en que explica cómo construir y usar instrumentos astronómicos, sin inspiración directa en obras árabes, y la copia de los *Cánones* y las *Tablas de al-Batani* y *Azarquiel*.

Para Alfonso X, influenciado por el aristotelismo averroísta, el conocimiento era la meta de la vida humana y el perfeccionamiento intelectual era paralelo al moral, por lo que el mago era «un nexo de excepción entre Dios y el mundo» (Márquez Villanueva, 2004, p. 206). Las revisiones de las obras científicas alfonsíes confirman su ansia de conocimiento y perfeccionamiento constante (Fernández-Ordóñez, 2004). Dios conocía los secretos y propiedades de todos los seres y objetos y estos se presentaban como inescrutables para la gran mayoría de los mortales, pero los magos eran capaces de desentrañarlos porque habían sido premiados con este don. La magia ponía de relieve la «profunda conexión de orden inefable y misterioso entre el hombre y la naturaleza. La magia partía de admitir el hecho de los insondables modos de acción de ésta y sus indecisas fronteras» (Márquez Villanueva, 2004, p. 206). Por ello, la magia, la más popular de las *ciencias*, y la adivinación mágica era lícitas mientras no se invocase al diablo (Márquez Villanueva, 2004, p. 203), pero rechazaba la nigromancia²³⁰ o la que buscaba perjudicar al próximo²³¹. Un ejemplo de la consideración científica de la magia se halla en el *Lapidario*, en que «mezcla la observación de sus [de las piedras y minerales] propiedades físicas y terapéuticas con otras que hoy se pondrían bajo una etiqueta de magia, pero que para el saber de entonces eran igual de reales» (Márquez Villanueva, 2004, p. 206). También consideraba una ciencia la magia adivinatoria. En cuanto a la

²³⁰ Como se recoge en la *Séptima partida*, Alfonso X consideró una ciencia la magia adivinatoria; rechazó la nigromancia por ser una magia diabólica o que perseguía beneficiar ilícitamente al nigromante o perjudicar al prójimo. Las *cantigas* III^a, LXVII^a y CXXV^a dan cuenta de malos clérigos que utilizan la nigromancia para conseguir sus objetivos (Escobar, 1992; Corti, 2006-2007, pp. 293-305).

²³¹ La *Séptima partida* contempla la adivinanza. Las *Cantigas de santa María* (III y LXVII) dan cuenta de malos clérigos que utilizan la nigromancia para conseguir sus objetivos. La cantiga CXXXV explica un acto de nigromancia (Corti, 2006-2007, pp. 293-305).

magia astral, pretendía elaborar talismanes para modificar el futuro. El *Lapidario* y el *Picatrix* se inspiran en fuentes árabes. El *Liber razielis*, en la magia cabalística hebrea. También parece haber reelaborado estos textos en la década de los setenta.

(4) Las obras lúdicas y literarias

La traducción del *Calila e Dimna*, la composición de cantigas, fundamentalmente religiosas, en galaicoportugués, frente al extendido uso del provenzal como lengua poética²³², el *Libro del acedrex, dados y tablas* son las únicas obras conservadas no dedicadas a un tema histórico, jurídico, astronómico o astrológico. Aunque aparentemente su temática se aleje del proyecto cultural, están íntimamente imbricadas en su objetivo de crear un nuevo orden político y social.

Alfonso X ejerció un importante papel en la formación de los géneros narrativos breves gracias a la promoción, entre 1251 y 1261²³³, de la cuidada traducción del *Calila e Dimna*²³⁴. Fue la primera colección de cuentos orientales traducida al castellano e informa del interés del monarca por este ámbito cultural y de nuevo muestra el componente utilitario de su proyecto cultural porque la traducción se realiza durante la década en que trata de imponer un nuevo orden cortesano y social. El libro también resulta interesante ya que en él confluyen las corrientes popular y culta literarias.

La historia del texto árabe se remonta al *Panchatantra* sánscrito, cuyo pragmático objetivo era enseñar a través de fábulas la facultad de ser flexible actuando según las circunstancias tras haber reconocido las verdaderas intenciones del prójimo. La obra sirvió de fuente para el texto inicial del siglo IV d. C., formado por la introducción y los cinco primeros libros (*tantra*) «destinados a transmitir unas reglas de conducta a reyes y príncipes por medio de fábulas animales» (Cacho y Lacarra, 1985, pp. 10-11). Posteriormente se tradujo al pehlevi en el siglo VI (hacia el 570 d. C.), al siríaco más tarde y por último fue vertida al árabe en el siglo VIII por el persa Ibn al-Muqaffa. En las sucesivas traducciones del texto original sánscrito, los cuentos habían ido evolucionando y perdiendo su esencia hindú. La versión de Ibn al-Muqaffa fue la que se difundió por el

²³² En su elección del galaicoportugués convergieron la vinculación personal con este idioma y el intento político de hegemonía peninsular castellana.

²³³ Por el momento, no se ha podido fechar con exactitud la traducción. En ella se menciona como promotor al infante Alfonso y se data en 1261, cuando ya hacía una década que era monarca. Puede que esté equivocado el título o que la traducción al latín, que se menciona y de la que no existe constancia en la actualidad, se iniciase en 1251, y se vertiese al romance posteriormente (Gómez Redondo, 1998, p. 184).

²³⁴ Fernández-Ordóñez (2004, pp. 396-398) ofrece una lista de las principales obras alfonsíes. Sintetizo la información de la introducción de Cacho y Lacarra (1985, pp. 9-73) a la obra.

mundo árabe y occidental. Ramón Llull, por ejemplo, conoció la obra, aunque se desconoce si mediante una versión escrita diferente o a través de narraciones orales. Contenía una introducción con las claves interpretativas, que incidía en el valor de la obra para asentar un modelo de corte, definir la figura del rey e incidir en el valor del consejo y en la importancia del saber. Alfonso X hizo suyos estos valores: «la traducción responde, pues, al deseo cristiano de asimilación de la cultura islámica, ya que la traducción del *Calila e Dimna* habría tenido lugar en fechas paralelas a las del *Libro de los engaños*, 1253, encargada por el infante Fadrique, y de otros libros de la literatura sapiencial» (Cacho y Lacarra, 1985, p. 19). Esos otros libros de la literatura sapiencial serían: *Poridad de poridades*, *Libro de los buenos proverbios*, *Bonium*, *Bocados de oro* y *Flores de filosofía*. El interés por la literatura oriental fue más allá del género sapiencial y en esa misma época se adaptaron y cristianizaron otras obras orientales; posiblemente el exponente más acusado de reinterpetación ideológica sea el *Barlaam y Josafat*.

Se conservan dos códices completos en la versión alfonsí —procedentes de la traducción de textos árabes y no de traducciones intermedias latinas — en la Biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial. El primero, *A*, tiene 94 páginas, contiene dibujos y se considera que fue escrito durante el siglo XIV o a principios del siglo XV. El segundo, *B*, es bastante más extenso, pues contiene 233 páginas y se considera una versión corregida de *A*. Los estudiosos coinciden en considerar que ambos códices remiten a un mismo arquetipo castellano, es decir, son la traducción, más o menos resumida, de una misma versión de la obra. Por último, existe un códice facticio, *P*, que consta de 148 páginas y que se ha datado en el siglo XV; en él se encadenan fragmentos de distintas obras sapienciales, y los últimos folios (137-148) presentan una versión fragmentaria, que parece corresponder con una versión primitiva de la obra.

En cuanto a la estructura, el libro se abre con una introducción de Ibn al-Muqaffa' y con dos capítulos que narran la pseudoautobiografía de Berzebuey. Los capítulos III-XVIII exponen un compendio de sabiduría práctica y un modelo de conducta a través de los diversos cuentos y sentencias insertados como muñecas rusas y enmarcados dentro del falso diálogo entre un rey y un filósofo, que narrativamente sirve para dar paso a los monólogos de este último²³⁵: «desconocemos rasgos de su personalidad que permitan

²³⁵ Se aprecia así la evolución en la técnica narrativa que supone *CL*. JM utiliza ejemplos de la tradición, pero los enlaza valiéndose del diálogo entre Patronio y Lucanor, en que los personajes están bosquejados, ya que poseen un nombre, Lucanor se va caracterizando a sí mismo a lo largo de los ejemplos y el personaje de Patronio evoluciona en cuanto a su posición respecto al conocimiento.

individualizarlos, serán “un rey” y “un filósofo”» (Cacho y Lacarra, 1985, p. 18). Por ello: «En la península, el *Llibre de les bèsties*, el *Conde Lucanor*, el *Libro de los estados*, el *Libro del cavallero Zifar*, etc., suponen la asimilación de unos procedimientos estructurales en cuya difusión el *Calila* constituye un eslabón importante» (Cacho y Lacarra, 1985, p. 31). El diálogo es el motor de la acción de la obra cuyo avance se produce a través de las palabras de los personajes.

Ya en el prólogo de el-Muqaffa’, en que se expone el método y finalidad de la obra, se evidencia la interrelación entre la teoría y la práctica. La sabiduría, concebida como un conjunto de conocimientos estáticos (Cacho y Lacarra, 1985, p. 24) implica la asimilación y puesta en práctica para un fin honesto de lo aprendido. El conocimiento permite alcanzar al sabio la vida de la fama —a diferencia de *CL*, en que se obtiene mediante las buenas obras—. Asumiendo la imposibilidad de cambiar la naturaleza humana, lo que explica que los ejemplos no logren modificar las acciones de los personajes de la narración-marco, el ideal de comportamiento es el conocimiento de las verdaderas intenciones del prójimo, la afrenta mediante el ingenio y la prudencia y mesura como reguladores de la conducta. Alfonso X no tuvo dificultades en asimilar una ética universal que ensalzaba el saber y resultaba tan conformista. La obra gozó de cierta popularidad, seguramente porque su propuesta ética se avenía con los condicionantes de la vida cortesana, tal como evidencia la introducción de Ibn al-Muqaffa’:

Los filósofos entendidos de qualquier ley et de qualquier lengua sienpre punnaron et se trabajaron de buscar el saber, et de representar et hordenar la filosofía, et eran tenudos de fazer esto. Et acordaron et disputaron sobre ello unos con otros, et amávanlo más que todas las otras cosas de que los omes se trabajan. Et plazíales más de aquello que de ninguna juglaría nin de otro placer, ca teníen que non er ninguna cosa de las que ellos se trabajavan de mejor premio nin de mejor galardón que aquello de que las sus ánimas trabajavan et enseñavan. Et posieron enxemplos et semejanças en la arte que alcançaron et llegaron por alongamiento de nuestras vidas et por largos pensamientos et por largo estudio; et demandaron cosas para sacar de aquí lo que quisieron con palabras apuestas et con razones sanas et firmes; et posieron et compararon los más destos enxemplos a las bestias salvajes et a las aves (p. 89).

En la obra también aparecen temas como la misoginia, la amistad y la relevancia del privado que abordaría posteriormente JM. En cuanto a la misoginia, el mensaje del libro es ambiguo: parte de la naturaleza maligna de la mujer, pero presenta comportamientos ejemplares femeninos. Considera que las mujeres son incapaces de dar buenos consejos, pero las madres de reyes son presentadas como consejeras ideales.

Los ejemplos XIX° y XXII° de JM se inspiran respectivamente en los capítulos VI° y III° de *Calila e Dimna*, aunque algunos detalles del ejemplo XIX° parecen remitir

directamente al *Pachatantra*, ya que no aparecen en las traducciones medievales. En todo caso, el autor se distancia por su *abbreviatio* discursiva, sus pinceladas costumbristas y su mayor uso del estilo indirecto.

Los apólogos manuelinos también comparten con la obra la progresión en los razonamientos, la tendencia a la repetición de algunas ideas, el uso reiterado de comparaciones y de sentencias generales, atribuidas a personas indeterminadas citadas a modo de autoridad, a las que se pretende dar validez absoluta.

Las *Cantigas de santa María* son una obra colectiva²³⁶ compuesta por no más de seis autores y en que la gran mayoría de cantigas son de un mismo autor, tal vez Arias Nunes (Mettmann, 1987). El crítico opina que es «lícito admitir la paternidad literaria [...] del rey para las cantigas donde nos habla en primera persona de sus vivencias y deseos» y también algunas en tercera persona» (1986, I, p. 18). Por tanto, la «aportación literaria efectiva de Alfonso se redujo a la composición de ocho a diez cantigas» (Mettmann, 1986, I, p. 20). En cuanto a las cantigas profanas, se conservan tres canciones de amor y treinta y cinco cantigas en el *Cancionero de burlas* (Montoya, 1988, p. 51).

Resultan originales por su tono personal e intimista, en que son frecuentes y cada vez más numerosas las referencias autobiográficas o familiares. Al componerlas, Alfonso X sigue la estela de su padre. En la corte ferrandina vivían numerosos juglares y trovadores²³⁷. Al mismo tiempo, Fernando y Alfonso eran muy devotos de la Virgen. De la fusión de su devoción mariana, del gusto por la poesía trovaresca y de la tradición mariana de la época surgió este compendio, formado por 420 cantigas de tema mariano, 356 de las cuales son narrativas. Las 64 no narrativas, de gran riqueza métrica, pues presentan 53 combinaciones, se dividen en una cantiga introductoria, dos de prólogo y 62 referidas a festividades marianas o cristológicas. La conexión de las *Cantigas de Santa María* con los *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci (1177-1236) ha sido probada, a pesar de que la obra alfonsí presenta una estructura numérica simbólica en

²³⁶ En cuanto a la autoría de las cantigas, aunque el rey no escribiese directamente todas las cantigas, se habría ocupado de seleccionar los materiales marianos y las habría revisado (Roitman, 2007, p. 35). Sobre las cantigas, para una introducción general, v. Montoya (1988) y la edición íntegra de Mettmann (1986-1989). Partiendo del controvertido fragmento de *GE* («el rey faze un libro, non por que él escriua con sus manos, mas por que compone las razones dél e las enmienda et yegua e enderesça e muestra la manera de como se deuen fazer e dessi escribe las qui él manda», I, l. XVI, cap. XIV, p. 477), persiste una concepción anacrónica a la hora de valorar su papel de autor: «El rey Sabio no se ha visto aún reconocido en su personalidad de gran creador, dueño de una visión propia de la poesía y de una trayectoria biográfica en la literatura» (Márquez Villanueva, 2004, p. 113).

²³⁷ JM también gustó de los juglares y se rodeó de juglares viajeros y de juglares como Arias Páez, Lorens o Nicolau Johanni, que vivían en su corte (Hernández, 1985, p. 381)

base a los números cinco y diez y contiene más milagros, 356, frente a los 59 de Gautier, aunque en su caso son más largos. En cambio, no se ha podido establecer una relación directa con *Los milagros de nuestra señora* de Gonzalo de Berceo (1240-1250), ya que los milagros recogidos o bien son de tradición europea, o bien se trata de leyendas vinculadas con santuarios o bien son acontecimientos milagrosos de seres cercanos al monarca (Mettmann, I, 1986, p. 25). En este sentido, no se ha podido precisar la fuente exacta de la mayoría de milagros, aunque se ha constatado que los de origen europeo habían sido recogidos en el *Speculum historiale* de Vicente Beauvais²³⁸. También Juan Gil de Zamora pudo proveer materiales (Mettmann, I, 1986, p. 11)²³⁹. En definitiva: «La gran mayoría de los temas de las *cantigas* se deja reducir a unas pocas situaciones básicas como lo son el socorro en la enfermedad y en los peligros, punición de delincuentes, premio de la virtud y al culto de las vírgenes» (Mettmann, I, 1986, p. 13). Es importante señalar, por sus conexiones —probablemente coyunturales— con la estructura de *CL*, que el 90% de las *Cantigas de santa María* siguen la estructura del *virelai*, un estribillo inicial repetido tras cada estrofa que presenta la idea principal; este estribillo frecuentemente es un proverbio. También se sigue una estructura «marco». Las cantigas alfonsíes no influyeron en la literatura posterior (Mettmann, I, 1986, p. 16).

Alfonso X reguló la caza, en sus modalidades de montería, valiéndose de perros, y cetrería, utilizando aves, en la *Segunda partida* (V, XIX) porque, siguiendo obras como el *Policraticus*²⁴⁰, consideraba esta actividad como un complemento de la vida

²³⁸ El *Speculum* recoge y muestra el fervor mariano de la época (Palmier-Foucart, 2004, p. 86).

²³⁹ En las *Cantigas de santa María* se manifiesta la concepción mariana franciscana: «aparece en él una nueva espiritualidad difundida principalmente por los franciscanos y se sospecha que fue Fr. Gil, franciscano, discípulo de San Buenaventura en París, el que la introdujo en la corte y el *scriptorium* alfonsí» (Martínez, 2003, p. 240). Fue justamente san Buenaventura, quien «llevó hasta las últimas consecuencias la función de María en todo el proceso de redención humana, llegando a afirmar que la Virgen se transformó en una criatura humana casi igual a Cristo» (Martínez, 2003, p. 249). A partir de la asimilación de esta concepción, posiblemente fruto del contacto de Juan Gil de Zamora con los espirituales italianos durante su formación en París (Martínez, 2003, p. 253), en las cantigas se humaniza a Cristo, y María se convierte en su mediadora entre los hombres: «La predicación y la mística franciscana se centran especialmente en los sufrimientos, la muerte redentora de Cristo y la co-pasión de su madre. Se difunde así una nueva sensibilidad hacia los aspectos más humanos de Cristo, como era la infancia, el sufrimiento y la muerte y la participación de la Virgen en todas las fases de la vida del Hijo. Las *Cantigas* son una incomparable manifestación de esta espiritualidad. Cristo crucificado y la Virgen que le acompaña en su pasión, sufriendo junto a él, son, por así decir, imágenes familiares en la corte alfonsí, conviven con Alfonso y sus cortesanos [...] Todas estas *cantigas* rezuman la nueva espiritualidad hecha de afecto humano que se manifiesta en todos los protagonistas de la Redención» (Martínez, 2003, pp. 249-250).

²⁴⁰ Juan de Salisbury la aborda en el libro primero (capítulo IV); la considera en principio un vicio: «La caza es vana y sumamente trabajosa, y nunca compensa» (p. 113). «Pregunte el lector a sus progenitores y mayores y le dirán que nunca leyeron de ningún cazador que fuese santo» (p. 116). Pero finalmente concluye que «el arte de la caza puede ser útil y honesto, pero ello depende del lugar, tiempo, modo, persona y causa» (p. 118).

caballeresca (V, XIX). Para el monarca, la caza era una actividad que permitía a los nobles mantener sus destrezas físicas, evadirse de las preocupaciones de gobierno y contribuir a la fortaleza moral, pues «ayuda a menguar muchos los pensamientos e la saña» (*Segunda partida*, V, XX), que se consideraba el pecado caballeresco preliminar de la soberbia. Este sentido de la mesura y justicia alfonsí serán un antecedente del tópico molinista y ayudan a entender la relevancia de la mesura —junto con la vergüenza, también de origen alfonsí— en el código ético manuelino.

A pesar de que no se han conservado las obras genuinas alfonsíes de tema cinegético, las referencias de JM en *LC* a las obras del monarca sobre montería y cetrería permiten establecer un nexo de unión entre la obra alfonsí y la de su sobrino, al tiempo que dan cuenta de la afición e interés político y social por la caza de los Borgoña: «por ende mando fazer muchos libros buenos en que puso muy conplida mente toda la arte de la caça, tan bién del caçar, commo del benar, commo del pescar» (*LC*, prólogo, p. 520).

Únicamente ha llegado hasta nuestros días la obra traducida *Libro que es fecho de animalías que caçan* (o *Libro de Moamín*)²⁴¹, considerada la primera muestra en castellano del interés por la caza y que ejerció una importante influencia, directa o indirecta, en las obras de materia cinegética hasta el siglo XVI. Su traducción pudo ser patrocinada hacia el año 1250 por el entonces infante Alfonso. Se trata de una obra escrita por el halconero abasida Abdulla ben Omar el-Bayzar (Fradejas, 2001, p. 225) en el siglo IX y de la que no se ha conservado el texto original íntegro (Fradejas, 2015, formato web). Poco antes también había sido traducida por Federico II para documentarse para la redacción de su *De arte venandi cum avidus*. La traducción se ha conservado en dos manuscritos con diferencias en la distribución de los contenidos: uno está datado en el siglo XIII, el 270 de la BNE, y el otro es del primer tercio del siglo XIV, el ms. V.ii.19 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.

El libro está formado por un prólogo con una exposición teórica y cinco tratados de finalidad práctica. En el prólogo se incide en el valor de la caza como parte de la política; la caza es una actividad lúdica que permite conjugar el ocio con las obligaciones estamentales. A continuación se sitúan cinco tratados de extensión desigual, tres de los cuales están dedicados a la cetrería y dos a la montería; de esta división, puede inferirse que se concede más importancia a la cetrería. El primer tratado aborda la descripción y cuidado de las aves de cetrería; el segundo aborda las enfermedades internas; el tercero,

²⁴¹ V. Fradejas (2015, formato web). El crítico la editó en 1987.

las externas; el cuarto expone los animales que se pueden cazar en el monte y el quinto sus enfermedades y fracturas.

Alfonso X rompió con la austeridad ferrandina de la corte, y se pasó: «de la compuesta economía de San Fernando al lujo y el despilfarro oriental de su hijo» (Ballesteros, 1984, p. 489)²⁴², porque deseaba que fuese un trasunto de su poder y proyecto cultural; por esta razón, la música, la poesía, los juglares y pasatiempos como el ajedrez tuvieron un papel destacado:

Alegrías hi ha otras sin las que deximos en las leyes antes desta, que fueron falladas para tomar home conorte en los cuidados et en los pesares quando los hobiese; et estas son oír cantares et sonos de estrumentos, jugar axedrez o tablas, e otros juegos semejantes destos: eso mesmo dezimos de las hestorias et de los romances, et de los otros libros que hablan de aquellas cosas de que los homes reciben alegría et placer (*Segunda partida*, V, XXI).

Teniendo en cuenta, pues, que el ocio cortesano formaba parte del proyecto político alfonsí, se comprende que en 1283 concluyese el *Libro del acedrex, dados e tablas*. Para entonces, el conflicto sucesorio y el enfrentamiento con Sancho, que inicialmente parecía estar decantado del bando de su hijo, había dado un vuelco y el monarca aprovechó esta coyuntura para mostrar su imagen de la corte, de la sociedad y de sí mismo a través de esta obra. De esta manera, el libro acerca e instruye a los cortesanos sobre el ajedrez, considerándolo un sustituto de la guerra, al tiempo que les transmite la imagen de rex *magister*. El rey, además, tiene la habilidad de advertir de los peligros del juego, con lo que se guarecía de las censuras clericales.

En el prólogo, se distingue entre los juegos, de tipo físico, y que se realizan en el exterior, y los *trebejos*, que son actividades lúdicas que tienen lugar en el interior y se llevan a cabo sentados. A continuación, se explican los conceptos esenciales del juego y se describen sus elementos. Son significativos los valores simbólicos sociopolíticos de las piezas informande la vertiente política del libro, que se confirma al plantear los problemas ajedrecísticos; en ellos el ingenio y la astucia necesarios para ganar las partidas sirven para poner de manifiesto un orden moral, que se asienta en el seso y en el entendimiento.

A continuación, se presenta el *Libro de los dados*, pasatiempo que el monarca justifica porque se integra en el de las tablas, al que se referirá posteriormente. Con todo, el rey regulará las formas, material y reglas de los dados para evitar las trampas de los

²⁴² Ballesteros (1984, pp. 298-299) deja constancia del lujo de la corte al relatar el banquete que el monarca dio a la delegación encabezada por Brunetto Latini en Sevilla. Una vez más también muestra la preferencia del monarca por su su hermano pequeño, el padre de JM.

doce juegos que expone. Por último, el *Libro de las tablas* aborda de nuevo un pasatiempo en que el ocio cortesano sustituye la implícita dedicación bélica del estamento nobiliario.

(5) Trascendencia y valoración del proyecto cultural alfonsí

El proyecto cultural alfonsí abrió la ciencia occidental a nuevos ámbitos y perspectivas del saber y dio paso a una literatura que, siguiendo la amplia propuesta de Gustavino (1975)²⁴³, Márquez Villanueva denomina «mudéjar» y a la que pertenecería gran parte de la producción literaria hispánica de los siglos XIII y XIV: las *Cantigas*, el *Llibre de Amich e Amat*, las obras manuelinas, el *Libro del buen amor* y el *Poema de Yusuf*, que «ajusta la historia islámica del casto José a modelos del mester de clerecía» (Márquez Villanueva, 2004, p. 263)²⁴⁴.

No obstante, los truculentos años finales de su reinado y el problema sucesorio frenaron y modificaron el rumbo del proyecto. La victoria de Sancho, la condena del aristotelismo heterodoxo y la elección del castellano impidieron que el humanismo alfonsí se extendiese²⁴⁵. Es muy posible, sin embargo, que influyese en el humanismo italiano a través de la figura de Brunetto Latini, maestro de Dante (Carreras y Carreras, 1939, p. 12; Martínez, 2003, pp. 171-172).

Aunque el golpe de Estado y la guerra civil posterior explican por sí solos la deslegitimación y ruptura cultural con el proyecto alfonsí, existieron otros factores. La heterodoxa interpretación averroísta aristotélica estaba tan difundida en Castilla que hacia 1293 estalló, como consecuencia de la polémica europea, la disputa entre la teología y las ciencias naturales. Consciente de las implicaciones heréticas del aristotelismo heterodoxo y necesitado del apoyo de la iglesia, Sancho promovió la compilación el *Lucidario* para supeditar la ciencia a la teología y restringir el alcance conocimientos científicos a los estrictos límites de la ortodoxia cristiana. Al reformular el *Elucidarium* de Honorio de

²⁴³ Sobre la génesis del estudio, v. De Epalza (1998).

²⁴⁴ «On peut se demander si le mudéjar correspond à un climat spirituel, concret et déterminé. N'aurait-il pas une incidence tout aussi vaste et profonde dans la vie et la culture médiévale espagnole? La réponse ne peut être qu'affirmative». Guastavino (1975, p. 23). La literatura mudéjar sería toda aquella creada en Castilla gracias a la contribución multicultural proyecto alfonsí y que refleja las influencias entre las tres culturas, con claro predominio de la árabe. El concepto de literatura mudéjar se usa convencionalmente en un sentido mucho más restringido. V. López Estrada (1966, pp. 133-134).

²⁴⁵ Ferreiro destaca que el proyecto representado por la Escuela de Traductores de Toledo chocaba con el sentimiento religioso de la época y que siempre provocó susceptibilidades: «la fama adquirida por Toledo fuera de España no era que digamos muy ortodoxa. La mezcla de razas y religiones que vivieron y convivieron durante la Edad Media constituía una nota desfavorable para el pensamiento católico europeo de la época» (1983, p. 238).

Autun pudo eludir las formas argumentativas escolásticas, y con ello las controversias universitarias, y adaptar el contenido de la obra original a sus propósitos doctrinales y políticos (Aguadé y Cabañas, 1994, p. 47).

2. EL MOLINISMO

Durante su época como infante, Sancho no patrocinó obras literarias, pero sí poseyó una cancillería propia, que cobró más relieve durante la sublevación, ya que servía para registrar los pactos con nobles, ciudades y clero, lo que ha permitido conocer las donaciones y atribuciones concedidas (Ostozola, 1989)²⁴⁶.

Hacia 1278, siendo Sancho heredero y corregente, el franciscano Juan Gil compuso el espejo de príncipes *De preconiis Hispanie*. Aparentemente, el objetivo de la obra era adoctrinarlo y formarlo en el arte de gobernar, tomando como monarca ideal a Alejandro Magno. Sin embargo, la obra sirvió para exponer su ideario político²⁴⁷.

²⁴⁶ Para una introducción a la literatura y ambiente cultural del período, v. Alvar y Lucía Megías (1996) y Gómez Redondo (1998, pp. 853-1204).

²⁴⁷ Los espejos de príncipes surgieron de «la necesidad de defender la autonomía de la monarquía ante la teoría hierocrática, iniciada a finales del siglo XI por el papa Gregorio VII, según la cual los monarcas son súbditos del papa» (Piña, 2002, p. 60). En este género, «no hay libros que lleven en su título el calificativo de espejo dirigidos a la educación de los monarcas con una estructura homogénea. Lo que sí hay, y en un número abundante, son manuales, libros o guías que abordan de manera diversa la formación de los príncipes» (Vergara, 2009, pp. 307-308). El género se caracteriza por «dos ideas base y comunes que permitirán convertir parte de esa literatura en un género especular pedagógico: en primer lugar, se trata de obras que proyectan la inmersión del orden político en una perspectiva sobrenatural que convierte el oficio de reinar en un cargo o *misterium* inspirado por la Iglesia y orientado a implantar el orden divino en el mundo; la segunda idea es de orden pedagógico, el rey se nos presenta como un Cristo orante en miniatura, amigo valeroso, leal caballero y buen gobernante que, adornado de virtudes humanas, refleja y simboliza el modelo de perfección teniendo como fin colaborar con la iglesia en la salvación de todos y cada uno de sus súbditos. Ideas que convertirán al monarca en un espejo o causa ejemplar de la imagen divina en el mundo en el cual el súbdito debe mirarse y reflejarse. Y que estarán presentes en buena parte de la literatura principesca dando lugar a lo que la historiografía ha llamado espejo de príncipes» (Vergara, 2009, p. 309). Estas obras tenían una finalidad político-moral y recogían el código ético y consejos prácticos de gobierno para convertirse, especialmente a partir de *CRS*, en un buen rey cristiano. Presuponían una inclinación innata al mal de los hombres que hacía necesaria la existencia del monarca. Se denominaban *espejos* porque los monarcas debían *mirarse* en ellos para gobernar. Su concepción partía de que solo un rey buen cristiano y, por tanto, que se supiese gobernar a sí mismo conseguiría el bienestar material y moral del reino; este último sería posible porque el recto comportamiento moral del rey actuaría como modelo, espejo, del de sus súbditos. Los problemas del reino se podían solucionar, pues, si el rey se ajustaba al ideal ético porque el reino se conformaría a su imagen (Nogales, 2006, pp. 9-10; 19). «La tradición de los *specula principum* occidentales retrotrae al período carolingio, con la composición de *Via regia* de *Smaragdus* de San Mihiel (ca 810)» (Bizzarri, 1997, p. 98). Sin embargo, el primer testimonio relevante fue el *Policraticus* de Tomás Becket. Estas obras presentaban un modelo de monarca cuyo principio básico de actuación era el temor y amor a Dios. La ética real partía del cultivo de unas virtudes y del abandono y rechazo de sus antagónicos vicios. La virtud capital era la mesura (templanza), que iba acompañada de la humildad, verdad, valentía, laboriosidad, fortaleza, paciencia, misericordia, nobleza, cortesía, humildad, *debdo* linajístico, franqueza, castidad, mansedad y *sufrencia*. También debía destacar por la liberalidad, que premiaba y atraía a los buenos súbditos y apaciguaba a los enemigos. Al mismo tiempo, el rey tenía que evitar los vicios, en especial: la codicia (el deseo desmedido de acumular riquezas), el temor, la ira, la soberbia, la desmesura, la cobaría, la debilidad, el orgullo, la pereza, la mentira, la envidia, la avaricia (ser tacaño), la impulsividad

Aunque Gaibrois transmite una imagen meliorativa de Sancho IV, reconoce que su reinado estuvo presidido por dos hechos violentos que su obra cultural intentó difuminar: el golpe de Estado contra su padre y el magnicidio de Alfaro (1922, p. 24). La duración y circunstancias del reinado no permitieron desarrollar una política cultural tan ambiciosa como la de su padre, pero se rodeó, fue amigo y pertenecieron a la corte poetas como Gómez García, su primer privado, Pai Gómez Chariño o Esteban Pérez Florián de Portugal o de intelectuales como García Jofre de Loaysa²⁴⁸, el maestro Joan de Cremona o el ya mencionado Juan Gil de Zamora.

El programa literario de Sancho IV responde al contexto sociopolítico —la necesidad de congraciarse con Roma para legitimarse y legitimar a su hijo— y a las inquietudes culturales de finales del siglo XIII, en que la condena de las tesis averroístas en París cerró las puertas al avance científico e impuso ideológicamente una férrea ortodoxia cristiana. El monarca intentó legitimarse patrocinando obras literarias apologéticas en que se consideraba su acceso al poder mesiánico. Este programa cultural rompía con los principios ideológicos e intelectuales alfonsíes porque no podía haber continuidad con un monarca depuesto y que, por ende, había abogado por un modelo cultural humanista *laico*, que chocaba con los intereses de la Iglesia, cuyo apoyo y reconocimiento Sancho necesitaba. La concreción de este proyecto no fue inmediata porque durante los primeros años la falta de estabilidad interna y los conflictos y debilidad internacional impidieron su desarrollo: «hubo cierto retroceso, claro es, pero debido a los enfrentamientos con Aragón y Francia, por una parte, y a los riesgos continuos de invasiones benimerines por el Estrecho» (Gómez Redondo, 1998, p. 920).

Igual que en el caso de su padre, y de JM, la literatura para Sancho IV tuvo una finalidad política propagandística. Le sirvió para gestar y divulgar un ideal monárquico providencialista, de raíces alfonsinas pero espíritu clerical. Intensificando en beneficio propio la ideología providencialista regalista de las *Partidas* e identificándose con el

y ser antojadizo (Nogales, 2006, pp. 21-23). Para una introducción a la figura de Juan Gil, v. Ferrero (2010). V. las ediciones de *De preconiiis Hispanie* de Castro (1955) y Martín y Costas (1996). Para el ideal de gobernante, v. Castro (1962), Dacosta (2006) y Nieto (2006). Resultaría interesante comparar el ideario de la obra de Juan Gil de Zamora con el de *CRS*.

²⁴⁸ V. Hernández (1980). El cronista era de origen aragonés. Su familia se había trasladado a Castilla con motivo de la boda de la infanta Violante de Aragón de Alfonso X, ya que sus padres eran los ayes de la futura reina. Su padre se convirtió en hombre de confianza del monarca castellano, aunque siguió vinculado con Aragón, y se estableció en Sevilla. La cercanía de Jofre a Gonzalo Pérez queda confirmada por el hecho de que lo acompañó a Roma para confirmar su designación como arzobispo. Jofre se unió al bando de Sancho en 1282, lo que explica su posicionamiento en la *Crónica de los reyes de Castilla (1248-1305)*, redactada hacia 1305.

modelo de rey virtuoso de Juan Gil, forjó una imagen mesiánica de sí mismo como monarca y vicario de Dios en la Tierra²⁴⁹.

Este cambio de signo ideológico explica que no promulgase las *Partidas*, que posiblemente clausurase las escuelas alfonsíes, que paralizase la producción de obras científicas y delimitase como parte de su programa cultural y propagandístico los límites de la ciencia en el *Lucidario*.

Además del carácter apologético que perseguía dignificar y mostrar a Sancho IV como un monarca cristiano ejemplar, las obras que promovió partieron del «deseo de definir y poner límites a los conocimientos transmitidos, o sea, concebir un sistema didáctico pero controlado de divulgar o presentar la información [...] que da lugar a un arte de clasificación ético-didáctica» (Kinkade, 1972, p. 1041). Era una acotación que buscaba distanciarse del carácter científico del proyecto alfonsí y congraciarse con Roma para conseguir la legitimación de su matrimonio; por ello, todas las obras literarias del reinado comparten la ideología eclesial y son herederas de la condena en París de las tesis aristotélicas averroístas de 1277.

Sin embargo, este nuevo sesgo ideológico no significó el desinterés por la educación y cultura; en 1284 confirmó el privilegio de fundación de Alfonso X del estudio de escuelas generales de latín y árabe de Sevilla; decretó la fundación de un estudio de escuelas generales en Alcalá de Henares en 1293 y protegió las instituciones educativas, incluyendo los minoritarios estudios de latín y árabe que Alfonso X había instaurado en Sevilla en 1254 (Gómez Redondo, 1998, p. 862). Tampoco supuso el apartamiento de los *scriptoria* de Alfonso X; por ejemplo, los colaboradores alfonsíes en obras historiográficas continuaron trabajando aprovechando códices, textos fragmentarios y cuadernos remanentes del taller alfonsí (Catalán, 1963, pp. 354-375). El *scriptorium* de Sancho IV aprovechó materiales de la *GE* sobre las cruzadas para la creación de la *GCU* (1290) y refundió la *EE* en la *Versión amplificada de 1289*:

La obra histórica continuó, como se sabe, a base de retazos previos y bajo una amplia claudicación al espíritu juglaresco. Lo cual, si bien supone en lo estricto una decadencia, no dejó de contribuir positivamente a la obra narrativa de don Juan Manuel (Márquez Villanueva, 2004, p. 259).

Por comparación con el reinado de su padre, la crítica consideró hasta pasada la primera mitad del siglo XX pobre el legado literario de Sancho IV, tanto por el número

²⁴⁹ La asimilación e interpretación de la ideología providencialista de Sancho IV para sus propios fines fue determinante en JM, tal y como se aprecia en *LI* (IV, V y VI, pp. 137-145) y *LTR*, especialmente en la primera razón —pp. 122-127— y tercera razón —pp. 138-140—.

como por la calidad de sus obras. Kinkade (1972, pp. 1039-1051) desterró este prejuicio y destacó el carácter de puente cultural y literario del reinado Sancho IV entre la obra alfonsí y manuelina. En la actualidad se asume que la inestabilidad inicial del reinado y su brevedad impidieron desarrollar un proyecto cultural amplio, pero se considera que su legado no fue tan pobre y que comparte rasgos con otras literaturas europeas del período. Si resulta tan desconocido es porque ha sido poco estudiado, en parte por el carácter doctrinal de sus obras. En cualquier caso, la aproximación de estas obras resulta imprescindible para entender los tópicos, temas e inquietudes plasmados por JM en sus obras.

a) **La polémica en torno al molinismo**

El epónimo molinismo, acuñado por Diego Catalán²⁵⁰, pero afianzado y desarrollado por Gómez Redondo, remarca la trascendencia de la labor política y cultural de MM en el proyecto político-cultural promovido por Sancho IV y ella misma y que continuó bajo su promoción durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI²⁵¹; fue llevado a cabo —y aprovechado— en un primer momento por la escuela catedralicia de Toledo, encabezada por Gonzalo Pérez²⁵², arzobispo de Toledo y canciller del reino

²⁵⁰ El término aparece, por ejemplo, al caracterizar las crónicas reales compuestas durante reinado de Alfonso XI: «quizá más importante que la calidad y carácter de las fuentes que tuvo a mano [Fernán Sánchez de Valladolid] fue el hecho de haber sido «hechura» de la reina doña María, quien emerge como la verdadera protagonista de toda su *Crónica de los tres reyes*, e, incluso del comienzo de la de Alfonso XI. La fidelidad de Fernán Sánchez al “molinismo” no le permitió siquiera descubrir en Alfonso X un antecedente valioso de la política monárquica de Alfonso XI que él mismo defendía» (Catalán, 1992a, p. 13). También aparece en Catalán 1997a, con un mismo uso: «no es de extrañar que su *Crónica de los cuatro reyes* (de Alfonso X a Alfonso XI) sea, desde los años finales de Alfonso X hasta 1321, una crónica “molinista”, en que doña María sobresale moral y políticamente por encima del resto de los grandes personajes históricos» (p. 261, 262).

²⁵¹ Catalán, 1997, 261, nota 262. Sobre MM, siguen siendo fundamentales los trabajos Gaibrois (1922 y 1928; 1935; 1936 y 1967); se pueden complementar con García Rodríguez (1942); González Ruiz (1954); de los Hoyos (1972); Díaz Martín (1984); del Valle (2000), Carmona (2005) y Rochwert-Zuili (2015 y 2016). Sobre la promoción artística durante el reinado de Sancho IV, v. Gutiérrez (1997). Los estudios de Gómez Redondo al respecto son muy numerosos (1998, pp. 856-862; 1999a, pp. 1239-1241; 2000; 2002; 2009 y, entre otros, 2012)

²⁵² Estudios recientes han resuelto que se llamaba realmente Gonzalo Pérez, ya que su padre era Pedro Juanes (Hernández y Linehan, 2004, p. 16). También se ha sugerido que el apellido fuese Pérez (Pérez, 2005 y Martínez Caviro, 2010). Sus biógrafos (Hernández y Linehan, 2004, pp. 422-425) explican que la confusión en su nombre se originó por un pseudorretrato pintado por Juan Borgoña para la catedral de Toledo en el siglo XVI, en que se le denominó «GUNDISALV[US] GARCIA GV/DIEL CAR[DENALIS]». El error en el primer apellido se explica por la profusión de obispos en los siglos XIII y XIV con esta denominación. La asignación del apellido de Gudiel, que aún no existía en su época, se debe a que en el escudo de su tumba en Roma aparecen herminios, como en las armas de los Gudiel, aunque en su sepulcro se encuentran en vertical y en el escudo de los Gudiel están en horizontal. A pesar de que los biógrafos señalan el error de este segundo apellido, la crítica lo mantiene y así lo denominan críticos como Funes.

(Gaibrois, II, 1928; Orduna, 1996, y Hernández y Linehan, 2004)²⁵³. Este programa literario nació de la debilidad dinástica de Sancho, acrecentada por su matrimonio con MM, que se prolongaría durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI²⁵⁴. Su logro sería haber asimilado y mantenido parcialmente el proyecto cultural alfonsí al construir una ideología regalista aristocrática, que perseguía someter al estamento nobiliario integrándolo en la corte (Gómez Redondo, 1998, p. 863). La muerte de Sancho habría paralizado el empoderamiento real, pero este programa político y cultural se habría prolongado gracias a MM durante el reinado de Fernando IV y la minoría de Alfonso XI, y habría permitido el sometimiento de la nobleza durante la mayoría de este monarca. De

²⁵³ Gonzalo Pérez es descrito por Gaibrois como «enérgico, recto y probo, dotado de lealtad y singular discreción» (1928, p. 51). Pertenecía a una familia mozárabe relevante. Durante el reinado de Alfonso X fue arcediano de Toledo, notario mayor de Castilla y obispo de Cuenca, Burgos y Toledo desde 1280. Acompañó a Alfonso X a la entrevista de Beaucaire en 1285 y permaneció leal al monarca hasta su muerte. Ofició el matrimonio de Sancho y MM y lo coronó. Fue hombre de confianza de la pareja durante todo el reinado; participó en misiones diplomáticas con Francia (Gaibrois, II, 1928, p. 51) y presenció momentos culminantes del reinado como el magnicidio de Alfaro y el momento en que en 1295 ordenaba testamento Sancho IV. Tuvo que ser decisivo en la política cultural porque, por ejemplo, influyó en la creación de la Universidad de Alcalá (Gaibrois, II, 1928, p. 53). Hernández y Linehan (2004) también inciden en su discreción y en la dificultad de caracterizarlo; consideran que «he was the chameleon of his generation» (Hernández y Linehan, 2004, p. 420) porque fue un hábil político, cuya preocupación fundamental fue el fortalecimiento de Toledo, pero sus contornos personales son difíciles de definir. Se presenta como un personaje discreto, sin una presencia brillante; sin embargo, su biblioteca y su papel frente al proyecto cultural de Sancho IV desmienten esta percepción: «his patronage of translations from the Arabic, dating from periods of his public career when he was otherwise heavily involved in affairs of state, as well as his commandeering of the national history, provide sufficient evidence of this commitment to scholarship, if not pure then applied, no less than to his awareness of the power of the written word» (Hernández y Linehan, 2004, p. 416).

²⁵⁴ Los nombres de los integrantes conocidos son Gonzalo Díaz Palomeque, Jofré de Loaysa (o Loaysa) y Ferrán Martínez. Este grupo de clérigos cercanos a MM se caracterizó por su ortodoxia cristiana, opuesta al aristotelismo heterodoxo averroísta, tal como refleja la propia biblioteca de Gonzalo Pérez —denominado García en el artículo— (Orduna, 1996). Hernández y Linehan (2004, pp. 475-501) reproducen las obras que formaron en algún momento parte de su biblioteca de. La lista es extensa y recoge obras sobre derecho, matemática, teología y ciencias naturales como, entre otras, el *Fuero juzgo*, Alano (posiblemente *De planctu nature* y *Anticlaudianus*), Alberto Magno (*De animalibus*, *De naturis*, *Libro phisicorum*, *De generatione et corruptione*, *De mineralibus*, *Meteora*, parte de *De mineralibus et rebus metallicis* y *De proprietatibus elementorum*), Alexander de Hales (*Summa theologica*), Anselmo (*Monologion*), Aristóteles (una obra denominada *De naturis*, que posiblemente se corresponda con los *Libri naturales*, *De animalibus*, la *Retórica*, la *Ética* y la *Política*), Averroes (*Comentario a Caelo et mundo*, *Comentario a la Física* y *Comentario a la Metafísica*), obras de Avicena sin determinar, Boecio (*De institutione arithmetica* y *De musica*), San Buenaventura (*Breviloquium*), Cassiodoro (podrían ser *Institutiones* y *Variae*), Ciceron (posiblemente *De inventione* y *De officis*), probablemente Federico II (*De arte venandi cum avibus*), Godoffredus de Trano (*Summa super titulis decretalium*), San Gregorio (*Homilias*), Justiniano (*Digestum vetus*, *Institutiones*), Hermes Trimegistus (*Asclepius*), Lucano (*De bello civil*), obras sin especificar de Maimonides, Macrobio (probablemente el *Comentario del sueño de Escipión*), Marciano Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii libri novem*), Mileo (*Libri de figuris*, *Shericis*), Palladio (*De agricultura*), Platón (*Timeo*), Plinio (*Epístolas*, *Cuestiones naturales*) el Pseudo Cicerón (*Rethorica ad Herenium*), el Pseudo Dionisio (obras sin determinar, *De divinis nominibus* y *La jerarquía eclesiástica*), Ptolomeo (*Almagesto* y *De judiciis*), Salustio (*De Catilinae coniuratione* y *Bellum Iugurthinum*), un libro de epístolas Séneca (un libro de epístolas), Simplicius (*Super Libro caelo et mundo*), Teodosio (*De spheris*), posiblemente *Expositio de caelo et mundo* y otras obras sin concretar de ST y Vegecio (*De rei militaris*).

este modo, el molinismo se habría desarrollado durante el reinado de los últimos monarcas Borgoña (1284-1350) (Gómez Redondo, 2012)²⁵⁵, aunque las cuatro obras fundacionales habrían sido redactadas durante los años finales del reinado de Sancho IV, a partir de 1292, cuando, tras el magnicidio de Alfaro, la conquista de Tarifa y la contención de las amenazas provenientes del Norte de África, la situación interna se había estabilizado y la inminente muerte de Sancho obligaba a asegurar la continuidad dinástica en su hijo Fernando y aconsejaba proyectar una imagen de sí mismo en el reino y en el exterior que difuminase la virulencia de sus decisiones políticas e intermediasse en la consecución del reconocimiento de su matrimonio con MM. En este contexto, el *molinismo* habría surgido y sido promocionado por la pareja:

para construir un modelo de realeza que pueda ser aceptado por aquellos sectores hostiles hacia la persona del segundogénito de Alfonso X y como respaldo de los derechos dinásticos de sus sucesores, frente a la amenaza constante del linaje de la Cerda y de las maniobras de magnates y de infantes (Gómez Redondo, 2012, p. 50).

Porque Sancho IV necesitaba

justificar el alzamiento y la rebeldía contra su padre afirmar su matrimonio no legitimado por el Papa, razonar los derechos sucesorios que le asistían frente a sus sobrinos defendidos por los reyes de Aragón y de Francia, engrandecer su destreza militar y caballeresca frente a las inciertas maniobras de los granadinos y los benimerines (Gómez Redondo, 1998, p. 977).

La escuela catedralicia de Toledo, encabezada por Gonzalo Pérez, oriundo de esta ciudad, habría contribuido a este proyecto, gracias a la pertenencia de algunos miembros de la cancillería real (Hernández, 1980, p. 288)²⁵⁶ con el objetivo prioritario de preservar la preeminencia de su diócesis. También habría sido crucial en su implicación, tal como se plasma en las obras, la defensa de la ortodoxia cristiana frente a la heterodoxa interpretación averroísta de Aristóteles tras las condenas de 1277:

Las condenas de 1277 recogen los elementos aristotélicos que suponen, para las autoridades teológicas, un peligro para la ortodoxia cristiana: monopsiquismo, la negación de la inmortalidad personal, el determinismo, la negación de la providencia divina y la eternidad del mundo. También se condenaban determinadas proposiciones astrológicas y proposiciones que cuestionaban la omnipotencia divina. Las principales tesis condenadas tienen que ver con cuestiones de filosofía natural (Herráiz, 2012, p. 518).

La implicación de la Iglesia y la necesidad de reconocimiento de su matrimonio por parte de Roma explicarían que el molinismo se hubiese sustentado ideológicamente en el rechazo del aristotelismo heterodoxo —coincidiendo con las condenas en París de

²⁵⁵ Gómez Redondo ha ido matizando la extensión cronológica del proyecto. Inicialmente estableció que se había desarrollado de 1285 a 1315 (Gómez Redondo, 1998, p. 961)

²⁵⁶ Ferrán Martínez y Sancho Martínez, por ejemplo, aparecen en el *Libro de cuentas* de Sancho IV de 1293 como miembros de la cancillería (Hernández, 1980, p. 288).

Étienne Tempier, que denunció los 219 aspectos doctrinales heréticos divulgados desde la universidad (Orduna, 1996, pp. 59-60)—, en el tomismo, en los principios morales de la ortodoxia cristiana y en el regalismo. La *Historia naturalis* de Juan Gil de Zamora es el precedente inmediato de este rechazo²⁵⁷. En las obras del zamorano también están presentes otros aspectos recurrentes en el molinismo como la relevancia de las enseñanzas prácticas y la supremacía de la experiencia frente a las palabras (Dacosta, 104)²⁵⁸. De hecho, se considera que el franciscano podría haber participado en la redacción del *Lucidario* y/o de *CRS* (Gómez Redondo, 1998, p. 861).

La necesidad de distanciarse de Alfonso X explicaría en parte el alejamiento de los sus principios y proyecto cultural. El molinismo se habría valido de la crítica a la soberbia intelectual para distanciarse y criticar implícitamente la aspiración permanente al conocimiento de Alfonso X. En contrapartida, propondría un ideal de humildad intelectual, y vital²⁵⁹, en que se sustituiría la aspiración al saber por el cultivo de la razón, tal y como se pone de manifiesto en *LT*.

Tras la temprana muerte de Sancho IV, once años después de la de su padre, MM no solo se convirtió en regente y salvaguardó el trono primero para su hijo Fernando IV y después para su nieto Alfonso XI, sino que habría mantenido la promoción e ideología del proyecto literario configurado en los últimos años de reinado de su esposo: «María de Molina logró sostenerlo [el proyecto] con la esperanza de entregárselo a su hijo, sin saber que el verdadero receptor de ese orden de ideas no sería otro que su nieto, Alfonso XI»

²⁵⁷ En 1993 la editaron Domínguez García y García Ballester. En esta enciclopedia de ciencias naturales, escrita emulando el *Speculum naturale* de Vicente de Beauvais, Juan Gil de Zamora sintetizó los conocimientos y creencias naturales de la época mostrando el paralelismo, parece que de raíz platónica y relacionado con el pensamiento franciscano, entre el mundo espiritual, más elevado, y el natural, conectados a través de la Iglesia: «está convencido del paralelismo existente entre el mundo físico, moral y religioso. Interesa conocer el mundo, pero interesa sobre todo extraer las enseñanzas morales que de él se desprenden, hablar de las propiedades de las cosas naturales, y de las *que se desprenden*, y recordar que se busca el conocimiento del mundo físico *con el fin de disponer de un medio más adecuado para conocer y amar más al creador*. Quien aspire al conocimiento del mundo natural debe recurrir a los libros sagrados y, además, *a los dichos de Aristóteles, Avicena, Plinio, Jorath, Isidoro y otros filósofos y santos*» (Martín Rodríguez, 1998, p. 208). La cursiva es del autor.

²⁵⁸ La supremacía de los hechos y la experiencia queda de manifiesta en las dos siguientes citas: «Verba siquidem ungun, set exempla pungunt; verba pellunt, set exempla compellunt» (*De preconiis Hispanie*, Prólogo, p. 4). En el *Lucidario* también se incide en esta supremacía a partir de la expresión del deseo del monarca de servir «en dos maneras: la primera en los fechos, la segunda en los dichos» (1968, Prólogo, p. 81).

²⁵⁹ La humildad (Urzainqui, 1990, p. 727) se diferenciaba de la modestia del pueblo llano (Flory, 1985, p. 82): «El noble se humilla ante Dios, o ante su rey, pero nunca ante otros hombres de estado igual o inferior [...] Hay una jerarquía de autoridad claramente establecida, comenzando con el rey, y cada persona dentro de la estructura ha de humillarse ante la superior, y a la vez hacer bien a las personas inferiores» (Flory, 1995, p. 83).

(Gómez Redondo, 1998, p. 963)²⁶⁰. El programa cultural habría continuado durante la mayoría de Alfonso XI como parte de su proyecto de fortalecimiento real.

Aunque los rasgos del soberano molinista trazados en las obras fundacionales pretendían dibujar una imagen ideal de Sancho IV, alejada de los ataques de cólera e impulsividad del personaje histórico, en realidad se corresponden con las virtudes de MM que reflejan las crónicas: fortaleza, prudencia, justicia (otorgando a cada uno lo que le corresponde, según su lealtad o delito), magnanimidad, firmeza, respetabilidad, humildad, entendimiento y religiosidad. A estas virtudes se suman otras dos que sintetizaron el ideario de la perfecta casada molinista: la lealtad y la capacidad de aconsejar a su marido (Cabot, 2020*b*, pp. 60-63). La imagen de MM en las crónicas es siempre positiva y, a pesar de su intensa actividad política, ocupación propiamente masculina, se la considera un modelo femenino (leal, laboriosa y atenta esposa y madre de siete hijos), lo que reafirma las simpatías de los cronistas hacia el personaje (González Mínguez, 2012*a* y 2019).

Bizzarri y Funes, sin embargo, han matizado la unidad y continuidad de este movimiento cultural:

Lo curioso es la falta de indicios claros de la dirección de esa empresa cultural y, en el caso particular del «molinismo», que luego de muerto el rey no continuara con una labor más contundente, cuando, por ejemplo, las pretensiones de los Infantes de la Cerda o el problema de la dispensa papal continuaron y la reina doña María tuvo la indiscutible dirección del reino (Bizzarri, 2001*b*, pp. 432-433).

Otra falla metodológica ha sido la de otorgar casi absoluta credibilidad al testimonio de los cronistas de fines del siglo XIII y principios del XIV en [...] los perfiles de los personajes regios. Pensemos en el caso del ensalzamiento de doña María de Molina por parte de Fernán Sánchez de Valladolid [...] La reconstrucción histórica moderna de la trayectoria de la reina sobre otras bases documentales ofrece un retrato menos brillante, con errores políticos graves y enormes dificultades para superar una debilidad política endémica durante el reinado de su hijo y la minoridad de su nieto. No podemos saber hasta qué punto tuvo impacto entre los castellanos del siglo XIV la fantástica construcción cronística de una figura paradigmática en lo político y de una estatura moral y religiosa sobresaliente. Lo que sí sabemos con certeza es que esa construcción ideológica ha tenido completa eficacia entre la crítica (y los historiadores) de la era contemporánea (Funes, 2014*a*, pp. 80-81).

Funes (2014*b*, p. 534) considera necesario matizar o perfilar el concepto porque, de un lado, se trató de una alianza coyuntural entre el clero y la monarquía surgida durante la sublevación de Sancho por las necesidades políticas —la necesidad de apoyos por parte del infante y el rechazo de la política eclesiástica de Alfonso X por parte de la Iglesia—

²⁶⁰ Otros críticos como Beltrán (1996, p. 117) coinciden en que *CRS* y *LCZ* son «partes de un proyecto en varios sentidos común».

y que posicionó al clero castellano en el centro del panorama político. Las obras llevadas a cabo por el círculo catedralicio de Toledo fueron promovidas desde la corte, pero fueron materializadas y respondían al ideario e intereses de la clerecía castellana, que apoyó y colaboró en la legitimización del monarca en beneficio propio:

Es innegable que Toledo fue un ámbito de creación literaria resurgido en tiempos de Sancho IV bajo el arzobispado de Gonzalo Pérez Gudiel y que continuó en plena actividad en los decenios siguientes, según lo testimonian los escritos del arcediano de Toledo Jofré de Loaysa y del arcediano de Madrid Ferrán Martínez. Pero no deben perderse de vista el muy significativo hecho de que el centro de irradiación no sea la corte regia misma sino un centro religioso, que recibe apoyo regio pero que posee una relativa autonomía en cuanto a su ideario y cuya sujeción ideológica al llamado molinismo habría que matizar (Funes, 2014*b*, p. 543).

En este sentido, el mismo Gómez Redondo ha incidido en el fuerte componente teocéntrico del molinismo, que se percibe, por ejemplo, en el objetivo de *CRS* de reconducir religiosamente la crisis de valores producida por la inestabilidad política y la polémica en torno al aristotelismo heterodoxo (1996, p. 924) o en el modelo de corte propuesto, en que la dimensión espiritual se impone sobre la cortesana (1996, p. 939). La defensa de la ortodoxia explica que se depuren todas aquellas fuentes o referencias que resultan teológicamente sospechosas.

Además, por otro lado, este proyecto ideológico y cultural «pudo continuar activo en los decenios siguientes a su reinado, pero nada permite afirmar que fuera el factor histórico-ideológico dominante del período 1295-1350» (Funes, 2014*b*, p. 535).

No es el objetivo de este trabajo analizar los posibles enfoques de estudio de la literatura de los reinados de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI y el influjo de MM en su configuración ideológica, sino encuadrar histórica, política e ideológicamente la obra de JM. Por ello, consideraré molinista, aunque *sui generis*, su literatura, porque presenta rasgos temáticos e ideológicos y una finalidad hagiográfica particular similar a las obras promovidas por su primo y porque su propuesta ética parte de principios rectores semejantes²⁶¹. Está documentado, además, que JM mantuvo una relación personal con Ferrán Martínez²⁶², por lo que es muy probable que la escuela catedralicia de Toledo influyese en la configuración de su pensamiento y valores:

²⁶¹ V. Cabot (2020*b*) y Kinkade (1972).

²⁶² Las relaciones entre ambos «están explicitadas en el relato del prólogo del *Zifar* y documentadas en el poder otorgado por don Juan Manuel el 3 de octubre de 1299 para tratar su matrimonio con Isabel de Mallorca, donde firma como testigo el arzobispo Díaz Palomeque (*vid.* Giménez Soler [1932], p. 241) permiten conjeturar acerca de las posibles consecuencias literarias de estos contactos de don Juan Manuel con el grupo clerical toledano» (Orduna, 1996, p. 60). Hernández ya se había referido a la relación entre ambos (1980, p. 291). Ferrán Martínez aparece como un personaje *excéntrico* de origen humilde, cuyo ascenso estuvo vinculado al de Gonzalo Pérez.

Entiendo como una línea de investigación promisoría estudiar la obra de don Juan Manuel a la luz del programa intelectual propugnado por este grupo de calificados clérigos, activos en torno a la sede toledana en la última década del siglo XIII, cuya acción perdura en el primer cuarto del siglo XIV [...] es posible que descubramos tantas afinidades con el programa cultural de la elite catedralicia toledana como con los dominicos que gozaron de su protección posterior en Peñafiel (Orduna, 1996, p. 60).

b) El legado literario molinista

Las obras molinistas comparten una compleja historia textual y su datación o bien no es precisa o bien sigue siendo controvertida, como en el caso de *LCC*, *LCZ* o del *Barlaam*. Con todo, siguiendo la datación de Gómez Redondo, pueden clasificarse en dos grandes grupos: las redactadas durante el reinado de Sancho IV y las escritas en los reinados de Fernando IV y Alfonso XI.

Obras del reinado de Sancho IV	Obras de los reinados de Fernando IV y Alfonso XI
<i>LT</i>	<i>CAX</i>
<i>Lucidario</i>	<i>CSIV</i>
<i>CRS</i>	<i>CFIV</i>
<i>Version amplificada de 1289</i>	<i>CAXI</i>
<i>Barlaam</i>	<i>PAXI</i>
<i>GCU</i>	<i>LCC</i>
	<i>LCZ</i> ²⁶³
	Obra literaria de JM
	<i>Libro del buen amor</i>

Además de las razones cronológicas, la división anterior se justifica por el marcado sesgo y componente clerical, derivado de la participación de la escuela catedralicia de Toledo, de las obras redactadas durante el reinado de Sancho IV. En este primer período se escribieron las obras *fundacionales* del molinismo — la traducción de *LT*, el *Lucidario*, *CRS* y la *Versión amplificada de 1289*—, que sentaron las bases ideológicas del proyecto; el molinismo pretendía legitimar y fortalecer a Sancho IV, asimilando al clero y a la nobleza para que participasen en el gobierno del reino, pero subordinándolos al monarca. Estas primeras obras determinaron los fundamentos

²⁶³ No se ha podido datar con precisión *LCZ*; se considera que podría haber sido compuesto durante el reinado de Fernando IV: «El *Zifar* se compuso muy probablemente en el reinado de Fernando IV, como reflejo de la problemática del contexto en que se genera» (Benítez, 2012, p. 201, nota 21). Gómez Redondo (1999, pp. 105-124) señaló sus paralelismos con *CFIV*.

políticos —hagiografía, mesianismo²⁶⁴ y creación del modelo de monarca ideal a imagen de Sancho—, morales y religiosos —pesimismo, tono penitencial, tópicos de la mesura y la codicia y límites del conocimiento— del movimiento.

La traducción de *LT* muestra la interpretación teocéntrica y trascendental de la enciclopedia de Brunetto Latini de espíritu *humanista*. La *Versión amplificada de 1289* reinterpreta el pasado cercano para crear un modelo de nobleza cortesano, cuyos principios rectores son la lealtad y la caballería, y atraerse y someter así al clero y a la nobleza. *CRS* plasma una visión providencialista de la monarquía, con Sancho como modelo de rey; el *Lucidario* delimita el campo de estudio permitido al hombre.

Durante los reinados de Fernando IV y Sancho IV, la monarquía se valió fundamentalmente de las obras historiográficas a través de los cronistas reales para reconstruir el pasado en aras de justificar el presente y difundir los principios ideológicos del proyecto.

La inclusión de la obra de JM pone de manifiesto la necesidad de perfilar la definición y características de este proyecto cultural o de considerar al magnate un molinista *sui generis*, porque comparte la visión teológica y del conocimiento de las obras sanchinas y el uso hagiográfico de la literatura, pero ciertamente no la concepción social ni el programa político, rasgo desencadenante y caracterizador del proyecto. Aún más forzado parece el caso del *Libro del buen amor*, cuyo tono e ideología poco tienen que ver con el espíritu clerical dentro de la estricta ortodoxia del molinismo. Gómez Redondo lo justifica, sin embargo, así: «no sólo porque el *Libro de buen amor* se ajuste al entorno catedralicio toledano, sino porque las referencias poéticas obedecen a las líneas maestras de este pensamiento cultural —las clericales— y por el modo en que asimila preocupaciones morales que aparecen bosquejadas en *Castigos de Sancho IV* como proyección de la mentalidad de doña María» (2012, p. 51).

²⁶⁴ El mesianismo, que va más allá del providencialismo, se da cuando se considera que un monarca ha sido elegido para ejecutar un plan divino, en que se aúna la dimensión política y religiosa. Esta elección se materializa en signos tangibles e incuestionables que presentan cinco estadios: «creencia en un rey esperado que realice una empresa política ampliamente anhelada, convicción de que se ha producido una elección divina en favor del monarca para que lleve a cabo la empresa deseada, según un plan de origen y diseño divino; a veces, comienzan a difundirse profecías que auguran la realización de la empresa por el monarca reinante; el monarca es considerado como alguien que se encuentra bajo la protección especial de Dios, a fin de que pueda actuar plenamente como agente de sus planes y, como último nivel de manifestación, se tiene la certeza de la intervención providencial y directa de la divinidad para asegurar el cumplimiento del plan, sin que deba llevarse siempre a efecto en un sentido rectilíneo» (Nieto, 1988, p. 71). En esta concepción el rey sigue un plan divino que lo conduce a poder ejecutar la misión que Dios le ha encomendado. Sancho manifiesta este ideal en la *CAX* (LXXV, p. 219).

(1) Obras del reinado de Sancho IV

Para el estudio y comprensión del pensamiento de JM, resulta especialmente importante contextualizar las obras escritas durante el reinado de Sancho IV, porque su escritura y divulgación coinciden con los años iniciales de formación del escritor, lo que explica que la obra manuelina comparta su substrato ideológico, sus temas, preocupaciones y tópicos. A continuación introduzco y expongo las principales características de cada una de ellas.

(a) Libro del tesoro

*LT*²⁶⁵ es una enciclopedia de filosofía política redactada originariamente en francés por Brunetto Latini²⁶⁶ entre 1261 y 1267 (Gómez Redondo, 1998, p. 865)²⁶⁷ durante su exilio en Francia y que fue traducida al italiano, con el nombre de *Il Tesoretto*²⁶⁸, y ampliada por su autor posteriormente²⁶⁹: «la segunda incluye noticias que llegan hasta 1275» (Gómez Redondo, 1998, p. 865). Está dedicada a un enigmático «a toi biaux dous amis», que ha dado lugar a interpretaciones diversas (Martínez, 2017).

Con el objetivo de regenerar la vida pública de su Florencia natal, Latini se proponía trazar la imagen del gobernante ideal, siguiendo los modelos de la *República* de Platón y la *Política* y *EN* de Aristóteles; de hecho, *LT* contiene la primera versión occidental abreviada de *EN*. Es, pues, fundamentalmente un manual de educación de gobernantes, y desde esta finalidad se deben valorar las conexiones de la versión castellana con el molinismo y su posible influencia en JM. *LT* no es ajeno a los avances científicos que las traducciones árabes habían difundido durante el siglo XIII, pero pone como centro de interés al hombre y propone unas pautas, desde el neoaristotelismo imperante, que permitan conocer la naturaleza física y social del mundo, espacio en que desarrolla su actividad (libro I), sin entrar en conocimientos que pueden desorientar o

²⁶⁵ V. la edición de Baldwin (1989). Para una introducción a la obra, v. Alvar (1991).

²⁶⁶ Montero (2010, p. 937) indica que la versión castellana se fraguó en torno a 1293. Alvar (1991, pp.147-153) y Lacarra y López Estrada (1993, pp. 72-73) también lo habían datado entre 1292-1293, es decir, en las mismas fechas que *CRS*. Gómez Redondo (1998, p. 866) señala que la versión de MM y Gonzalo Pérez Gudiel habría se habría iniciado hacia 1292. En este sentido, el autor considera factible que Alfonso X también se hubiese interesado por la traducción de la obra.

²⁶⁷ Gómez Redondo explica que esta primera redacción fue la editada por Chabaille (1863).

²⁶⁸ Editado por J. B. Holloway (1981).

²⁶⁹ La segunda versión fue la recogida por J. Carmodi (1948).

derivar en soberbia a quien lo persigue en exceso²⁷⁰, gobernarse (libro II) y relacionarse con los semejantes (libro III).

Su objetivo es, pues, trazar un plan de actuación humana desde los principios de la filosofía escolástica, lo que explica que divida la filosofía en teórica, práctica y lógica; la primera se ocupa del conocimiento del mundo; la segunda, basándose en Cicerón y Aristóteles, de cómo debe actuar el hombre y la tercera de la explicación de estas actuaciones. Al tratar estos aspectos, sintetiza «una amplia serie de ciencias y de materias que permiten considerar *LT* como un tratado enciclopédico, configurado a imagen de la grandeza de Dios» (Gómez Redondo, 1998, pp. 889-890).

En cuanto a sus fuentes, además de la manifiesta deuda con Aristóteles en la concepción jerárquica y social, mediatizada por la escolástica, la enciclopedia es deudora del *Speculum* de Vicente de Beauvais y de Cicerón, al que Latini considera un modelo por su elocuencia y por su concepción del gobierno.

Podría haberse gestado a raíz del contacto de Brunetto Latini con Alfonso X²⁷¹ cuando, habiendo acudido a Sevilla en 1260 en una embajada diplomática para solicitar el apoyo castellano a la causa güelfa a cambio del respaldo en las aspiraciones imperiales, el florentino habría quedado fascinado por el esplendor de la Sevilla multicultural (Ballesteros, 1984, pp. 285-286; Martínez, 2003, p. 171) y por la diversidad del proyecto alfonsí. En la capital hispalense habría podido consultar las numerosas obras en marcha del *scriptorium* (Martínez, 2003; 2017), el *Setenario* (Amador de los Ríos, 1863, p. 117), las *Partidas*, las traducciones realizadas por Hermán el Alemán (Ferreiro, 1988) y la versión castellana del *Almagesto*, traducida por Gerardo de Cremona (Holloway, 1985). Tras la embajada, la situación interna florentina obligó a Latini a exiliarse en Francia, donde, asimilando los conocimientos de los *scriptoria* alfonsíes, optando por una lengua

²⁷⁰ *LT* rechaza la mitología griega, una mala comprensión de la cortesía, el placer *per se*, hablar demasiado y el estudio excesivo.

²⁷¹ Tal y como señala Martínez, De los Ríos (1863, III, pp. 561-562) fue el primer crítico que lo sospechó; en la actualidad, Ferreiro, Bolton Holloway y Gómez Redondo consideran que la enciclopedia se fraguó durante su embajada a Castilla. La relación entre Latini y el monarca pudo haber continuado de forma epistolar, de manera que el influjo alfonsí habría sido más prolongado y sistemático. V. Montero (2010). Ballesteros (1984) no menciona la posible influencia alfonsí en *LT* porque esta no se apreció hasta la segunda mitad del siglo XX. Martínez (2003, p. 172) explica que Carmody (1948) afirmó que la estancia de Brunetto Latini en la Península no influyó en la obra.

vulgar como vehículo de expresión y tal vez considerando a Alfonso X como modelo de emperador (Martínez, 2017, p. 260)²⁷², compiló la obra (Montero, 2010, p. 940)²⁷³.

LT parte del planteamiento del saber como un tesoro, presente ya en los textos sapienciales bíblicos, en los catecismos hispanoárabigos, en la literatura sapiencial del período²⁷⁴ (Cacho y Lacarra, 1985, p. 90, nota 3) y en las enciclopedias latinas²⁷⁵. A pesar de ello, el uso del término *tesoro* en el título posee un componente propagandístico porque revela al lector «la trascendencia y utilidad del texto que tiene entre manos» (Montero, 2010, p. 939). La estructura de Brunetto Latini sigue el planteamiento jerárquico aristotélico del saber, en cuya cúspide el florentino sitúa la política. El plan general de la obra traza un orden que va de Dios al mundo. Al no subordinarle el resto de disciplinas, Brunetto Latini, coincidiendo con el ideario alfonsí, resta relevancia a la teología. Como en otros compendios medievales —Baldwin menciona las *Etimologías*— y obras del período, Latini se vale de la repetición como método cohesionador de los diversos materiales de su obra a través de capítulos de marcada desigual extensión:

principalmente en las palabras preliminares y finales de un capítulo dado, hace referencia a lo que se ha tratado anteriormente y a lo que se pasará a tratar, comunicando así al lector el autor que está perfectamente y en todos momentos consciente de la totalidad de su obra, y creando esa misma conciencia en el lector por medio de ligeros recuerdos y anticipaciones (*LT*, Introducción, p. ii)²⁷⁶.

El primer libro (denominado *partida*) está compuesto significativamente por 200 capítulos, que abarcan la teología, la historia y las ciencias naturales; con la intención de corregir interpretaciones doctrinales próximas a la herejía, parte del papel central del hombre, creado a semejanza de Dios y destinado a dominar y conocer, pero solo en sus justos límites, el mundo —la naturaleza—. Aunque Brunetto Latini asume la concepción escolástica, según la cual el conocimiento emana de Dios y constata la dependencia terrenal de Dios y la supremacía de la teología, su objetivo como laico no es la deuda del

²⁷² «Sin embargo, los editores modernos del *Trésor* siguen identificando a ese emperador con Justiniano (Carmody, 1948, p. 434) o con Federico II (Wittlin, 1989, p. 75)» (Martínez, 2017, p. 260).

²⁷³ «La crítica moderna, sin embargo, cree que Brunetto Latini, a su regreso de Sevilla, se llevó consigo entre otras obras, la *Ética nicomáquea*, la *Astronomía* de Ptolomeo/Alfargano, y el *Libro de la Escala de Mahoma* (Minutello, 2003; Cerulli, 1949, 1972)» (Martínez, 2017, p. 256).

²⁷⁴ En la misma nota, Cacho y Lacarra señalan que esta asimilación del saber a un tesoro aparece en *Bocados* y en *CRS*. También aparece de modo implícito en el prólogo del *Calila e Dimna* (Introducción de Ibn Al-Muqaffa, p. 89).

²⁷⁵ El título de la enciclopedia de Brunetto Latini remite a una concepción del saber en que la memoria tiene un papel predominante; esta concepción ya había sido expuesta por Vicente de Beauvais y Bartolomé Anglico: «Memoria est thesaurus omnium cognoscibilium, in quo veritas seruat, quam ratio investigans coepit, memoria fideliter retinet, & custodit» (*Speculum morale*, I, III, XXXVIII, col. 295); «est iterum et tertia et postrema, que est memorativa, que ea que apprehensa sunt per imaginationem sive rationem in thesauro memoriae retinet et custodit» (*De proprietatibus rerum*, III, X, p. 157).

²⁷⁶ Es el mismo criterio que utiliza JM en obras como *LC* y *LI* para la ordenación de los materiales.

hombre con Dios ni la vía de obtención de la salvación, sino mejorar la vida terrenal a través del buen gobierno. Por ello, en su exposición parte y se ocupa de forma sucinta de Dios para llegar rápidamente al hombre, el objetivo de su compilación. Tras el capítulo uno, que actúa como introducción, y la exposición en los cuatro siguientes de la división en teoría, lógica y práctica, explica luego la creación para exponer a continuación el origen y establecimiento de las leyes (6-18), que desencadena la síntesis de las seis edades de la historia de la humanidad (capítulos 19-92). Durante este repaso Dios es una presencia constante en las acciones humanas y en la elaboración de las leyes con que los hombres rigen su sociedad. En la segunda mitad del libro (capítulos 99-199) Latini elabora su propio *Speculum naturale* (Gómez Redondo, 1998, p. 877) caracterizando los elementos de la naturaleza, creados e instrumento de Dios al servicio del hombre. Esta naturaleza, sin embargo, presenta aspectos inaccesibles para el hombre, que es peligroso traspasar. El mundo que describe Latini está poblado de fuerzas del bien y del mal. El hombre puede vencer a estas últimas gracias a la posesión de alma, que alberga el entendimiento, la memoria y la razón, facultades que permiten al hombre defenderse del mal por medio de la redacción de leyes. Primero sintetiza la geografía conocida de la Tierra, el espacio en que el hombre desarrolla su actividad; luego inserta un tratado sobre agricultura y acaba presentando en orden ascendente un bestiario de connotaciones simbólicas inspirado en el *Physiologus*²⁷⁷: los peces y reptiles; las aves, que incluye un tratado de cetrería, y el resto de animales.

El segundo libro, formado por 132 capítulos, se ocupa de cuestiones terrenales desde la *práctica* y la *lógica*, dos ramas de la filosofía difíciles de desgranar. Su objetivo es mostrar el proceso formativo, centrándose en las élites cortesanas, de adquisición de los hábitos y virtudes que deben guiar al alma, al cuerpo y en la *aventura*:

Los bienes de la aventura son tres: señorío, riqueza, gloria. & verdaderamente son ellos de aventura, ca van & vienen de ora en ora; non a firmenbre ninguna, ca el aventura non es cosa razona-(105d) -ble, & su cuerpo non es por derecho nin por razón, como lo ella muestra en muchos onbres que lo non valen nin lo saben, & suben en riqueza o en grand dignidat de señorío, o en lisonja de gran preçio. Et ay algunos que serán de los onbres del mundo, & non podrán aver tan solamente un pequeño bien de la aventura (*LT*, II, 115, p. 165).

²⁷⁷ Para una introducción y bibliografía, v. García Arranz (2014).

Estos hábitos y virtudes parten de la medida como ideal y medida de las virtudes (II, 16, p. 99), transpolable a las relaciones sociales, en que la prudencia y las buenas maneras o cortesía son esenciales²⁷⁸:

Teniendo (63a) el medio es el onbre de buen donaire [en estar &] en fablar con las gentes, & en ser de buena compañía a aquellos con quien esta, & comunal en todas las cosa que entre ellos conviene, por que cata la manera & logar & tiempo segunt conviene en las cosas (LT, II, 25, p. 106).

Castidat es atenplamiento en comer & en beber & en vestir & en todos los otros coproales deleytes que onpre puede ave en este mundo (LT, II, 33, p. 110).

El onbre sabio non quiere aver ningund deleyte corporal si non con medida (LT, II, 40, p. 113).

En él subyace una concepción negativa del ser humano: «el bien non se puede fazer si non en una guisa, mas el mal se faze en muchas maneras, & por esso es fuerte cosa & trabajosa ser bueno & ligera cosa ser malo; e esta es la ocasión por que ay mas gentes malas que buenas» (LT, II, 16, p. 99). Tras el primer capítulo, que actúa como prólogo, se encuentra la propuesta moral de Latini a través de la primera versión — abreviada— castellana de *EN*, que ocupa los 48 capítulos siguientes y que presenta similitudes con la *Segunda partida*. Siguiendo el ideario del libro, se propone la prudencia y la moderación en las relaciones sociales.

El capítulo 50 vuelve a funcionar como prólogo al desarrollo de las bondades y virtudes del alma en los capítulos 51-112. A partir del 113 desarrolla las «cosas que son buenas del cuerpo e del tiempo de aventura», incidiendo en cuestiones que ya había tratado anteriormente: las tres clases de vida (concupiscente, ciudadana y contemplativa), que había desarrollado en el capítulo 4²⁷⁹; las tres clases de bondad (la beatitud, la honestidad y la virtud), que había abordado en el capítulo 5 y los tres poderes del alma (vegetativo, sensitivo y razonable), que había tratado en el capítulo 6.

El tercer libro está formado por 105 capítulos que abordan dos temáticas diferentes pero emparentadas, partiendo del tópico aristotélico de la vida en sociedad por la indigencia biológica humana; hasta el capítulo 72 Latini, tomando como referencia el

²⁷⁸ LT se refiere a la «cortesía» como la ciencia de las buenas costumbres (Gómez Redondo, 1998, p. 882).

²⁷⁹ «Las vidas señaladas que fazen a contar son tres: la una es vida de [+concupiscencia & de] codicia & la otra es vida çibdadana, que es de seso & de proveimiento & de honestat; la tercera es de contenplaçion. & los mas de los onbres biven segund la vida de las bestias, que es llamada vida de concupiscencia, por que siguen todas sus voluntades & todos sus deleytes. & cada una [+1697: destas tres vidas] a su fyn propia departida de las otras, asi commo física a su fin departada de la sçiencia de lidiar; ca la fin de la física es fazer sanidat, & la fin de la sçiencia [+209: del lidiar] es vençer» (LT, 4, p. 94).

De inventione de Cicerón, pero con múltiples referencias a Catón, expone la relevancia de la retórica, ciencia indispensable para los gobernantes, a quienes se dirige la enciclopedia, porque fundamenta y extiende las buenas costumbres y el buen gobierno, al permitir ordenar los pensamientos y expresarlos y encontrar y desatar la emoción en los receptores. Brunetto Latini parte de la adaptación del discurso al contexto «las palabras deven seguir la materia & non la materia a las palabras» (*LT*, III, 3, p. 179) y se centra en la *inventio* y la *dispositio*. Para lograr el propósito didáctico, Latini propone un estilo claro y conciso, partiendo de la evidencia de que: «todos los que an talante de oyr non an talante de saber, et este es el departimiento entre el uno & el otro» (*LT*, II, 27, p. 189):

Si la materia es oscura o luenga, que la devedes menguar por palabras breves que se puedan entender; la 2ª es que si la materia es breve o oscura que la devedes acresçentar & paladinar apuestamente; la 3ª es que si la materia es luenga & paladina, que la devedes abreviar & esforçar & cobrir de buenas palabras; la 4ª es que quando la materia es breve & ligera, devedesla alongar (& non mucho) & ornar de fermosas palabras convenientes (*LT*, III, 12, p. 184).

Siguiendo la tradición medieval, apela en el capítulo 34 a la referencia de los héroes históricos o las autoridades y confiere gran relevancia al prólogo, al que dedica los capítulos 17-33, incidiendo en su carácter didáctico y de obertura de la narración, que puede promover o disuadir la lectura de una obra.

Desde el capítulo 73 y hasta el último, 105, se centra en la descripción del ideal de gobierno de las ciudades. Parte de la concepción paulina, paralela a la de Alfonso X, del gobernante como cabeza del cuerpo social (75, p. 218).

LT gozó de gran difusión enseguida; este éxito se debió al pragmatismo y claridad de la articulación de su contenido. Este espíritu práctico respondía a las tendencias del pensamiento occidental, que, quizá por la condena de 1277, huía de las exposiciones teóricas y del talante especulativo escolástico.

Se desconoce qué manuscrito del original francés se usó para su traducción, pero Baldwin (1989, pp. VI-VII) considera que todos derivan de una misma rama. Como a partir del libro IIº no aparecen referencias a Latini ni tampoco la fórmula «je dis» del original francés —que podría indicar que el florentino dictó su obra—, cabe la posibilidad de que la traducción se hubiese iniciado durante el reinado de Alfonso X y acabado durante el de Sancho (Montero, 2010, p. 946). De esta manera, se justificaría que en varios manuscritos se atribuya la traducción a Alfonso X²⁸⁰.

²⁸⁰ Ya se había referido a esta posibilidad Gómez Redondo (1998, p. 866).

La doble atribución de la traducción a Alfonso X y a Sancho IV muestra que una misma obra puede despertar el interés y ser interpretada por sistemas ideológicos diferentes: Alfonso se habría vinculado al concepto de ciencia y de retórica de Latini y Sancho a las formulaciones éticas y políticas del tratado (Gómez Redondo, 1998, p. 866). Datos aparentemente anecdóticos como la omisión del sometimiento peninsular por parte de Carlomagno (I, 89, 5) en la traducción española (Baldwin, 1989, cap. 89, p. 41)²⁸¹, que coincide con la negación de este hecho realizada por Juan Gil de Zamora en *De preconiis Hispanie* (Montero, 2010, p. 946), informan de la más que posible influencia del zamorano en el *scriptorium* sanchino y de la intencionalidad y manipulación política de la traducción, que también se manifiesta a través de las glosas que aparecen. El encargo habría sido llevado a cabo por Alfonso Paredes, médico de Fernando IV, y Gómez Pascual, escribano, en 1293 (Montero, 2010, p. 940). La continuación mostraría el interés del monarca por proseguir el legado de su padre desde parámetros ideológicos distintos²⁸². Sea o no una continuación, el molinismo llevó a cabo una interpretación especular, en que el mundo y el conocimiento descrito reflejan la grandeza de Dios, y asimiló especialmente su ética de la medida: «Virtud es fallada en cosa que a medio & extremidades, que quiere dezir mas & menos» (*LT*, II, 15, p. 98).

La versión castellana podría responder o bien al deseo del monarca, necesitado de aliados internacionales, de congraciarse con Francia (Montero, 2010, p. 944) o a la necesidad interna de apropiarse de la concepción nobiliaria del mundo de Latini para contribuir a la creación de un ideal de «cortesía nobiliaria» que exaltase la figura del monarca y propiciase la admiración y subordinación de los estamentos privilegiados. En este sentido, desde el libro II comparte con *CRS* y con el *Lucidario* la concepción restringida del conocimiento: «Non quieras saber desmesurada sabença nin quieras saber más que non conviene; mas quiere saber aquello que abonda» (*LT*, II, 61, p. 130), aunque seguidamente Latini, siguiendo su concepción de medianía, recomienda el conocimiento dentro de unos límites: «Et otrosi guárdate del non saber, ca el que nada non sabe, nin bien nin mal, a su coraçon ciego & non vee nada, & non puede consejar a si nin a otro, ca un si un çiego quiere guiar a otro, el mesmo cae en el foyo primero, & después el otro» (*LT*, II, 61, p. 130)²⁸³.

²⁸¹ El fragmento es el siguiente: «Et después vençió muchas batallas contra los moros & contra los enemigos de la Yglesia, & sometio so su señorío Alimañá [+ *fr.*: et Espaigne]»

²⁸² Sancho podría haber continuado la traducción de *LT* iniciada por padre (Montero, 2010, p. 946, n. pie de p. 22).

²⁸³ JM desarrollará el motivo en el ejemplo XXXIII^o.

En cuanto al concepto de poder, aunque *LT* difiere en cuanto a la forma de gobierno, puesto que propone un sistema electivo, por medio de un consejo de sabios, con mandatos de un año, en que se valoren las maneras, las costumbres y la nobleza de obras de los candidatos, que —siguiendo el tópico del período de los peligros de la mancebía— se recomienda que tengan más de 25 años (III, 75-76, pp. 218- 219), existen puntos en común que lo conectan con el ideario alfonsí. En ambos se considera al gobernante, siguiendo la metáfora paulina, como cabeza del cuerpo social (*LT*, III, 75, p. 218) que desarrolló Alfonso X y su gobierno se basa en el bien común, en la justicia, entendida desde la perspectiva de dar a cada uno lo que le corresponde, en la *reverencia*, asimilable a la lealtad y en el mutuo amor entre el señor y los súbditos (*LI*, III, p. 74). Aunque no se expresa manifiestamente el mesianismo, explícito en *CRS*, *LT* establece que el gobernante será un «onbre bueno» (III, 76, p. 219), sabio, de nobles maneras y obras; en su elección los sabios «deven esleyr (*153d*) su potestad en el nombre de Dios, que da todas las honrras & todos los bienes» (*LT*, III, 76, p. 219). Este gobernante recurrirá al consejo de la villa en la toma de decisiones (*LT*, III, 87).

Aunque la versión castellana *LT*, de la que se conservan quince manuscritos, tuvo un impacto inicial tenue (Montero, 2010, pp. 938; 944), a partir del siglo XV fue la obra del reinado de Sancho IV de mayor difusión²⁸⁴.

(b) Versión amplificada de 1289

La aportación historiográfica del reinado de Sancho IV fue la adaptación de *EE* para justificar la deposición de su padre²⁸⁵ y la ampliación retórica, sin añadir contenidos nuevos relevantes: «En 1289, cinco años después de la muerte de Alfonso X, un cronista (al parecer regio) intenta completar la *Estoria de España* desde Ramiro I en adelante» (Catalán, 1992*b*, p. 145). Aunque se trata de una obra «heredera directa del proyecto alfonsí» (Gómez Redondo, 1998, p. 962), en que el cronista trabajaba con los materiales de la cámara de los reyes de Castilla, no parece haber estado familiarizado con el trabajo

²⁸⁴ «En castellano, según Paolo Squillaciotti [2007, pp. liii], existen quince manuscritos, de los cuales uno es simplemente un breve fragmento. Spurgeon Baldwin, en su edición del texto castellano, señala trece manuscritos ya que no incluye dos descubiertos por Julia Bolton Holloway: Span. D. I de la Bib. Bodleian en Oxford y Ottoboniano lat. 2054 de la Biblioteca del Vaticano» (Montero, 2010, p. 938).

²⁸⁵ El contenido que abarca varía según la mano del códice. En el caso de la tercera mano (*E_{2c}*) del códice escorialense X.i-4 va desde el reinado de Ramiro I (cap. 628) hasta el relato interrumpido del Cid (cap. 896). En el caso de la quinta mano (*E_{2e}*) abarca desde la reanudación del reinado de Alfonso VI (cap. 963) hasta después de la coronación de Fernando III como rey de Castilla. El manuscrito original estaba escrito en letra del siglo XIII; actualmente forman el ms *E₂* los fols. 23-79; 82-198 (*E_{2c}*) y 257-320 (*E_{2e}*) (Gómez Redondo, 1998, p. 963)

de los historiadores alfonsíes, pues ignora la concepción neo-gótica de la monarquía castellano-leonesa, de manera que considera la Reconquista como una obra de los «naturales de la tierra» (Catalán, 1992b, p. 144-146). Tampoco se atiene a la estructura de *EE* ni muestra una voluntad historiográfica de ordenar y contrastar los hechos narrados cuando estos no están organizados en los cuadernos de trabajo. Llega incluso a introducir modificaciones históricas para paliar las incongruencias que hallaba. Por todo ello, supone el inicio de la desintegración de los métodos historiográficos.

Mediante estas transformaciones *EE* pasó de ser una *crónica general*²⁸⁶, que servía de canal de la ideología regalista alfonsí, a una *crónica real*, cuyo objetivo era justificar las decisiones y acciones concretas de un rey (Gómez Redondo, 1998, pp. 963-964)²⁸⁷. La amplificación retórica, propia del molinismo, ha determinado el título más común²⁸⁸ de esta *versión*, pues se caracteriza formalmente por «su enojosa verbosidad» (Gómez Redondo, 1998, p. 962), aunque «ese nuevo aparato expresivo que se incorpora a la redacción de la crónica no puede considerarse negativamente, sino que debe ser ajustado al contexto que lo requiere para comprenderlo en su verdadera finalidad» (1998, p. 963).

Durante los años finales de su reinado, Alfonso X reanudó la redacción de la *EE* para exponer su ideología política y justificar sus acciones de gobierno. El resultado fue la sintética *Versión crítica*, base de las posteriores crónicas generales. Con su muerte, la redacción de *EE* quedó interrumpida en el capítulo 616 porque su visión historiográfica universalista, vinculada con el trunco *del fecho del imperio*, resultaba inaceptable para la

²⁸⁶ En la primera redacción de *EE*, elaborada antes de 1274, la historia de Hispania, según la concepción latina, se organizaba en seis señoríos: el griego, el de los almujuces, el de los cartagineses, el de los romanos, el de los pueblos bárbaros y el de los godos. La *Estoria de España* seguía una línea historiográfica «según la cual los reyes asturianos, leones y navarro-castellanos perpetuaban, después de la “destrucción” de España por los árabes, el señorío godo en ella. Pelayo es el sucesor, en una línea ininterrumpida de señores godos, de Rodrigo» (Catalán, 1997, p. 465).

²⁸⁷ «Suele llamarse “crónica general” a aquella producción que pretende registrar la totalidad de los hechos de España y “crónica real” a la que se ajusta su relato a los sucesos de un concreto reinado» (Gómez Redondo, 1998, p. 964). Sin embargo, «sólo cuando el relato historiográfico deja de ser portador del pensamiento del rey para convertirse en testimonio de la voluntad ideológica del cronista, comienzan a deslindarse, lentamente, los géneros» (Gómez Redondo, 1998, p. 979)

²⁸⁸ Menéndez Pidal la editó bajo el título *Primera crónica general (PCG)* pensando que era la versión primitiva de *EE*. Fue su nieto, Diego Catalán, quien denominándola *Versión amplificada en 1289* o *Versión amplificada*, la caracterizó y reconstruyó su intrincada historia textual (1962, 1992 y 1997). Tras la edición de Menéndez Pidal, la crítica se ha decantado por otras denominaciones que intentan caracterizarla más apropiadamente: *Versión retóricamente amplificada de 1289*, *Versión amplificada de 1289* (Gómez Redondo, 1998), *Versión o crónica amplificada de 1289* (Fernández-Ordóñez, 2002), *Versión de Sancho IV* (Bautista, 2003) y *Crónica de Sancho IV* (de la Campa, 2016, formato web, nota 4). Siguiendo a Gómez Redondo (1998), la denomino *Versión amplificada de 1289*.

nobleza e inconveniente para la política internacional de su hijo²⁸⁹. Cuando la retomó, condicionado por la necesidad de justificarse políticamente y de legitimarse, lo que implicaba contentar a la nobleza levantisca y obtener la bula matrimonial —para lo que era indispensable el favor de la curia castellana, de Francia y de Roma—, descartó la *Versión crítica* y utilizó la *Versión concisa* (Catalán, 1997).

La *Versión concisa* se transformó estilística, temática e ideológicamente mediante la inclusión de glosas o con los comentarios del revisor que aclaraban y amplificaban el texto²⁹⁰. La *Versión sanchí* continuó la narración de la *concisa* desde el alzamiento de Ramiro I y hasta la conquista de Córdoba. Durante el reinado de Alfonso X se había concluido la redacción de los reinados de Ramiro I a Vermudo II, pero quedaron lagunas a partir del reinado de Fernando I, que se paliaron en la *amplificada* recurriendo a obras como *De rebus Hispaniae*²⁹¹ o el *Chronicon mundi*²⁹² empleadas para completar el período de los reinados de Alfonso VII y Sancho III.

La *Versión amplificada*, condicionada por las necesidades políticas de Sancho, de un lado, perseguía narrar y justificar el pasado reciente para construir tras el magnicidio de Alfaro un marco ideológico que sometiese formal e incruentamente a la nobleza y al clero. Por esta razón, encarecía el valor auxiliar de estos dos estamentos en el gobierno y proponía un modelo ejemplar de nobleza y de monarquía. Del otro, aunque relaciona la conquista de los territorios musulmanes con la recuperación territorial del antiguo imperio godo, se distancia del neogoticismo de la monarquía castellanoleonese fomentado por su padre (Deyermond, 1985); este distanciamiento se advierte en las omisiones, en el tratamiento de los personajes, en las glosas y en los comentarios del compilador.

La amplificación y la búsqueda de simpatías nobiliarias se aprecian al narrar las hazañas de personajes heroicos como Fernán González; en tales casos se obvian sus faltas o se justifican sus fracasos, lo que demuestra que la *versión* no solo se caracteriza por la

²⁸⁹ «Recuérdese que la *Estoria de España* —en lo que se ha llamado *Versión primitiva* (o “regia”)— quedaba interrumpida en la mitad del capítulo 616; a partir de ahí surge una doble redacción, la *Versión concisa*, heredera del primer espíritu con que había nacido esta crónica, y la *Versión amplificada de 1289*, que adquiere así enorme interés para estudiar el pensamiento con el que Sancho IV intenta corregir los presupuestos de la política paterna» (Gómez Redondo, 1998, p. 961).

²⁹⁰ Gran parte del contenido de las glosas procede del *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy y de la *Historia de rebus Hispanie sive historia Gothica* de Rodrigo Jiménez de Rada. En menor medida, se nutre de materiales de la *Chronica Adefonsi imperatoris*.

²⁹¹ Fernández Valverde la editó en latín (Rodericus Ximenius de Rada, 1987) y en castellano (Rodrigo Jiménez de Rada, 1989).

²⁹² V. Ha sido editada en latín por Falque (Lucae Tudensis, 2003). V. el estudio de Jerez (2006).

amplificación, sino también por la omisión ideológicamente interesada de las acciones o detalles que vayan en contra de la creación de una *cortesía nobiliaria*:

E el cuende, *non teniendo guisado de salir a ellos solo, entonces non pudiendo mas, dexolos andar faziendo e mal que podien. Et ellos entraron et prisieron daquella uez en ese anno, assi como cuenta la estoria, la uilla de Sietmanças et a Duennas et a Sepuluega et a Gormaz, suffriendo esto todo el cuende Fernand Gonçales, esperando tiempo en que pudiesse ende alcançar derecho et uengança. Et matauan, msE₂ (orig.) (E₂ f. mod. 78v). (Versión amplificada de 1289, apud Catalán, 1997, p. 370)²⁹³.*

A estos aspectos hay que sumar la intensificación, ya presente durante el reinado de Fernando III y Alfonso X, de la apuesta de Castilla como aspirante de la hegemonía peninsular frente a León (Fernández-Ordóñez, 2002, p. 55) y el intento de legitimar canónicamente su rama dinástica²⁹⁴.

La amplificación también se manifiesta en las glosas explicativas sobre personajes, lugares o algunos términos: «las yslas que dizen Baleares et *Baleares tanto quiere decir en language de Castiella como cosa que pertenesca a ballestas; et aquellas yslas son a las que agora dizen Mayorgas et Minorgas; et esto quiere ser de mayores et de menores, ca ell una isla es mayor et la otra menor*» (PCG, 798, p. 480)²⁹⁵.

La relevancia del clero y el uso de fuentes de la biblioteca de la catedral de Toledo han llevado a pensar que en su redacción participaron o estuvo a cargo de miembros de la escuela catedralicia de Toledo dirigidos por Sancho IV (Martín 1992; Linehan, 1993; Fernández-Ordóñez, 2000).

Dos partes o secciones de esta versión de *EE* son adjudicables al taller historiográfico de Sancho IV: la primera abarca desde el capítulo 628, que narra el reinado de Ramiro I, hasta la mitad del capítulo 896, en que se explica la historia del Cid; la segunda va desde el capítulo 963, que reanuda el relato de Alfonso VI, hasta la mitad del capítulo 1035, en que Fernando III aún no ha sido coronado como rey de León.

En dos ocasiones se menciona a Sancho. La primera tiene lugar en el capítulo 633 y lo relaciona con la conquista familiar de los territorios musulmanes conectándolo con los visigodos, de manera que parece inferirse una identidad goda castellana. La segunda tiene lugar en el capítulo 963 y alude intencionadamente a la orden real de 1289 de

²⁹³ La cursiva de Catalán indica las adiciones. El texto de la *Versión concisa* es: «E el conde non pudiendo defendérseles, presieron le Simancas e Dueñas e Sepuluega e Gormaz e muchos otros lugares, e matauan», ms Z f. 244^a (apud Catalán, 1997, p. 370).

²⁹⁴ La fecha de 1289 se incorpora en el capítulo 633, en que Sancho se proyecta como monarca paladín de la conquista de los territorios peninsulares en manos de los musulmanes y en que se asocia intencionadamente la esencia de Castilla con los visigodos (Gómez Redondo, 1998, p. 962). La coincidencia con JM no puede ser casual.

²⁹⁵ La cursiva es de Catalán para indicar la glosa introducida.

enterrar a Alfonso VIII, vencedor de la batalla de las Navas de Tolosa, en Toledo. Estas dos menciones a Sancho IV «buscan involucrar la imagen de este rey en la armazón de los hechos de un pasado que proyecta sus valores (el linaje de los godos, el tiempo del emperador) en el presente que él ocupa» (Gómez Redondo, 1998, p. 963). Es decir, se menciona a Sancho para implicar su imagen en la historia narrada y construir un *continuum* ideológico, de manera que su reinado entroncase con el pasado y la tradición y el reinado de su padre se percibiese como una ruptura.

La *Versión amplificada de 1289* muestra el proceso de amplificación y adaptación ideológica de la historiografía hispánica; si la *Versión sanchí* continuaba y adaptaba la *Version concisa*, la traducción al portugués durante el reinado de Fernando IV de la *Versión amplificada* sirvió de base para *C1344* (Catalán, 1997, pp. 23-24).

(c) *Castigos del rey don Sancho IV*

Este *espejo de príncipes*²⁹⁶ de factura formal e ideológica clerical, posiblemente concluido entre 1292 (Bizzarri, 1997, p. 130) y 1293 (Lomax, 1988, p. 396)²⁹⁷ es la obra más relevante del programa hagiográfico y político de Sancho IV y MM (Gómez Redondo, 1998, pp. 913-914), creada tras «la imposición de una casta clerical en los diversos puestos del gobierno» y que mostraba el progresivo giro «de la cultura oficial hacia un dogmatismo ortodoxo de tinte clerical» (Bizzarri, 1997, p. 130).

El monarca, valiéndose de su relación con clérigos como Juan Gil de Zamora y de la colaboración con la escuela catedralicia de Toledo desde el inicio de su reinado y deseando congraciarse con el alto clero castellano, para que intercediese en la obtención de la bula papal de legitimación de su matrimonio, promovió un espejo de príncipes que aunaba el objetivo propagandístico con el carácter piadoso, gracias al origen mayoritariamente bíblico o religioso de muchos de sus ejemplos. Este carácter religioso dentro de la ortodoxia también se reforzó con la incorporación de fuentes occidentales — latinas y francesas— (Bizzarri, 1997, p. 131)— alejadas del aristotelismo heterodoxo y

²⁹⁶ Sobre los compendios de castigos y su relevancia en la configuración política, v. Haro Cortés (1995 y 1996a). V. la edición de Bizzarri (2001a). Opto por la denominación de Bizzarri; Gómez Redondo la denomina *Los castigos de Sancho IV* (1998, p. 913). Al respecto de la polémica sobre el título de la obra, v. Cacho Blecua (1996). Para contextualizar *CRS* desde una perspectiva que matiza la molinista, v. Bizzarri (2001b). Sobre la estructura, v. Bizzarri (1997). Sobre el lenguaje, v. Bizzarri (1993). El crítico argentino estudió en profundidad la obra en su tesis doctoral (1995a). Sobre el valor del consejo, posiblemente el tópico molinista más relevante, v. Beltrán (1996).

²⁹⁷ Lomax se basa en fórmulas cancillerescas que no se emplearon durante el reinado de Sancho IV (Bizzarri, 1997, p. 130).

las lecturas heréticas. Sancho también supo incorporar y adaptar a sus objetivos políticos el legado jurídico alfonsí, fundamentalmente las *Partidas*, y las *Decretales* (Bizzarri, 1995b, p. 52).

CRS, como todos los *espejos de príncipes*, responde a una necesidad política concreta²⁹⁸: la de exponer y materializar en Sancho IV un modelo de monarca ideal que superase la crisis de la institución tras el golpe de Estado y deposición de su padre y le brindase apoyo ideológico para materializar su proyecto político. De este modo, se configura como una hagiografía encargada e ideológicamente planificada (Gómez Redondo, 1998, p. 923) con la finalidad de legitimar los derechos dinásticos de Sancho, por lo que concibe de modo mesiánico su llegada al poder, y para divulgar la idea, de origen alfonsí, del rey como vicario —y por tanto representante— de Dios en la Tierra, de manera que se justificaba la autoridad y actos del rey: «tiene lugar de Dios en la tierra en *aquel* regno en que lo Él pone» (*CRS*, X, p. 130). Introduce el concepto de *señor natural*: «eres su *sennor e non otro*, ca el tu *sennorío* es de bien fecho *e* de naturaleza e por eso a ti es obligado *e non a otro*» (*CRS*, XLV, p. 306), según el cual el monarca ejerce el señorío del reino siguiendo las disposiciones divinas que lo han convertido por naturaleza en señor (Nogales, 2006, p. 31). El libro, además, pretende asentar un modelo femenino que rompe con la misoginia de los ejemplarios orientales; en él, la feminidad se asocia a la imagen de esposa y madre de la Virgen María y se le suma el papel auxiliar de consejero, tan relevante en el molinismo; es posible que este ideal de esposa, consejera y madre se inspirase en MM (Cabot, 2020b, p. 60).

La obra se presenta como un espejo de príncipes de cincuenta capítulos (Gómez Redondo, 1998, p. 939) aparentemente sin una estructura externa definida, de modo que cada uno podría ser un tratado independiente (Beltrán, 1996, p. 112; Bizzarri, 1997), excepto el prólogo, los capítulos XIXº y XXIº y el capítulo L (Bizzarri, 1997, p. 131). En cuanto a la estructura interna, *CRS* aborda la ética individual, la política y económica, siguiendo la división tripartita aristotélica, que se había utilizado en Castilla por primera vez en las *Partidas*; los dos capítulos finales actúan como cierre o colofón incidiendo en la justicia y el valor de los castigos para la salvación; es pues, una obra formada por cinco

²⁹⁸ Los espejos de príncipes presuponían que los problemas de un reino se solucionarían si el comportamiento del rey se ajustaba al ideal ético porque el reino se conformaría a su imagen.

partes: prólogo, ética individual, ética política, ética económica y colofón (Bizzarri, 1997, pp. 130-137)²⁹⁹.

Como en su modelo *Les propos de Saint Louis*³⁰⁰, la educación político-moral del infante Fernando, para que obtenga la bienaventuranza cumpliendo los deberes de gobernante, es un pretexto propagandístico para enaltecer al monarca reinante (Bizzarri, 1997; Montero, 2010, pp. 944-945, nota 19). El camino hacia la salvación en el ejercicio del poder se ilustra mediante *castigos*, consejos, sentencias y ejemplos. Las sentencias son de origen bíblico y se atribuyen a personajes del Antiguo y Nuevo Testamento (Beltrán, 1996, p. 111). El uso de los ejemplos responde al gusto de la época (Gómez Redondo, 1998, p. 937)³⁰¹. En este sentido, es el primer ejemplario original de la literatura castellana medieval, en que destaca la «ausencia de todo tipo de marco ficticio estructurador de los *exempla* presentados» (Beltrán, 1996, p. 111). Las fuentes de los ejemplos recreados son religiosas e históricas, siempre con carácter moralizante y en los límites de la ortodoxia:

Proceden del Antiguo y Nuevo Testamento, de la hagiografía, de la historia de España (con énfasis notable y original puesto en la historia contemporánea) y en menor grado de la historia universal. No hay una sola fábula y queda descartado el uso del ejemplo humorístico (Beltrán, 1996, p. 111).

La dedicatoria a su hijo ocultaba y articulaba el objetivo político de Sancho de legitimar su ascenso al trono, presentarse como un monarca ideal, opuesto a la imagen que había circulado de él desde que su padre lo maldijera en 1284 y que acciones como el magnicidio de Alfaro habían intensificado (Gómez Redondo, 1998, p. 919). La finalidad justificativa y propagandística queda manifiesta en su concepción de justicia:

Justiça es dar a cada uno su derecho: Dar al bueno galardón del bien e dar al malo galardón del mal. Si tú por justicia derecha mandas al omne matar, non la fazes tú, ca el derecho la faze pue que derecho es. Non quieras judgar nin mandar fazer justicia quando estudieres con sanna, ca por fuerça conviene que la sanna forçase al derecho e así errarías el derecho que deues guardar quando dieres juicio de justicia tira toda sanna de tu coraçón, e ten sobre tu cabeça la espada del themor (CRS, IX, pp. 120-121).

Además, siguiendo el ideal alfonsí, pretendía presentarse como cabeza (cap. X, pp. 130-133)³⁰² intermediario, *vicario*, en terminología alfonsí, de Dios en la Tierra, que deseaba establecer una nueva relación con sus súbditos, que debían amar y temer al

²⁹⁹ El artículo de Bizzarri ha permitido desterrar la idea de que «la obra no posee plan ninguno o a lo sumo uno mal trazado, y que su desarrollo se debe a una dependencia directa de Egidio» (1997, p. 86).

³⁰⁰ El título completo es *Enseignemens que monseigneur saint Louis fist a son ainzne fils Phelippe*. Fue editado por O'Connell (1972). Bizzarri y Rucquoi (2005, pp. 24-25) explican cómo CRS imita este espejo francés, pero adaptándolo al contexto castellano.

³⁰¹ Sobre la finalidad del uso de ejemplos, v. Moreno (1996).

³⁰² Sobre las metáforas ejemplificadoras de la condición de príncipe, v. Pérez Priego (1996).

soberano. También es de origen alfonsí la necesidad de conocimiento humano — «desdoblado en conocimiento de los iguales y conocimiento de los inferiores» (Beltrán, 1996, p. 112)— todo hombre debe conocer a Dios y a sus semejantes y conocerse a sí mismo. A partir de esta triple dimensión del conocimiento, se abordan los deberes del hombre para con Dios, para consigo mismo y para con los demás.

Sin embargo, las coincidencias ideológicas con el proyecto cultural de su padre se difuminan frente al espíritu teológico de la obra y su conexión con la ortodoxia representada por los dominicos (Lida de Malkiel, 1950-1951, pp. 155-163); este giro clerical se aprecia especialmente en los capítulos del XVII^o al XXVIII^o y en tópicos como el rechazo de la vanidad del saber, posiblemente vinculado a la orden franciscana³⁰³.

Herederero de los principios de la ética neoaristotélica, condensada por Brunetto Latini, y tomista, *CRS* condensa el código ético sanchí, que se basa, como después lo hará el manuelino, en la medida, contención, lealtad y vergüenza; de forma original, esta última es la virtud capital de su código ético, cifrada en la reputación social y orgullo individual que merece el linaje y acciones personales (Cacho Blecua, 1997; Cacho Blecua, 2000, y Careño, 1976; 1977). En *CRS* se la caracteriza así:

Vergüença es freno de toda maldat. E el que vergüença ha de sí mesmo conuiene *que* la aya de Dios *e* de todos los otros omes *quel* veen *e* lo oyen. El mal *omne non* puede seer acabado en toda maldat a menos de perder de sí vergüença, e, desde que la ha perdida, *non* se siente de mal que faga. E desde que la vergüença pierde, tiene *que* faziendo mal biue a su sabor, *e* es vida astrosa *e menguada e* lixosa, *e* tiénela por buena *e* por acabada. E tanto le da *que* ande desnudo *commo* si andudiese bien vestido. *E* tantol da que coma mal *commo* si comiese bien *e non* se siente de ninguna cosa. ¿Qué te diré más? Torrnal de estado de omne a seer bestia (*CRS*, VI, p. 102).

Uno de los principios básicos del libro, relacionable con el contexto sociocultural de su reinado, es el papel del rey como juez, otorgando a cada uno de sus súbditos lo que merece, pero, conforme a los presupuestos alfonsíes, «sin saña, ira, arrebatamiento, capricho, codicia, temor, amor, sobre hechos ciertos y sin dejarse llevar por las súplicas o lágrimas de aquellos que acudieran a la justicia real» (Nogales, 2006, p. 28). Además de impartir justicia con ponderación, el rey ha de ejercer la función judicial desde el temor y amor a Dios, que lo guiarán (Bizzarri, 1997, p. 134).

En consonancia con la concepción medieval, el saber proviene de Dios, por lo que ostentarlo es indicio de favor divino; se rechaza el aprendizaje que ultrapase la ortodoxia, lo que explica la concepción vivencial de la sabiduría y que los conocimientos se circunscriban a la gramática, lógica, retórica, latín, filosofía y teología.

³⁰³ V. Lázaro (2013).

Relacionada con el conocimiento y como vía de expresión del propio entendimiento, la palabra es otro de los ejes temáticos de *CRS*; concebida como configuradora de la realidad y transmisora del conocimiento, pero, desde la perspectiva política, se aconseja el silencio y la prudencia, *custodia linguae*: «para mientes e comide mucho sobre ello: la palabra que dixeres ante que la digas» (XXVI, pp. 140-142), y se advierte e incide en los *peccati linguae*. Cuando se hable, habrá que adecuar el discurso al entendimiento del interlocutor y a las cinco *circumstantiae linguae* del acto comunicativo:

Lo primero, quién eres tú *que* las dizes, *e* de qué logar eres, o en *quál* logar estás de honrra. Lo segundo, *quál* es el fecho sobre que vienes a dezir *aquellas* palabras *e que* digas palabras *que* pertenescan e contienen con *aquello* e *non* a otra cosa. Lo terçero, quién es *aquella* persona a *que* las dizes o contra quien las dizes. Lo *quarto*, *qué* logar es *aquél* do las estás diziendo, o ante cuáles. Lo *quinto*, que las tus palabras sean asosegadas e ordenadas (*CRS*, XXVI, p. 220).

Por último, se recalca la necesidad de que la palabra del rey sea «verdadera e non mentirosa» (XI, p. 147) y la relevancia de saber guardar un secreto, *poridad*. El cruce de los tópicos de la *custodia linguae* con el de las *circumstantiae linguae* seguramente es herencia de *LT* (Bizzarri, 1997, p. 131).

El carácter clerical de *CRS* se manifiesta en cuestiones como la regulación del ocio del monarca o la alabanza a su castidad (I, p. 78; XI, p. 143), que como otras obras sapienciales considera la castidad «señal de respeto del rey hacia las mujeres de su reino» (Nogales, 2006, p. 30)³⁰⁴; se desaconseja el baile, tocar instrumentos y rodearse y presenciar actuaciones de juglares (XI, 111, p. 151 y XLVII, p. 314).

(d) **El *Lucidario***

Es una obra didáctica de espíritu enciclopedista, pero sin carácter sistemático, en forma de diálogo entre un maestro y su discípulo, mediante el cual se sintetizan algunos conocimientos de filosofía natural y teología de la época (Gómez Sánchez-Romate, 1996, p. 367). La obra se compiló libremente sobre la base del texto latino del *Elucidarium*, escrito hacia 1095 y atribuido a Honorio de Autun (Honorius Augustodunensis), quien habría recogido inicialmente las enseñanzas de su maestro San Anselmo para complementar la formación de los religiosos, pero que fue ampliado y reelaborado con

³⁰⁴ Presentes en VI, 28-30, p. 106.

las aportaciones de otros autores a lo largo de la Edad Media³⁰⁵. El original latino era, pues, un texto teológico escolar, cuyos argumentos se cimentaban en contenidos atribuibles a los profetas del Antiguo Testamento, los apóstoles, los comentaristas de los textos sagrados, los Padres de la Iglesia, AH y San Gregorio, pero que no siempre eran citados directamente (*Lucidario*, 1968, Introducción, p. 40).

La amplificación de Sancho IV no sigue una estructura externa fija ni un plan de trabajo definido, aunque su intrincada historia textual no permite determinar cuál era su forma inicial, ya que la obra sufrió diversas reelaboraciones hasta el siglo XVI³⁰⁶. A partir de los seis manuscritos existentes, Kinkade (1968) presentó una aproximación a la versión *sanchí* original, que se diferencia del original latino por la adición de once capítulos iniciales, que exponen y acotan los límites de los conocimientos astronómicos, de manera que rompen ideológicamente con el concepto cultural alfonsí, y desde el capítulo LXIII se vuelven a exponer conocimientos científicos, fundamentalmente *zoológicos*. El *Lucidario* de Sancho IV sumó a las fuentes e influencias del *Elucidarium* las de Beda e San Isidoro de Sevilla:

aunque se ha dicho que en esta parte sigue de cerca el original francés de Honorio de Autun, lo cierto es que son dos textos diferentes. Aunque no falten concordancias, las cuestiones abordadas y el orden y forma de tratarlas distan mucho de ser las mismas. En cualquier caso, desde el punto de vista teológico, ni una ni otra son obras de gran interés. Ambas coinciden en presentar una teología muy elemental, de escaso razonamiento y pobre argumentación, y en adoptar el mismo carácter divulgador de las nociones dogmáticas corrientes en la época (Urzainqui, 1990, p. 704).

El *Lucidario* solo recoge las cuestiones *científicas* y teológicas³⁰⁷ de la época controvertidas, que podían dar lugar a interpretaciones heréticas, como el misterio trinitario o la encarnación de Jesucristo, en las que Sancho ya incide en el prólogo:

muchos que quieren sauer que cosa es Dios e que figura ha en si, e quan grand es de luengo e de ancho, e si esta en pie o asentado, e en qual de los çielos esta, en el çielo más alto, o en el de medio, o en el de fondon; e demandan que quando fizo el mundo el, a do estaba, e de qual guisa, que en el comienço quando Dios crió el çielo e la tierra, que todo era auguas e el espíritu de Dios que andaua(n) sobre ellas. E de aquí se toma vn rramo de

³⁰⁵ V. Lefèvre (1954). El crítico explica que este estilo, denominado «composition en boule de neige», consistía en la adición de nuevos materiales sin borrar los iniciales, de manera que la obra «nous arrive ainsi formée d'un noyau primitif autour duquel se sont agglomérées une ou plusieurs séries de passages complémentaires. Les copistes ont ultérieurement fait entrer les additions dans le corps du texte et il n'est pas toujours aisé de distinguer les différents apports de l'œuvre telle qu'elle avait été conçue dans sa forme première» (p. 97).

³⁰⁶ Nachbin (1936) fue el primero en señalar la compleja historia textual de la obra. A comienzos del siglo XXI, Sacchi (2007) hizo un análisis detallado de la cuestión.

³⁰⁷ Urzainqui concreta algunas: «la eternidad de Dios, su naturaleza trinitaria, la creación del cosmos y la relación de Dios con sus criaturas, la existencia del alma y el lugar donde se halla, la Encarnación, la virginidad de María, etc.». (1990, p. 703). El orden de las cuestiones y su tratamiento muestran su factura clerical.

vna pregunta que fazian los omnes de que nascio grand eregia. E me demandaua que pues el çielo e la tierra non eran fechos, que entonçe los criaua Dios, que ante que lo ouiese fecho, que do estaua. E otrosi, ay otra demanda de qual voz agora diremos: que dizen que pues son tres personas e se ençierran en vn Dios, e el quiso seer ençerrado en santa Maria quel en el tiempo de aquellos nueue meses quel andido en el su vientre ençerrado, e [d]e como finco el çielo e la tierra uagado o quien finco en su logar para mantenerlo, que non paresçiese (*Lucidario*, prólogo, 1968, pp. 77-78).

El diálogo como recurso expositivo didáctico fue frecuente en las obras doctrinales medievales (Cardelle de Hartmann, 2000), puesto que acotaba las respuestas hacia los conocimientos e ideología que se desea transmitir (*Lucidario*, Introducción, p. 15). En este sentido, el *Lucidario* amalgama el modelo ciceroniano y medieval porque, como en el caso de los diálogos de Cicerón y aproximándose al modelo de *De secretum conflictu mearum* de Petrarca³⁰⁸, el discípulo propone o plantea una cuestión, pero, como en los diálogos medievales, es el maestro quien mediante las respuestas conduce o reconduce de manera unívoca la exposición doctrinal (Haro, 1996b, p. 389). Sin embargo, las intervenciones y argumentaciones del discípulo consiguen que sea menos rígido que otros diálogos medievales:

porque este libro es todo rrazon de preguntas e de rrespuestas que vienen sobre aquellas preguntas, semejanos de lo ordenar en manera de vn discípulo que estudiase ante su maestro, e sobre cada cosa que le preguntase, el maestro quel rrespondiese a ello (*Lucidario*, prólogo, 1968, p. 82).

Dado el deseo de elaborar literariamente la exposición doctrinal y educar deleitando, la estructura va más allá de la sencillez del esquema del *Elucidarium*, que, por su finalidad meramente didáctica y doctrinal, se basaba en preguntas directas y respuestas, a veces lacónicas, del discípulo. En el *Lucidario* sanchí, el discípulo, seducido por el aristotelismo heterodoxo, formula enigmáticas cuestiones a su maestro, (Montero, 2007, p. 187), que responde mediante elaboradas argumentaciones, que pueden incluir reflexiones sobre el saber (Gómez Redondo, 1998, p. 907). También los personajes presentan una mayor elaboración formal. A pesar de ello, la relación que se establece entre el discípulo y el maestro es jerárquica, y recuerda al neoaristotelismo tomista, en que lo inferior siempre se pliega a lo superior, pues, aunque el discípulo se muestra como aventajado, sus intervenciones no contraargumentan ni oscurecen las reflexiones del maestro, sino que, bien al contrario, ponen de manifiesto la superioridad intelectual del segundo. En este sentido, el maestro reconduce siempre al discípulo para que sus inquietudes científicas sean compatibles con la ortodoxia cristiana y subordine la ciencia

³⁰⁸ V. la edición bilingüe de Rossend Arqués (2011).

a la teología; a causa de ello, los intereses científicos deben centrarse en las criaturas terrestres, y no en las celestes, porque su estudio no conflictúa los dogmas cristianos: «en la época sanchina, parece impulsarse conscientemente el saber zoológico» (Montero, 2007, p. 194). De esta manera, «los dialogantes encarnan dos ramas del saber: el maestro, la teología y el discípulo la ciencia y la filosofía» (Haro, 1996, p. 389) y «se escenifica, de manera controlada, el proceso de formación que debe llevar a cabo un discípulo avezado en filosofía para crecer en el campo intelectual correctamente sin desarmar el edificio de las creencias cristianas» (Montero, 2007, p. 1994).

La obra, mandada redactar hacia 1293 y supervisada por Sancho personalmente, destaca por su tono pesimista, coincidiendo con la inminente crisis económica y sociopolítica del período: «el mundo que se describe en el *Lucidario* va a la deriva. El hombre aparece cegado por la soberbia y se olvida del corto plazo de su existencia» (Gómez Redondo, 1998, p. 912)³⁰⁹.

El *Lucidario* está encabezado por un prólogo firmado por el propio rey, en que se exponen los principios ideológicos molinistas, a saber: la supremacía de la teología sobre la *ciencia*, el rechazo de los postulados aristotélicos heterodoxos —es decir, de los principios averroístas asumidos por Alfonso X—, la crítica al afán ilimitado de conocimiento alfonsí y a la relevancia en su proyecto de los conocimientos astronómicos y astrológicos, la adhesión a los principios de las órdenes mendicantes y la concepción providencialista de su llegada al trono:

Por la grand sabor que avemos de seruir a Dios e de lo loar, e de le conosçer el bien e la merçed que nos faze del dia que nascimos fasta el dia de oy, e ante que nos nasciesemos de como vos agora diremos: lo primero, en quererlo ordenar que veniesemos del linage ende nos venimos, que fuésemos fijo del rrey don Alfonso e de la rreyna, nuestra madre, ca asi como se fizo Dios esto, otrosi podiera fazer si el quisiera que fuésemos fijo de vn labrador o de otro omen qualquier. Lo segundo, tollionos todos aquellos que nascieron ante que nos para darnos este logar, e fue la su merçed de nos escoger para en este logar como escogio Daudid entre quantos fijos auia Jesse, su padre (*Lucidario*, prólogo, 1968, pp. 80-81).

La obra, junto a *CRS*, *LCZ* y *la Crónica de los reyes de Castilla*, posiblemente fue redactada por el círculo de Gonzalo Pérez (Orduna, 1996, p. 58)³¹⁰ y parece presentar conexiones temáticas —las referencias y descripciones zoológicas— con la *Historia Naturalis* de Juan Gil de Zamora, pero por el momento no se han contrastado de forma

³⁰⁹ V. Nachbin (1936, pp. 225-273), Kinkade (1968, Introducción, pp. 13-75), Alvar (1991, pp. 101-102), Lacarra (1993, pp. 69-72), Haro (1996b), Gómez Redondo, (1998, pp. 890-912) y Montero (2002; 2007).

³¹⁰ Orduna utiliza la denominación tradicional de Gonzalo García Gudiel.

crítica (Montero, 2007, pp. 192-193). La relevancia del tópicos molinista de la humildad, la influencia y referencias a la mística de el Pseudo Dionisio, el protagonismo en la descripción y atributos de Dios que se concede a la luz —se asimila a Dios con el Sol— y la extensión y énfasis en las cuestiones zoológicas y en las relaciones con la encarnación y el misterio cristológico, permiten pensar que la obra se habría gestado en un *scriptorium* franciscano (Montero, 2007, pp. 191-192 y 194-195). Kinkade, por su parte, consideró que, siguiendo el método de trabajo alfonsí, habría sido escrito por diversos eruditos con el afán de divulgar y conciliar los conocimientos de la época. Sancho habría continuado, pues, con los métodos de trabajo e intereses alfonsíes, pero los habría mutilado para legitimarse:

Por su simplicidad, resulta engañoso en apariencia, es decir, el número de autores de que se sirve es mayor de lo que el lector se imagina al presentársele las materias en una forma sumamente sencilla. Sin embargo, las ideas se derivan de obras mucho más complicadas, habiendo seleccionado el *Lucidario* sólo los elementos que convienen a su argumento, es decir, la formulación de una pregunta y su respuesta a ella por un maestro que quiere contestarla tan llanamente como le sea posible. Por consiguiente, es evidente que la tabla de materias del *Lucidario* no revela todo lo que se enseña en él, puesto que la gran mayoría de preguntas son simples puntos de partida para la discusión de proposiciones más sustanciosas, y cada elemento tiene su pareja, o en teología o en ciencia natural, dependiente de la pregunta inicial (*Lucidario*, Introducción, 1968, p. 41).

Ante la necesidad de apoyo del clero castellano y de reconocimiento de su matrimonio por parte de Roma, se habría distanciado interesadamente del proyecto cultural alfonsí a través de las críticas indirectas que aparecen en el prólogo, que parte de la evidencia de que el afán de conocimiento es intrínsecamente humano, pero también pernicioso porque, siguiendo la ideología agustina, puede separar al hombre de Dios y condenarlo. Por ello, en el *Lucidario* se considera que extralimitarse en el conocimiento empírico es un acto de vanidad, que aboca a la herejía y al pecado y que aleja al hombre de su verdadero objetivo: la salvación. La humildad se convierte en requisito imprescindible no solo para la salvación, sino también para el conocimiento: «ca segund nos fallamos, la cosa del mundo que mas faze saluar el alma del omne, que es vmildat» (*Lucidario*, 1968, p. 183). Sin embargo, al mismo tiempo, paradójicamente, el discípulo y sobre todo el maestro, reflexionan y racionalizan sus observaciones sobre el mundo:

el autor (o autores) del *Lucidario* parece debatirse entre la reivindicación del placer por los estudios científicos, aderezado de una considerable dosis de racionalismo, y las restricciones causadas por la ortodoxia cristiana y por un complejo ambiente político cultural, no siempre fácil de interpretar (Montero, 2007, p. 181)³¹¹.

³¹¹ La obra fue escrita por más de un autor: «el número de autores de que se sirve es mayor de lo que el lector se imagina al presentársele las materias en una forma sumamente sencilla» (Kinkade, 1968, Introducción, p. 41).

Respondiendo a este afán de distanciamiento alfonsí y al rechazo del aristotelismo heterodoxo, en el *Lucidario* se silencia «la influencia de los astros en la vida humana o sobre la magia y la construcción de los talismanes» (Montero, 2007, p. 188), aunque aparecen referencias astrológicas a la duración del embarazo, (*Lucidario*, Introducción, p. 51). Es posible que estas cuestiones se silenciasen por las prohibiciones de 1277, pero más aún que fuese un modo de rechazar y desvincularse de la heterodoxia del proyecto cultural alfonsí (Gómez Redondo, 1998, p. 862), porque en el *Lucidario* se perciben las ambigüedades y tensiones ideológicas derivadas de la asimilación y controversia aristotélica, tales como la argumentación racional de los milagros bíblicos, la controversia sobre la eternidad del mundo y sobre la generación espontánea e indefinida de vida. En todo caso, aunque

algunas cuestiones transmiten los coletazos de un diálogo polémico entre las cortes sanchinas y alfonsíes, se diría que el esfuerzo por reescribir la ciencia a un nivel sencillo y asequible para un público, posiblemente familiarizado con las controversias que se tocan, expresa el panorama ideológico general que se vivía en Europa, más concretamente en los estudios y universidades (Montero, 2007, p. 191).

Se proponía luchar contra las herejías más extendidas de la época, muchas de las cuales derivaban de las interpretaciones aristotélicas heterodoxas. En el propósito del libro subyacía el deseo de circunscribir la actividad racional dentro de los límites de la ortodoxia, es decir, de someter la ciencia a teología y de circunscribir el conocimiento a los límites estrictos de la ortodoxia, tal como se expone en el prólogo: «el sauer de la thologia es sobre el de las naturas» (*Lucidario*, prólogo, 1968, p. 79)³¹². De hecho, subvirtiendo la tendencia de utilizar la filosofía en auxilio de la teología, en el *Lucidario* se recurrirá a la filosofía natural para argumentar la veracidad de los milagros bíblicos (Montero, 2007, p. 187), lo que conecta nuevamente la obra con el pensamiento franciscano.

Las fuentes, no siempre explícitas, de los conocimientos naturales expuestos, que en ocasiones se parafrasean, son las convencionales del período: fundamentalmente, Aristóteles, pero también enciclopedias del siglo XIII, como *De naturis rerum* de Alejandro Neckam, *Liber de natura rerum* de Bartolomé Cantimpré, *De proprietatibus rerum* la de Bartolomé Ánglico y especialmente el *Speculum naturale*; asimismo, se percibe el influjo de Plinio y del tratado de Federico II *De arte venandi cum avibus*³¹³.

³¹² V. Riquer y Montoya (1998).

³¹³ La influencia de la obra de Federico II en el *Lucidario* permite conjeturar, dada la cercanía de JM al círculo de la Escuela Catedralicia de Toledo, que JM la conoció.

(e) *Barlaam e Josafat*

Se trata de una narración legendaria inspirada en la vida de Buda — nacido como el príncipe Siddharta Gautama en el siglo VI a. C.— y recogida en las leyendas *Jakata* o *Jakatas*, *Lalita-Vistara* y *Budacaritas*. *Jakata* o *Jakatas* es una colección de alrededor de medio millar de poemas narrativos escritos en lengua pali a partir, posiblemente, de la tradición oral. *Lalita-Vistara* es la narración de la leyenda escrita en sánscrito a principios de la era cristiana y con componentes sobrenaturales; *Budacaritas* es una biografía poética escrita en sánscrito en el siglo I d. C. (Aguirre, 1988, p. 17). Todas ellas narran como el príncipe Josafat habría sido encerrado por su padre en un lujoso palacio para que no se cumpliera la predicción astrológica que aseguraba que sería un gran rey si no se topaba con un enfermo, un anciano, un cadáver y un asceta. A pesar de los esfuerzos de su padre, los encuentros con la enfermedad y la muerte se produjeron y la predicción se cumplió. La versión cristiana incluyó al personaje del *Barlaam*, el monje-maestro, que adoctrina e ilumina a Josafat en su camino hacia la conversión al cristianismo³¹⁴.

La narración habría llegado a Occidente desde las culturas pali y sánscrita a través de los musulmanes. Juan Eutimio (de Ivirón, de Athos o el Georgiano, 955-1028 d. C.) fijó la primera versión en griego, ya cristianizada, de la que derivaron las latinas del siglo XI (Cañizares, 2000, p. 260). Aunque la primera traducción latina de la versión griega corresponde a Pelagio en el siglo XI, la *Vulgata*, la versión tradicionalmente atribuida a Juan de Damasceno³¹⁵, fue la que más profusamente se tradujo y dio lugar, de modo directo o indirecto, a las versiones posteriores.

La leyenda se divulgó posteriormente en el siglo XII gracias a su presencia en el *Speculum historiale* (XV, 1-64)³¹⁶ y en la *Leyenda dorada* (2, CLXXX, pp. 789-803). Como en el caso de la *Vulgata*, en la recopilación y difusión de estas versiones influyó el deseo de ensalzar y promover la vida monacal, primero, y las órdenes mendicantes, posteriormente. En la Península, además, también había circulado una versión árabe en el siglo XII. La primera traducción castellana —se desconoce si de la versión árabe o de las latinas— se llevó a cabo hacia 1275. Sin embargo, un poco antes el monje Bernardo de Brihuega³¹⁷ había recopilado la versión de Vicente de Beauvais en un florilegio de

³¹⁴ V. la edición de Keller y Linker (1979) y la de Carnero (1990). Para una introducción de la obra, v. Aguirre (1988).

³¹⁵ La falsa atribución se explica si se tiene en cuenta que en Migne (t. 73, cols. 443-606) está situada a continuación de las obras de Juan Damasceno.

³¹⁶ Vicente de Beauvais propone un modelo de devoto príncipe cristiano siguiendo el ejemplo del monarca francés (Palmier-Foucart, 2004, p. 86).

³¹⁷ Díaz y Díaz, (1962, pp. 145-169).

vidas de santos, lo que muestra como la asimilación de la leyenda tuvo un componente ascético desde sus inicios (Gómez Redondo, 1998, pp. 980-982).

La obra gozó de gran popularidad en la Edad Media; sin embargo, solo ha llegado hasta nuestros días en tres manuscritos, que datan posiblemente del siglo XV y que son traducciones de las versiones latinas: el manuscrito *P* 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, en que se denomina *El libro de Berlán e del rrey Josaphá de India* y que es la versión más amplia y cuidada; el manuscrito *G* 18017 de la BNE, que supone un intento descuidado de reelaboración de los materiales del manuscrito *P*, y el 1829 de la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo, una traducción fiel a la versión del *Speculum historiale* (Keller y Linker, 1979, pp. XXV).

En la versión castellana³¹⁸, el infante Josafat nace en un reino pagano y tiene un padre tiránico decidido a perseguir a los cristianos. Ante la profecía de que se convertirá al cristianismo y será un eremita, el rey lo encierra en un castillo, pero inexorablemente se topa con un leproso, un ciego y un anciano, que le muestra la muerte. Por ello, cuando conoce al monje cristiano Barlaam se siente preparado para convertirse y convertir al cristianismo a su padre, quien abdica en su nombre. Tras años de reinado, Josafat se retira para vivir como un ermitaño y morir así junto a su maestro Barlaam.

La obra incluye diez ejemplos de origen oriental y recreación habitual en el período: el primero, dividido en dos: «De la trompa de la muerte», equivalente a «Los siervos de Dios son de honrrar aunque pobres son de amar» de *Exemplos por a.b.c* y «De las dos arcas»; «Del ruiseñor y el cazador», similar a «La fábula del campesino» del *Disciplina clericalis* e igual a «De las cosas perdidas no te debes doler, e los impossibles non debes creer» de los *Exemplos por a.b.c* y al capítulo CXXVI° de *LCZ* («Del enxemplo que dio el físico al rey del caçador e de la calandria»); «Del unicornio», que también aparece en el *Calila e Dimna* con el título de «Alegoría de los peligros del mundo» y en el *Libro de los gatos* con la denominación de «El hombre en el pozo tomando miel y cae en la boca del dragón»; «Los tres amigos», que coincide con la «Parábola del medio amigo» y «Parábola del amigo» del *Disciplina clericalis*, con el tratamiento de la amistad del capítulo V° del *Calila*, con el apólogo «Los que las cosas deste mundo aman, a ssy mesmos engañan» de *Exemplos por a.b.c.*, con el ejemplo que aparece en el capítulo V° de *LCZ* y con el ejemplo XLVIII° de *CL*, en que la lealtad lleva al protagonista a sacrificar a su propio hijo; «Del rey por un año», que coincide con el sintético «El ombre prudente,

³¹⁸ Para una introducción genérica, v. Aguirre (1988).

sabio e artero debe preveer en lo avenidero» de *Exemplos por a.b.c* y con el ejemplo XLIX° de *CL*; «Del rico que no quería dejar su dinero para seguir a Jesucristo»; «Del hombre que gozó de la vida»; «Del rico que se casó con la doncella pobre», que es igual a «La pobreza buena por alguno escogida, a las regadas a grand riqueza trayda» de *Exemplos por a.b.c*; «De la cabra salvaje» y «Del joven que prefería a los diablos», cuyo tema coincide con «La cara de mugier fermosa viento es; quemador quiere parescer» (Aguilar, 1988, pp. 34-35).

Los valores religiosos del relato explicarían la adaptación de la leyenda durante el reinado de Sancho IV. Se le confirió entonces un marcado valor penitencial, hagiográfico y ejemplarizante, pues la figura de Josafat se elevaba como modelo de caballero o noble espiritual. Además, los receptores de la narración debían de relacionar el eremitismo y espiritualidad del príncipe Josafat con la santidad de Fernando III y su vinculación con los valores franciscanos; de esta manera implícita, Sancho IV establecía un puente ideológico y moral entre ambos reinados.

El valor penitencial se obtiene al oponer dos planos: la vida terrenal, encarnada en el ambiente cortesano, siempre considerado de manera negativa, y la espiritual, visto como un camino lleno de peligros, pero que puede conducir a la bienaventuranza. Josafat es el nexo de unión entre ambos porque antes de su nacimiento se despreciaba la verdadera fe y porque se convierte en un monarca cristiano y muere siendo eremita. Los receptores acompañaban en su viaje iniciático del mundo hacia Dios al protagonista a través del narrador-recitador y asimilaban el mensaje de «renunciamento a todo lo material y vida dedicada totalmente a la penitencia y la meditación como único camino de salvación» (Aguirre, 1988, p. 31).

(f) ***Gran conquista de Ultramar***

El relato de *GCU* constituye «un mosaico de narraciones históricas, hagiográficas y épicas» (Gómez Redondo, 1998, p. 1036), que comparte una intrincada historia textual con el resto de obras molinistas del reinado de Sancho IV y que, como *LT*, pudo ser iniciada durante el reinado de su padre, al traducir uno de los talleres alfonsíes *Eracles*, la versión francesa que amplificaba la *Historia rerum partibus transmarinis gestarum*, escrita inicialmente por Guillermo de Tiro y que narra acontecimientos ocurridos hasta 1184, durante la primera cruzada (Bautista, 2005, p. 34)³¹⁹.

³¹⁹ La edición más reciente es la Cooper (1979). Anteriormente (1954) la editorial Atlas reeditó la edición de Gayangos. En mi síntesis sigo a Gómez Redondo (1998, pp. 1029-1092).

La compilación castellana partió de una versión desconocida de *Eracles* o le incorporó la prosificación de cinco poemas del ciclo de la primera cruzada, dos narraciones épicas carolingias, pasajes de la *Cansó d'Antiocha* provenzal y otros materiales cuyo origen no se ha podido determinar (Gómez Redondo, 1998, pp. 1038-1039). A pesar de que la inclusión de textos poéticos en una narración histórica era una técnica compositiva común en los talleres alfonsíes, el objetivo de estos añadidos ya no era aportar datos, sino difuminar el rigor histórico en un ámbito mítico o fantástico, posiblemente con el objetivo de incitar el interés por las cruzadas. Según esta hipótesis, Sancho habría continuado trabajando en la obra porque «vivió obsesionado por la idea de la empresa reconquistadora» (Gómez Redondo, 1998, p. 1036). De este modo, se demostraría que no existió una ruptura cultural entre ambos reinados, aunque la obra ejemplificaría el cambio ideológico: Sancho recogía el afán alfonsí universalista de *GE*, pero depurándolo de la soberbia de igualar la historia de los otros pueblos de la Antigüedad a los relatos bíblicos.

Sin embargo, la intrincada historia textual, de la que me ocuparé más adelante, permite suponer también que la obra fue iniciada durante el reinado de Sancho IV para incitar las campañas contra los musulmanes peninsulares y las cruzadas. El *scriptorium* sanchí habría podido disponer fácilmente de los materiales por las estrechas relaciones familiares y políticas con Francia durante todo el siglo XIII.

GCU presenta tres bloques temáticos: el primero es la narración providencialista linajística de la conquista cristiana de Jerusalén en 1099 y su pérdida en 1187, cuando fue tomada por Saladino. El segundo lo constituye el relato historiográfico de los intentos de recuperación de Jerusalén. Esta narración se adentra en los entresijos políticos y cortesanos de las posteriores cruzadas. La narración finaliza apuntando a la corte castellana como la elegida para realizar la guerra santa tras el fracaso del resto de reinos occidentales —por lo que conecta con *LTR*—. Este desenlace permitía a Sancho presentarse como modelo de perfecto rey cristiano ante Roma. La última es la «Estoria del cavallero del Çigne y sus mocedades carolingias» o *Helias*, que narra la historia familiar de Gudufre de Bullón³²⁰, «vinculándolo genealógicamente con la figura legendaria del Caballero del Cisne» (Cooper, 1979, p. XXXV) y sus hazañas como héroe de la primera Cruzada.

³²⁰ Sigo la forma del antropónimo adoptada por Cooper (1979).

Dadas las conexiones temáticas con JM, me detengo en la caracterización de esta narración providencialista de la conquista y caída de Jerusalén. Gudofré de Bullón es el caballero soltero casto que consigue conquistar Jerusalén para la cristiandad. La conquista no ha sido posible antes de su nacimiento por las deslealtades y traiciones de los propios cristianos y porque es una hazaña que solo puede llevar a cabo un elegido. La corrupción moral de su linaje desencadenará finalmente la pérdida de estos territorios. Se premia la virtud con la recuperación y se castiga la relajación moral con la caída de la ciudad santa. Tras la conquista de Jerusalén por parte de Gudofré, su hermano Baldovín se convertirá en el primer rey; ya no reunirá las virtudes de su hermano y se caracterizará por ser un mujeriego. Su hijo Baldovín de Bort, además de caer cautivo, habrá de enfrentarse a las intrigas cortesanas; lo sucederá su yerno Folques de Angeos, un anciano débil y descreído, que morirá de forma poco digna al caerse de su caballo durante una cacería. Su sucesor Baldovín III será un gobernante pusilánime y mujeriego, que será manipulado por sus consejeros y que finalmente morirá envenenado. Su hermano Amaric será el siguiente monarca de la dinastía y destacará por sus malas costumbres, su codicia e injusticia. Finalmente, Baldovín IV será el último descendiente de Gudofré; a pesar de ser un rey virtuoso, padecerá lepra, una enfermedad asociada a los pecados sexuales, como castigo a un linaje que no ha mantenido la castidad de su fundador³²¹. Con su muerte, la dinastía desaparece y las luchas internas de los cristianos favorecen que Saladino conquiste Jerusalén, pérdida que es juzgada como un castigo divino.

Además del mesianismo, la «Estoria del cavallero del Çigne y sus mocedades carolingias» presenta elementos folclóricos, como el odio de Ginesa hacia su nuera Isomberta o el sueño en que un ángel le revela la noche de su concepción de Ida a Beatriz la relevancia de la hija que espera (Gómez Redondo, 1998, pp. 1061 y 1073), presentes ambos presentes en *LTR*:

Será señora de Bullón e de toda la tierra que agora cobraste; e avrá por casamiento al conde de Boloña, e será muy buena dueña e de muy santa vida a gran maravilla. E havrá tres fijos, que los dos serán reyes de la santa ciudad de Jerusalém, e el otro, conde de Boloña (*GCU*, I, [lxxxvi], p. 169).

No este este el único paralelismo con la obra manuelina, pues la caracterización de algunos personajes de la crónica recuerda a la de los del magnate —puede que por

³²¹ «The medical writers [del período] are generally agreed that lepers threaten society not only through infection but also through their corrupt and evil behavior. Nearly always they specify —and thereby warn— that lepers burn with desire for sexual intercourse. To be sure, most writers describe leprosy itself as a venereal disease» (Brody, 1974, I, p. 52).

mera coincidencia temporal—. Este es el caso de Pedro el Hermitaño: «morara en una hermita gran tiempo e compliera ay su penitencia, llamánvale Pedro el Hermitaño. E éste era maravillosamente buen clérigo e de buen entendimiento e hombre bien razonado» (I, [xxI], p. 34).

Se conservan cuatro códices parciales y una edición de 1503 de *GCU*. El códice BNE 1187 [*J*: Cooper] de 360 folios es considerado el de mayor autoridad porque se preparó en la cámara regia; en su colofón la obra es atribuida a Sancho. Este manuscrito solo conserva la trama histórica: la historia del arzobispo Tiro y sus seguidores. El códice BNE 1920, que también atribuye la obra a Sancho y alterna los episodios carolingios con la trama historiográfica. El manuscrito BN 2454 está formado por 231 folios, de los cuales 131 son la «Estoria del cavallero del Çigne y sus mocedades carolingias», prescinde del primer núcleo. El *P* de la Universidad de Salamanca 1698 coincide con *J*, menos en la atribución en el colofón a Alfonso. La edición impresa de 1504 cita a Alfonso como promotor. Las dos copias del siglo XIV consideran a Sancho como autor. Las dos copias más tardías citan a Alfonso. Gómez Redondo considera que cada códice esconde una ideología diferente. El 1184 remite o es un códice del *scriptorium sanchí*. Se puede pensar en una composición en tres etapas coincidiendo con los reinados de Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV. Por el momento, no se ha podido desentrañar la historia textual de *GCU*; Gómez Redondo considera que se debe a que se aspira a alcanzar un único origen común a todos los códices, sin tener en cuenta «el modo fragmentario en que pudo formarse esta compilación de los hechos de las cruzadas» (Gómez Redondo, 1998, p. 1033-1037). Batista (2005, pp. 49-50), por su parte, considera que la obra fue redactada durante los reinados de Alfonso X y Sancho IV. Los compiladores alfonsíes habrían traducido los materiales cruzados para incluirlos en *GE*. Al detenerse la elaboración de *GE*, estos materiales fueron reelaborados por un autor durante el reinado de Sancho IV para exaltación de las Cruzadas.

En *GCU*, la monarquía castellana asumía como un designio de la providencia la labor redentora de liberar Jerusalén, en manos musulmanas desde 1184. Con el prematuro fallecimiento de Sancho y ante la delicada situación interna, los tutores de Fernando IV no manifestaron las ansias de cruzada de Sancho. De este modo, la compilación historiográfica creada durante el reinado de Alfonso X y/o Sancho IV se convierte en una narración caballeresca que aparentemente se encaminaba a la educación del joven infante, pero que intentaba encauzar las ansias nobiliarias literarias bélicas en una narración caballeresca que encaminase los valores nobiliarios de manera ascética, o como mínimo

moral, con el objetivo de que no intrigasen y luchasen por la conservación de sus privilegios, lo que se explica en una corte en que las intrigas palaciegas intentaban alejar a Fernando IV de su madre y controlarlo.

(2) **Obras de los reinados de Fernando IV y Alfonso XI**

A continuación resumo los rasgos definatorios esenciales de obras redactadas durante los años de juventud o adultez del escritor durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI y que comparten con el proyecto literario manuelino la temática y el substrato ideológico.

Durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI habría continuado el proyecto cultural molinista. Los rasgos distintivos de las obras de este segundo período del molinismo, que las singularizarían frente a las de la primera etapa, serían sus conexiones temáticas, estilísticas y de transmisión con el folclore, ya presentes en *GCU*, y sus connotaciones simbólicas con la realidad política del período, fácilmente interpretables por los receptores contemporáneos.

Como por el momento no se han podido ubicar con precisión en un reinado u otro, las presento clasificándolas en dos categorías: las narrativas y sapienciales y las historiográficas. Estas últimas fueron escritas con finalidad política desde parámetros ideológicos semejantes, pero con objetivos antagónicos, a los de JM.

(3) **Obras narrativas y sapienciales**

(a) ***Libro del cavallero Zifar***

La historia textual del *LCZ*³²² comparte las vicisitudes con otras obras *molinistas*. Ha llegado hasta nuestros días a través del ms. 11309 de la BN (*M*), datado en el siglo XV y que divide el contenido en 34 capítulos; a través del ms. ESP 36 de la BN de París (*P*), fechado también del siglo XV y en que el contenido aparece dividido en 221 capítulos, y de la edición sevillana de 1512 (*S*), que se basa en un manuscrito diferente y que agrupa el contenido en 3 libros y 110 epígrafes (Gómez Redondo, 1999, pp. 1372-1373).

³²² El libro ha sido editado por Wagner (1929), que usó como base el manuscrito *M*, corrigiéndolo con *P* y *S*; Martín de Riquer (1952) y Buendía (1954) se valieron de esta edición. González (1983) también la ha reproducido. Muela (1982) lo editó tomando como texto base el manuscrito *M*. Gómez Redondo considera muy deficiente esta edición. Finalmente, Lucía Megías (1993) llevó a cabo una edición crítica en su tesis doctoral, intentando recuperar el texto del siglo XIV. González (1983, pp. 15-16) se queja del poco interés que tradicionalmente ha suscitado la obra. Para una introducción a la obra, v. González (1983) y Redondo (1999, pp. 1371-1459). En mi síntesis, sigo a ambos.

LCZ ha suscitado interpretaciones y valoraciones dispares en la crítica. Gómez Redondo (1999a, p. 1371) considera que es el primer *romance* en prosa de la Península Ibérica, que aúna la hagiografía, la historiografía, los libros sapienciales, la literatura artúrica, las obras jurídicas, los espejos de príncipes y los materiales folclóricos a los géneros narrativos. Para este crítico está formado por la superposición de diversos materiales autónomos ensamblados finalmente por un redactor, compilador o *trasladador*; estos materiales habrían sido gestados durante el reinado de Fernando IV y la minoría de Alfonso XI (1295-1325), cuando la débil situación dinástica de los sucesores de Sancho IV y el encumbramiento de la nobleza habrían obligado a la creación de un cauce formal ficcional para transmitir su ideología y valores regalistas. La narración habría sido patrocinada y defendería los valores y figura de MM —quizá por ello sea tan relevante la figura de Grima— y ejecutada por el entorno de la escuela catedralicia de Toledo. Tomando como referencia la lectura de hazañas caballerescas como forma de formación (*Segunda partida*), esta ficción caballeresca habría resultado el mejor cauce para la educación nobiliaria a través de la lectura teatralizada, emulando técnicas juglarescas, de los textos originales por parte de un recitador, con el objetivo de que los receptores se identificasen y se moldeasen ideológicamente. Estos relatos pretendían inculcar los valores de la cortesía nobiliaria, caballeresca en el caso de los oyentes masculinos, de madre, esposa y auxiliar del varón en el de los femeninos, en que se sustentaba el molinismo y con los que la monarquía pretendía aplacar a la nobleza y sujetarla a la corte. Desde estos presupuestos, *LZC* sería, pues, «el libro que construye doña María para atravesar la minoridad de su hijo, mantener su pensamiento a lo largo de ese turbulento reinado y entregar a su nieto un “saber” cortesano y doctrinal» (Gómez Redondo, 1999, p. 1458). Como en el caso de JM, la imposibilidad de MM de materializar sus ambiciones políticas —imponerse a la nobleza y legitimar políticamente a su linaje— desencadenó la creación literaria, de modo que coinciden en ser los artífices de obras que reflejan un ideal que la realidad no les proporcionó (Gómez Redondo, 1999a, p. 1382).

El relato se habría gestado en tres momentos: la minoría de Fernando IV, la mayoría de Fernando IV y la minoría de Alfonso XI. Las tres fases de formación coincidirían en la finalidad propagandística monárquica, pero habrían adoptado estrategias y procedimientos ideológicos diferentes para aplacar a la levantisca nobleza (Gómez Redondo, 1999a, pp. 1378-1380).

Durante la minoría de Fernando IV (1295-1301) se habría escrito el prólogo, la «*Estoria* de Zifar y de Grima», de trama más cortesana que caballeresca (Gómez

Redondo, 1999a, p. 1382), que presenta de manera alegórica la historia del linaje fundado por Sancho IV y MM, y los *Castigos del rey Mentón* (Gómez Redondo, 1999a, pp. 1380 y 1441). El modelo ideológico subyacente de este primer núcleo de *LCZ* es el de la cortesía nobiliaria y la caballería espiritual. Durante la mayoría de edad de Fernando IV se habría redactado la «Estoria de Garfín y Roboán», en que subyace el ideal de la caballería cortesana, y durante la minoría de Alfonso XI, la «*Estoria* de Roboán», con que se pretendía divulgar la cortesía caballeresca:

No habría, por tanto, que hablar de autor en el caso del *Zifar*, sino de un contexto de producción, formado por un espacio cortesano, presidido por la figura de doña María, y por un ámbito clerical, que no es otro que el de la escuela catedralicia de Toledo (Gómez Redondo, 1999a, p. 1458).

Respecto a las referencias al reinado, en *LCZ* aparecen «ecos hábilmente metamorfoseados de muchos de los acontecimientos más importantes del reinado de Fernando IV» (González Mínguez, 2017, p. 248). Y podría ser que incluso el programa reformista de las Cortes de Valladolid de 1312 se inspirase en este relato caballeresco.

La «Estoria de Zifar y de Grima» narra la partida de Zifar y Grima y sus hijos en busca de su identidad real, su separación, la consecución del reino de Mentón por parte de Zifar y el reencuentro y reunión de la familia cuando los hijos ya son adultos. Se inspira en la leyenda del mártir católico Eustaquio, denominado Plácido antes de su bautismo³²³. La historia originariamente debía de acabar con la reunión familiar y la fundación del monasterio de Sancti Spiritus. Zifar se presenta como modelo de caballero cristiano³²⁴, que aúna el cuidado del cuerpo con el del alma, aunque el verdadero objetivo es la consecución de la salvación del alma. En el cuidado del cuerpo se aprecia una doble vertiente: la individual, en que su función terrenal es auxiliar a la monarquía, por lo que su principal valor es la lealtad, y la social, en que ha de mantener la honra.

En la «Estoria de Garfín y Roboán», una amplificación insertada, tras la primitiva «Estoria de Zifar y de Grima» por el *trasladador*, los hijos de Zifar se dan a conocer y muestran sus virtudes caballerescas; el primogénito Garfín se enfrenta al traidor conde Nasón, mientras que su hermano Roboán lo hace con el sobrino de este conde.

La «Estoria de Roboán» narra también un proceso de ascesis que permite a Roboán, a pesar de ser el segundogénito, convertirse en emperador de Trigedia y casarse con Seringa de Pandulfa. Esta amplificación se debió de llevar a cabo durante la minoría

³²³ De la que había versiones en el *Scala coeli*, *Speculum historiale* y *Leyenda dorada* (2, CLXI, pp. 688-694).

³²⁴ Por lo que cumple con las virtudes de la prudencia, justicia fortaleza, templanza, castidad, paciencia, humildad, caridad, generosidad, diligencia, templanza, fe y esperanza.

de Alfonso XI. A pesar de haber sido compuesta unos veinticinco años más tarde, subyace la misma ideología: la caballería se sustenta en las buenas costumbres y se sigue caracterizando al caballero por el dominio de las armas y las palabras y por el cumplimiento del mismo código ético: la anteposición a Dios, la necesidad de ascesis para materializar las aspiraciones, la actuación conforme a los designios divinos y la mesura, que evite los vicios o placeres que reduzcan las cualidades.

En los *Castigos del rey Mentón*, Zifar transmite el saber caballeresco que le ha permitido convertirse en rey. Aunque tienen como fuente directa las *Flores de filosofía*, su estructura sigue las pautas ideológicas del molinismo. Desde la anteposición de Dios y la asunción de la función estamental designada por la divinidad, trata las virtudes del estamento de la nobleza; las obligaciones de la monarquía y las funciones de la caballería³²⁵.

Para la nobleza, las virtudes modélicas son la castidad, la obediencia o lealtad, la paciencia, la caridad, la cortesía, la humildad y la inteligencia práctica personal, que se contraponen a la *letradura*, o saberes teóricos alfonsíes. Al abordar la cortesía se subraya la importancia de estar acompañado por semejantes inteligentes y se advierte de los peligros de la locuacidad y de la necesidad de moderar y ponderar las intervenciones lingüísticas a través de los tópicos *custodia linguae* y *peccati linguae*. Los juegos y entretenimientos cortesanos, como el ajedrez, la esgrima o la caza, han de ser compatibles y no distraer de las obligaciones estamentales.

En el caso del monarca, se parte de la visión del soberano como padre del pueblo³²⁶, sometido a su vez a Dios, por lo que, influido por *Flores de la filosofía* y *De preconiis Hispanie*, debe saber cuáles son las relaciones sociales entre los miembros del cuerpo social. Desde una perspectiva mesiánica, se considera al monarca como un miembro del estamento nobiliario, caracterizado por su franqueza (su nobleza de corazón) y por sus «buenas costumbres», que aplica en el gobierno de su pueblo. Por esta razón, el monarca ha de saber «guardar su corazón», lo que le permitirá vencer la codicia y la lujuria, y ser prudente y honesto al hablar. Además, para que el reino pueda gobernarse y

³²⁵ V. Piccus (1962).

³²⁶ Para ello utiliza el símbolo de aristotélicas abejas (*Política*, 1253a 13), también presente en Séneca (*De clementia*, III, 17, 2-4 [Blüher, 1983, p. 102]) y en otras obras molinistas como LCZ «E todos los otros del regno recudran a la bos del rey asy como las abejas a la miel, ca aquella es la cabeça a que deuen recudir; ca el rey es el que puede fazer bien e merçed acabadamente en su señorío e non otro ninguno» (*Castigos del rey Mentón*, p. 276).

mantenerse desde la justicia, deberá ser aconsejado por clérigos, con la subyacente reflexión tópica molinista sobre el consejo y los consejeros,.

La función básica del estamento nobiliario es, a través de la caballería, proteger al rey y participar a instancias del monarca en las guerras, consideradas un mal menor³²⁷ cuyo objetivo es la paz. Por ello, los nobles han de mostrarse inteligentes, moderados, esforzados, ricos, francos, constantes, valientes y justos. Sus actuaciones, desde el principio ético inherente de la conservación y defensa de la honra, partirán del temor y amor a Dios y a su soberano; paralelamente, intentarán ser amados y temidos por sus vasallos.

González (1983, p. 53) considera, sin embargo, que *LCZ* es una novela de caballerías, *trasladada* por un clérigo toledano mozárabe —lo que podría explicar el uso de fuentes orientales—, que ensambló de manera anónima los diversos materiales más o menos acertadamente según los críticos³²⁸: «Ferrán Martínez fue muy probablemente el autor del *Zifar*, que, de acuerdo con esto, data de principios del siglo XIV» (González, 1983, p. 23). Ferrán Martínez formaba parte de la órbita eclesial de la monarquía castellana, porque fue canónigo de Toledo, escribano de Alfonso X y Sancho IV y protegido de Pérez Gudiel³²⁹. Hernández (1978), por su parte, ha fechado la obra hacia 1304, tras la guerra civil, a la que podría referirse a través de la maldición de los descendientes del rey Tabor. La mención a MM, fallecida en 1321, sin embargo, llevó a Moldenhauer (1931) a pensar que fue escrito entre el año de defunción de la reina y 1343.

Para González es una obra narrativa lúdica creada a partir de materiales fundamentalmente de origen oriental: «no es una obra didáctica más o menos entretenida, sino que es un libro de aventuras» (González, 1983, p. 38). La influencia oriental se aprecia lingüísticamente, por ejemplo, en el uso del adverbio *çertas* (Walker, 1974). Aunque reconoce las referencias a la realidad política y la presencia de valores ascéticos

³²⁷ Es un concepto tomista que se da cuando: «Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est ex quo sequitur minus malum» (*DRR*, 1, 6).

³²⁸ Lida de Malkiel, por ejemplo, la consideraba la obra como un intento imperfecto de crear un híbrido entre el género didáctico y las novelas de caballerías (1952, p. 259).

³²⁹ Hernández (1980, especialmente p. 294) explica sus orígenes humildes y su ascenso social gracias a la su vocación religiosa, calificándolo de «hijo de sus propias obras» (p. 294). La protección desde su juventud de Gonzalo Pérez le permitió ascender en la jerarquía eclesiástica, formando parte del cabildo de la catedral de Toledo y convirtiéndose en consecutivamente en arcediano de Alcaraz, Calatrava y Madrid. También fue miembro de la cancillería, encabezada por el arzobispo de Toledo, real de Sancho IV hasta 1295, año de la muerte del monarca. Tras la muerte de Gonzalo Pérez en 1299 podría haber caído en desgracia ante Gonzalo Díaz Palomeque y haberse ausentado del país, ya que no aparecen noticias suyas entre 1303 y 1308, periodo en que según el estudioso pudo haber redactado *LCZ*. Sobre este personaje y el prólogo de *LCZ*, v. Pérez López (2005).

de la época, niega la lectura alegórica que Burke (1972), Hernández (1978) y Diz (1979) habían realizado. En este sentido, es taxativa:

El *Zifar* se ha interpretado demasiado «a lo divino». Ya va siendo hora de liberarlo de esta tiranía y de verlo no como una obra didáctico-moral, una alegoría o un *exemplum*, ni como una novela de caballerías atípica, sino como una *novela de caballerías típica de la Edad Media castellana* (González, 1983, p. 55).

González (1983, p.16) cita entre las fuentes del relato los paralelos con la vida del santo Eustaquio o Plácido y la influencia de las *Partidas*, *Flores de Filosofía*, *CRS* y el *Barlaam*. Divide la obra en dos partes: las aventuras de Zifar y las de Roboán. Ambos episodios incluyen un correlato fantástico; en el primer caso, se trata de las aventuras del caballero atrevido; en el segundo, del episodio de las Ynsulas Doradas³³⁰.

El libro se abre con dos prólogos. El primero contextualiza socioculturalmente la obra en la órbita del molinismo vinculándolo con la escuela catedralicia de Toledo a través del cardenal Gonzalo Pérez, cuyo cuerpo, tras múltiples gestiones, logra traer y enterrar en Toledo Ferrán Martínez³³¹; la referencia al traslado de los restos de Gonzalo Pérez a Toledo es una forma de dar protagonismo a la escuela catedralicia toledana y a las obras que promueve (Gómez Redondo, 1999a, p. 1387). También se aprovecha para presentar a MM como dueña inteligente, de vida ordenada, buena consejera, paciente, firme, justa y, sobre todo, piadosa y fiel creyente, que confía y se somete en todo momento a las disposiciones divinas. Por último, la referencia a la paciencia y tesón ante las adversidades podría aludir indirectamente a las gestiones para conseguir la legitimación de Fernando IV (Gómez Redondo, 1999a, p. 1385)³³². El segundo dirige la correcta lectura de la obra (Gómez Redondo, 1999a, p. 1391) presentando a Zifar y a Grima como modelos de comportamiento nobiliario, que aúnan la nobleza de sangre con la de obras (siguiendo la *Segunda partida*). En Zifar, además de unirse la *fortitudo* y la *sapientia*, se aúnan la inteligencia, caballerosidad, diligencia y honestidad, buen consejo, justicia, humildad, laboriosidad, honestidad y moderación (*LCZ*, p. 75)³³³. En el caso de Grima, recogiendo la tradición hagiográfica, se traza un modelo de reina cristiana (Gómez Redondo, 1999a, p. 1400), caracterizada por su papel de auxilio al varón (Cabotb, 2020, pp. 60-62).

³³⁰ González toma como referencia el trabajo de Wagner (1903),

³³¹ Hernández (1980, pp. 291-192) señaló las similitudes entre la historia del traslado de los cuerpos de sus abuelos, recogida en el testamento de 1307 de Jofre de Loaysa, y el prólogo de *LCZ*, que se compuso según el crítico con posterioridad a 1303.

³³² En este sentido, la referencia al jubileo de 1300 de Bonifacio VIII, el pontífice que finalmente legitimó a Fernando IV, parece interesada (Gómez Redondo, 1999, p. 1384).

³³³ Cito la obra por la edición de González, en que los capítulos no aparecen numerados.

La historia de Zifar y Grima es la de la recuperación, tras grandes pruebas, de la identidad real que la familia de Zifar había perdido por el mal gobierno y deposición divina de su antepasado Tared, cuyos descendientes habían heredado el castigo al ser rebajados socialmente. Zifar y Grima abandonan su país para cumplir su destino y salvarse en su verdadero estado, el real. Aparentemente, dejan su patria porque a Zifar le persigue una maldición que provoca que sus cabalgaduras mueran a los diez días; estas muertes son aprovechadas por los cortesanos envidiosos para que el rey se ponga en su contra. Sin embargo, el fallecimiento de los caballos es un signo revelador de los planes trazados por Dios para Zifar (Gómez Redondo, 1999a, p. 1401).

Como en el ejemplo XXV° de *CL*, la *estoria* pone de manifiesto que la nobleza de obras ha de acompañar a la de sangre. El comportamiento ejemplar, junto con el sometimiento a la voluntad divina, permite retornar a su posición real familiar a Zifar. Para Gómez Redondo no se puede hablar de movilidad social (1999a, p. 1408), tal como González (1983, p. 55) propone, considerando la *estoria* como la plasmación de la movilidad social de la época. Desde esta perspectiva, teniendo en cuenta el marco sociopolítico, la reivindicación de la nobleza de obras como forma de medro social podría ser un guiño a las oligarquías urbanas, en que MM se apoyó para hacer frente a la nobleza.

La «Estoria de Garfín y de Roboán» es una alegoría del mantenimiento de las cualidades esenciales del linaje fundado por Zifar y Grima. Se propone orientar el esfuerzo caballeresco en la asunción de un modelo de conducta basado en la lealtad, humildad y las buenas costumbres. Los caballeros han de luchar al servicio del rey sin ambiciones personales ni soberbia. Dado el contexto sociopolítico de la época, no se critica explícitamente la rebelión nobiliaria, pero sí las motivaciones particulares como detonantes de un levantamiento. Se critican las acciones concretas de los nobles, que fueron recurrentes y preocupantes durante el reinado de Fernando IV, como las incursiones en los señoríos adyacentes o los saqueos de poblaciones que asolaban el territorio.

Por lo que respecta a la estructura, parte de la crítica (Wagner, 1903, p. 13) ha considerado de manera anacrónica, como ha sucedido también en el caso de *CRS*, que carecía de unidad. Walker (1967) fue el primero en señalar que *CRZ* no sigue el modelo aristotélico de principio, medio y fin porque en la Edad Media no se tenía presente. La unidad partiría del uso de las *artes praedicandi* y *poeticae*, reflejadas especialmente en el uso de dos técnicas amplificatorias que otorgan agilidad al relato: la *interpretatio*, en su

modalidad de paralelismo o simetría, y la *digressio*, en sus modalidades de entrelazamiento e intercalación.

En cuanto a la parte formal, la obra está a medio camino de la lengua alfonsí y el estilo manuelino. Su lenguaje es sencillo y en él destacan sobre todo los vivaces diálogos, caracterizados por los pares de palabras, las antítesis, las repeticiones, las digresiones y las fórmulas juglarescas. Un recurso original de la obra, que la aleja del tono moralizador de las obras molinistas del reinado de Sancho IV, son los toques humorísticos (Scholberg, 1966).

Con el objetivo de criticar los abusos nobiliarios y de extender una «cortesía caballeresca religiosa», basada en las buenas costumbres para cohesionar la sociedad, Zifar y sus hijos son presentados como el prototipo de noble molinista, *caballero de Dios*, que cumple con su función estamental, en la que está inherente la salvaguarda de su honra, sin descuidar la obtención de la bienaventuranza:

es una obra que reproduce la historia de su linaje y que la cifra en una serie de claves (alegóricas e ideológicas) que tenían que ser fácilmente reconocibles para la audiencia que se asomaba al «espejo» de esa ficción guiada por los comentarios y observaciones de un recitador muy especial, como hechura que es del pensamiento catedralicio y producto resultante de ese contexto cultural (Gómez Redondo, 1999, p. 1380).

LCZ narra la recuperación de la relevancia estamental de un linaje tras la castigo sufrido por culpa de la falta de ejemplaridad de un antepasado. Es muy factible que los receptores interpretaran la obra en clave política y estableciesen conexiones con la familia real castellana.

(b) *Libro del consejo e de los consejeros*

Este espejo de príncipes de género sapiencial, formado a partir de las sentencias de autoridades y de breves ejemplos, materializa una nueva concepción de la literatura sapiencial porque, a diferencia del modelo alfonsí y de *CRS*, que rota sobre la figura del monarca, «el consejero adquiere una relevante posición por el valor de dirigir el pensamiento del rey» (Gómez Redondo, 1998, p. 946)³³⁴. Esta centralidad del privado se entiende por la necesidad de que el monarca, que ha de guiar al pueblo, reciba los consejos adecuados para asegurar el bienestar y bienaventuranza de sus súbditos. Su objetivo, tal como expone su prólogo, es enseñar a razonar al consejero mediante la interpretación de sentencias y breves ejemplos sobre las características y requisitos de todo buen consejo.

³³⁴ Ha sido editada por Rey (1962) y Taylor (2014).

En la base de esta concepción del consejo —y del conocimiento— subyace la doctrina agustina sobre la naturaleza humana y el mundo exterior. El objetivo de la vida humana ha de ser el conocimiento de Dios, que se adquiere mediante la *razón*, «una facultad de conocimiento interior que requiere de los «consejos» y de los «exemplos» para poder culminar ese proceso de perfección (religiosa y política) a que esta corte aspira» (Gómez Redondo, 1998, p. 959).

El texto nos ha llegado en cuatro manuscritos del siglo XV, uno de la Biblioteca del Escorial (*Z-iii-4*) y tres de la BNE (6559; 9216 y 6608). En los dos primeros manuscritos, la obra complementa a *CRS*, lo que llevó a Weaver (1975) a pensar que *CRS* y *LCC* habían sido escritos por el mismo autor, pero es poco probable por la diferencia existente de fuentes entre ambas obras (*LCC*, Introducción, p. 69).

Se desconoce la identidad del compilador oculto tras el apelativo de Maestre Pedro, aunque podría hacer referencia al cardenal Pedro Gómez Barroso (*LCC*, Introducción, p. 13). La fecha de composición también ha sido controvertida. Taylor ha datado la obra entre 1306 y 1336, basándose en una de sus últimas fuentes contrastadas, el *Manipulus florum*, que empezó a divulgarse en la Universidad de París en 1306³³⁵. Refuerza esta datación, además, la lengua, semejante a la de las obras de JM (*LCC*, Introducción, p. 15).

La estructura externa de *LCC*, dividida en diecinueve capítulos, de las ediciones actuales probablemente no es la original. La formación del texto actual debió de pasar por cinco fases: en la primera, el autor redactó la obra en quince divisiones —no se sabe si eran propiamente capítulos— sobre la base estructural del número seis y el primer prólogo. Un editor posterior añadió el segundo y dividió el libro en veintiún capítulos. En una tercera fase, se perdieron los capítulos XX y XXI por razones mecánicas. Más tarde, un rubricador confeccionó los encabezamientos partiendo de las primeras fases de los capítulos. Finalmente, los capítulos se numeraron. En cuanto a la estructura interna, parece ser senaria, formada por quince sentencias de seis miembros; cada una de estas seis partes desarrolla un tema (*LCC*, Introducción, pp. 76-79), siguiendo un modelo

³³⁵ Según esta teoría, la obra no habría sido escrita durante el reinado de Sancho IV como defendía Gómez Redondo, que consideró que la simbología y la estructura a partir del número seis se debía a las letras del nombre de Sancho. Taylor (2014, Introducción, pp. 77-78) también considera que la estructura de la obra parte de este dígito como homenaje al inspirador del molinismo, pero también plantea la posibilidad de que la obra, planificada durante el reinado de Sancho IV, se hubiese materializado tras su muerte.

especular, que JM imitará: se escribe un libro para enseñar a aconsejar imitando los consejos tomados de sabios (Gómez Redondo, 1998, p. 953).

La fuente principal del libro es el *Liber consolationis et consilii* de Albertarno de Brescia: «muchas autoridades bíblicas, patrísticas y clásicas del *Libro del consejo* se citan a través de la obra de *Albertano*», que fue muy popular en la Península (LCC, 2014, Introducción, p. 19). También tienen un peso especial los libros sapienciales bíblicos: Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, Sabiduría y Eclesiástico, aunque también están presentes las fuentes latinas, especialmente Cicerón y Séneca. Entre las fuentes vernáculas, son especialmente influyentes los *Bocados de oro*, que también fue relevante en la formación de JM, y *Flores de filosofía*. Por último, cabe citar la influencia de Vicente de Beauvais, del que se toma la *Vida de Segundo*, y de la Vulgata, que sirvió de fuente para microrrelatos insertos como, por ejemplo, el relato de Roboán. El autor, siguiendo la tradición isidoriana, también recurre a la etimología como forma de explicación del mundo.

En cuanto a la técnica discursiva, a pesar de la brevedad del tratado, el autor, siguiendo uno de los principios estilísticos molinistas recurre a la *amplificatio* mediante glosas para completar el texto.

Además del tema central del consejo, en el libro se manifiesta la especial preocupación molinista de desentrañar el significado de los gestos (Taylor, 2014, p. 69) y por los peligros del lenguaje; este último tema se desarrolla a través del tratamiento de los tópicos *circumstantia linguae* y *custodia linguae* y de la recomendación de la templanza a la hora de expresarse³³⁶.

(4) Obras historiográficas

Me detengo suscitadamente a caracterizar las crónicas reales³³⁷, porque constituyen un «elemento activo que incide en la construcción de un determinado modelo político y moral» (Benítez, 2017, p. XLVIII), sustentado en el molinismo y que comparte las premisas ideológicas y la finalidad hagiográfica de las obras manuelinas.

La finalidad última de las crónicas — como la de *LTR*— no era relatar los acontecimientos pasados, sino justificar la coyuntura presente y las acciones de gobierno en base a la situación y a lo sucedido en los reinados anteriores:

³³⁶ V. Bizzarri (1993).

³³⁷ Sobre la construcción del modelo de crónica real, v. Gómez Redondo (2000a).

estos cronistas, tomando como referencia la idea de Cicerón de que la verdad y la persuasión iban de la mano, entendían que la historia, en tanto que disciplina, era una rama de la retórica y que su relevancia procedía, en primer término, de la habilidad del elaborador de persuadir a su audiencia de que su argumentación era no solo convincente, sino verdadera. Correspondía, por consiguiente, a los cronistas reunir evidencia suficiente para edificar una narración persuasiva y a continuación organizar la narrativa de tal manera que se mostrase entretenida. Además de esto se esperaba que los cronistas dieran mayor peso a sus narraciones por medio de la inclusión de *exempla* aforísticos, que ofrecieran una serie de consejos morales y políticos, así como disertaciones retóricas del tipo empleado por Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, con el objetivo de ofrecer evidencia sobre la manera de pensar y las motivaciones subyacentes a los actos de sus personajes principales. Lo que todo esto significaba era que la narración histórica era cada vez más vista como un trabajo de artificio que exigía al cronista disponer de los hechos de manera que mejor satisficiera [*sic*] sus intereses y objetivos particulares (Kagan, 2010, p. 61);

las crónicas, en general, buscaban la acreditación de quien ordenaba su composición. Encargar la redacción de una crónica era una forma de legitimar una gestión o mandato del monarca dirigente, por lo que este tipo de texto tenía un propósito esencialmente político, tanto si lo referido en la crónica eran las encomiables acciones del buen monarca como si los hechos historiados eran, en realidad, reprobables. El propósito era, de un lado, instruir y adoctrinar al regente o futuro regente con un texto que sirviera como espejo de príncipes; de otro, el elogio y testimonio que el monarca dejaba de su reinado, que venía a ser justificado por la historia anterior (Vindel, 2015, p. 24).

Al haber sido redactadas, aproximadamente, en la cuarta década del siglo XIV³³⁸, cuando JM ya había escrito casi todas sus obras, las crónicas posiblemente no influyeron en la configuración ideológica del magnate, pero los rasgos ideológicos que comparten, especialmente con *CSIV* y *CAXI*, contextualizan y arraigan las obras de JM en su momento histórico.

Pese a que el panorama cronístico es complejo, de manera genérica se puede establecer que las crónicas reales suponen el paso del modelo historiográfico universal o generalista alfonsí, que pretendía justificar las acciones y políticas de su reinado desde una perspectiva diacrónica, retrocediendo a Noé, al personalista y caballeresco monárquico, en que las crónicas consignan las acciones de un rey, pero desde la perspectiva y comentarios del cronista. En esta evolución pudo influir la censura implícita a la ambición política y cultural alfonsí (Funes, 2017, p. 80).

CAX, *CSIV*, *CFIV* y *CAXI* fueron compuestas durante el reinado de Alfonso XI con el objetivo político de empoderar y dignificar la dinastía reinante. Aunque se asume que fueron escritas por Fernán (o Ferrán) Sánchez de Valladolid, esta autoría debe acotarse a la mentalidad medieval y circunscribirse a la unión de materiales previos, de

³³⁸ La fecha que se admite usualmente como punto de partida de la redacción de las crónicas es 1344 (González Jiménez, 2000, p. 181).

manera que su «formación, que no su redacción, se debe a Ferrán Sánchez de Valladolid» (Gómez Redondo, 1999a, p. 1248)³³⁹. Benítez va más allá y sostiene que solo *CAXI* es atribuible a Sánchez Valladolid (Benítez, 2017, p. XXXII). Ello explica las divergencias entre las crónicas, cuya explicación más lógica «es la yuxtaposición de materiales diversos en un estado avanzado de elaboración» (2017, p. XLV).

Como ya se ha expuesto, el objetivo de las crónicas era justificar el pasado para dignificar el presente. El corpus formado por *CAX*, *CSIV* y *CFIV* se denomina *Crónica de los tres reyes*; cuando incorpora *CAXI* se denomina *Crónica de los cuatro reyes*. En cuanto a las divergencias entre las tres obras que componen la *Crónica de los tres reyes*, «la explicación más lógica para ellas es la yuxtaposición de materiales diversos en un estado avanzado de elaboración, con la consecuente participación de distintas manos no necesariamente al final del proceso» Benítez (2017, p. XLV). Sin embargo, parten de un «programa ideológico común, que se despliega en un acopio de situaciones ejemplares» (Benítez, 2017, p. L). Este programa incluye la legitimización de la dinastía reinante a través del mesianismo, la ejemplaridad y la guerra contra los musulmanes y la construcción de un modelo de *cortesía nobiliaria* para someter a la nobleza levantisca³⁴⁰.

En el caso de *CAX*³⁴¹, cuya composición Ferrán Sánchez de Valladolid tuvo que asumir porque los relatos cronísticos se detenían en Fernando III, juntó materiales contradictorios, alfonsíes y sanchinos, persiguiendo crear una imagen de debilidad política en la figura de Alfonso X, como contrapunto al arrojo y fortaleza de Alfonso XI, tal y como se aprecia especialmente en la narración de la revuelta nobiliaria.

*CSIV*³⁴² se puede dividir en dos partes. La primera, escrita a partir de la *Estoria del rey don Sancho*, y la segunda, un regimiento de príncipes, configurado como un conjunto de ejemplos sobre la difícil relación entre Sancho IV y Juan Núñez de Lara, «que, en cierto modo, puede ser trasunto, como ya se ha apuntado de las relaciones entre Alfonso XI y don Juan Manuel o el hijo de ese mismo Núñez de Lara» (Gómez Redondo, 1998, p. 979).

³³⁹ Hasta el artículo de Puyol (1920, pp. 507-533) se consideraban dos posibles autores: Fernán Sánchez de Tovar y Fernán Sánchez de Valladolid. Puyol consideró que el autor era Fernán Sánchez de Valladolid. Moxó (1973) aclaró que se trataba de la misma persona y Catalan confirmó su autoría (*GCAXI*, I, p. xv, nota 3). Sobre Fernán Sánchez de Valladolid, v. Moxó (1973; 1981) y Díaz Martín (1987).

³⁴⁰ Sobre el papel del consejero y la construcción de un modelo de gobierno en la *Crónica de los tres reyes*, v. Nussbaum (2011).

³⁴¹ V. la edición de González Jiménez (1998) y el artículo que la justifica y explica (2000). Para una introducción general, v. Gómez Redondo (1998, pp. 971-973). Sobre la imagen del monarca, v. Martínez (1998).

³⁴² La edición crítica del texto conformó la tesis doctoral de Saracino (2010). Para una sucinta introducción, v. Gómez Redondo (1998, pp. 977-979).

El cronista era consciente de que *CSIV* debía servir para legitimar la rama dinástica de la que procedía Alfonso XI. La crónica también dignifica y fortalece la monarquía al achacar a la codicia y luchas por el poder de la nobleza la invasión benimerín. El ataque servía para poner de relieve la falta de colaboración de la nobleza en la conquista de los territorios musulmanes porque Alfonso XI «en 1333 había perdido Gibraltar por culpa de las alianzas entre Juan Núñez III, cuyo padre (que muere en 1315) comienza a incordiar en el reinado de Sancho IV, y don Juan Manuel» (Gómez Redondo, 1998, pp. 978-979).

Aunque también se atribuye la autoría de *CFIV*³⁴³, la que más se ha vinculado al molinismo³⁴⁴, a Ferrán Sánchez Valladolid, tampoco se conoce «el nombre concreto del autor» (Benítez, 2017, p. XXXII). Al respecto, es plausible que Nuño Pérez de Monroy fuese el responsable «de los materiales y apuntes que se emplearon» (Benítez, 2017, pp. XXXIV-XL).

CFIV actúa como un espejo de la situación política de la época, caracterizada por cuatro ejes de poder: el rey, el clero, la nobleza y las ciudades. La nobleza se halla sacudida por las luchas intestinas, y el infante Juan y el clan de los Lara actúan como exponentes de la facción nobiliaria, que impide la estabilidad y fortalecimiento monárquicos. En este contexto, la monarquía se apoya en los fortalecidos concejos ciudadanos para debilitar a la nobleza. Esta descripción crítica de la situación interna de Castilla durante el reinado de Fernando IV justifica y enmarca las acciones de gobierno de Alfonso XI.

En la crónica, Fernando IV aparece retratado como un monarca débil y manipulable, que solo sobresale en su lucha contra los musulmanes en la Península; esta atribución como caudillo resultaba indispensable para la legitimación dinástica de Alfonso XI:

Ésta lograba anclar al rey en la sucesión monárquica castellana desde tiempos inmemoriales, y especialmente en la edad heroica que representaba su tatarabuelo, Fernando III. La guerra, y especialmente la reconquista, había sido una fuente de legitimación tradicional de la monarquía castellana, y lo será también en la primera mitad del siglo XIV. Desde luego, el discurso ideológico de la monarquía en los años de reinado de Alfonso XI idealizaba el fenómeno bélico y contribuía a proyectar una imagen de ensalzamiento de la práctica guerrera, así como de aquéllos que la practicaban. En este discurso, la guerra contra los musulmanes se había convertido prácticamente en una obligación histórica asociada al oficio del monarca (Benítez, 2017, p. LV).

³⁴³ La edición crítica más reciente es la de Benítez (2017). Sobre la transmisión y problemas textuales de esta crónica, v. Rosende (2012, pp. 42-47). Sobre la ideología, v. Benítez (2012).

³⁴⁴ V. Gómez Redondo (1999a).

En la caracterización peyorativa del monarca tienen un papel fundamental los tópicos molinistas: la codicia es el motor para que los cortesanos intrigantes manipulen y aconsejen mal al rey, valiéndose de su falta de medida en todos los órdenes y de la ira, que comparte con su padre y su abuelo.

Frente al carácter pusilánime y a la mezquindad de Fernando IV, sobresale la figura y perfil político de JM, capaz de salvaguardar durante la minoría la corona y el *señorío*, la integridad territorial, y de luchar durante la mayoría contra las intrigas nobiliarias, favorecidas por el carácter pusilánime de su hijo (Gómez Redondo, 1999a, p. 1249).

Un rasgo de la crónica que conecta directamente con JM es la apelación a la figura ejemplar de Fernando III, cuyo reinado se convierte en un período ideal de expansión y mantenimiento del *señorío* y caballerosidad.

CAXI fue probablemente escrita por Fernán Sánchez Valladolid entre 1344 y 1350, después de que Alfonso XI hubiese aplacado a la nobleza — mediante el asesinato de Juan el Tuerto y el enfrentamiento con JM y Juan Núñez—, y sometido a los consejos. En este sentido, testimonia la transformación social auspiciada por el monarca, que, como he sintetizado en un apartado anterior, encumbró a miembros de los concejos a la nobleza para fortalecerse y debilitar a los magnates existentes; se rodeó de privados no pertenecientes a las familias de los ricoshombres, y creó un poderoso e influyente cuerpo administrativo (Moxó, 2000 [1969] y 1975a y, matizando el trabajo de 2000, Binayán, 1986). También refleja la evolución del ideal vital en los Borgoña. Si su abuelo había aspirado a la felicidad terrenal, en que la sabiduría tenía un papel esencial, Alfonso XI lo hará al éxito terrenal, basado en la astucia y en el conocimiento práctico.

En *CAXI* se ensalzan las dotes administrativas de Alfonso XI y la paz y prosperidad que ha logrado para el reino; su carácter justo, dando, desde los presupuestos molinistas, a cada uno lo que le corresponde; su prudencia, y su sabiduría práctica (Martínez 2000, p. 218). También, como modelo de rey cristiano, se reitera su compromiso de conquistar los territorios peninsulares en manos de los musulmanes.

Asumiendo el ideal molinista, Alfonso XI es presentado como un rey hábil, pragmático y justo. La astucia, el pragmatismo y la experiencia se sitúan por encima del saber libresco, por lo que adquiere relevancia la figura del consejero, de la que hablaré en el párrafo siguiente. La justicia parte del principio molinista de otorgar a cada uno lo que le corresponde desde la medida y la prudencia. Por ello, se justifican los asesinatos de los

adversarios del rey, que no se llevan a cabo por ira, sino por necesidades de Estado detenidamente sopesadas.

En consonancia con los tópicos molinistas, uno de los temas de la crónica es la relevancia de que el monarca se rodee de consejeros competentes para conseguir la paz y la prosperidad del reino. Alfonso X había abogado por ser aconsejado por sabios; Sancho IV se decantó tras Alfaro por consejeros prudentes; Fernando IV se vio obligado a rodearse de un consejo de magnates, y Alfonso XI prefirió rodearse de privados pragmáticos (personificados en la crónica por Álvaro Núñez de Osorio y Garcilaso de la Vega), que no destacaban por su sabiduría, sino por su tacticismo y astucia y que pertenecían a la baja nobleza, de manera que apartaba a la alta nobleza de una de sus tradicionales funciones políticas y sociales (Maravall 1983c, p. 358), lo que conllevaba además una pérdida de poder económico. En un ataque claro a estos nobles *arribistas*, JM se refirió Álvaro Núñez y Garcilaso de la Vega en el ejemplo XLV^o remarcando su final trágico: «Et si son me credes, acordatvos de Álvaro Núñez et de Garcylaso, que fueron los omnes del mundo que más fiaron en agüeros et en estas tales cosas, et veredes cuál acabamiento ovieron» (CL, I, [xlv], p. 186).

La *Crónica de los tres reyes* funciona como antesala y justificación del reinado de Alfonso XI narrado en *CAXI*, en que el monarca se legitima como *dominus naturallis* tras la época de caos de la minoría por las luchas nobiliarias. La obra, sin embargo, se enmarca en un movimiento todavía más amplio, que arranca desde el reinado de su abuelo, tal como se aprecia en los paralelismos ideológicos entre *CRS*, *LCZ* y *CAXI*:

en los tres casos: los *Castigos* de época de Sancho IV, el libro de caballerías de época de Fernando [*LCZ*] y el relato historiográfico de tiempos de Alfonso XI podemos encontrar situaciones paralelas, enseñanzas familiares. Los tres atraviesan ese mismo ciclo histórico que mencionábamos al comienzo y que está marcado por el problema de la legitimidad, así como por la confrontación de dos fuerzas que pretenden definirse e imponerse. Son, al fin, los tres eslabones del linaje maldito por el rey Sabio (Benítez, 2012, p. 205).

Conclusiones del contexto cultural

El reinado de Alfonso X oficializó en Castilla el uso de la cultura con finalidades políticas; en el caso alfonsí su legado cultural aspiraba a ser una herramienta de fortalecimiento real. Alfonso X deseaba presentarse como un *rex magister*, posiblemente imitando a su pariente Federico II, en que se vinculase el conocimiento al buen gobierno. A diferencia del emperador, Alfonso optó, sin que estén claros los motivos, por el castellano como lengua de cultura. Esta elección determinó el papel protagonista de la minoría judía, que actuó como traductora de las obras clásicas que la cultura musulmana había vertido al árabe y preservado.

El monarca mostró interés por gran parte de los saberes de su tiempo, lo que se tradujo en la composición de obras astronómicas, jurídicas, historiográficas, poéticas, etc. Pese a su carácter jurídico, las *Partidas* tuvieron un papel determinante en la configuración del código caballeresco castellano; por ello no es de extrañar que conceptos como el de la *vergüenza* y *mesura* nobiliaria y referencias a autores clásicos como Vegecio se convirtiesen en tópicos de los reinados posteriores y fuesen recogidos en las obras de JM.

El reinado de Sancho IV supuso una ruptura, aunque más aparente que real, con el modelo cultural alfonsí. Pervivieron temas y se continuó trabajando desde una ideología hispanista en las obras historiográficas. Sin embargo, las condenas al nearistotelismo de 1277 y los problemas de legitimidad dinástica de Sancho, con la consiguiente necesidad de congraciarse con Roma, lo llevaron a rechazar el acervo protocientífico alfonsí y a elaborar un programa de corte clerical que limitaba el acceso al conocimiento experimental. Este programa fue ejecutado por la Escuela Catedralicia de Toledo y prosiguió durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI, en que tuvo un papel protagonista MM —no siempre tan afortunado como las crónicas transmiten— como regente en las minorías, lo que explica la denominación de *molinismo* que ha recibido este programa.

Durante el reinado de Sancho IV se tradujeron *LT* y el *Barlaam*, se adaptaron y prosiguieron *EE* y *GCU* y se compusieron el *Lucidario* y *CRS*. Obras como *LT*, *EE* o *GCU* se habían comenzado a redactar seguramente durante el reinado alfonsí, lo que evidencia la continuidad cultural entre ambos reinados, pero se prosiguieron desde un punto de vista ideológico diferente. La traducción y adaptación de *LT*, puede que ya iniciada en el reinado de Alfonso X, se centraba en la transmisión de una ética de la

mesura y la prudencia, similar al planteado por Alfonso X en las *Partidas*, que aspiraba a la sumisión de la nobleza a través del concepto de la «cortesía nobiliaria». El *Lucidario* y *CRS* tienen un marcado carácter didáctico y doctrinal cristiano. *CRS* es un espejo de príncipes con influjo penitencial que instruir a Fernando IV para que sea un rey ejemplar y obtenga la salvación en su estado. La obra comparte el influjo penitencial con el *Barlaam*, pero no su ideología subyacente. El *Lucidario* es un diálogo doctrinal entre un maestro y un alumno, influenciado por la heterodoxia alfonsí, que intenta apartarse de sus errores. El diálogo sirve para exponer conceptos científicos, limitar el alcance de la ciencia e incidir en aspectos teológicos contravertidos. *EE* se adaptó retórica, y se optó por un estilo amplificado, e ideológicamente para justificar la deposición de Alfonso X y para adoptar un punto de vista estrictamente hispanista. Este cambio ideológico convirtió a la *Versión amplificada de 1289* en una crónica real que servía de argumentario para las acciones de un rey. Finalmente *GCU*, también posiblemente iniciada en el reinado anterior, rebajó el espíritu universalista alfonsí, para no pretender emular las gestas hispanas a las bíblicas o grecolatinas, e insufló el espíritu providencialista en el relato de la pérdida de Jerusalén, de modo que se consideraba como monarca ungido para la guerra santa. *LTR* coincide en el mesianismo de Gudofré Bullón y en la temática de cruzada.

En los reinados siguientes, sin que se pueda precisar con seguridad la fecha concreta, se continuaron escribiendo espejos de príncipes como *LCC* y otras más difíciles de etiquetar como *LCZ*, a medio camino de la narración caballerescas y el espejo de príncipes. En *LCC* se caracteriza el consejo y el consejero, uno de los tópicos del molinismo. tomando como referencia el *Liber consolationis et consilii* de Albertarno de Brescia. *LCZ* es especialmente relevante en el estudio de la obra manuelina por la caracterización mesiánica de sus personajes, por su hagiografismo, por el gusto por el detalle, por los elementos folclóricos, por inclusión de técnicas del discurso oral, por compartir con el escritor la recreación de la narración del medio amigo y por las notas humorísticas, precisamente visibles en este ejemplo.

Durante el reinado de Alfonso XI se compusieron las crónicas reales (*CAX*, *CSIV*, *CFIV* y *CAXI*) para fortalecer a este monarca y someter al monarca. A pesar de que las crónicas presentan una finalidad política opuesta a la de la obra manuelina (el enaltecimiento real), ambas comparten el providencialismo, la prevalencia del objetivo frente a la veracidad histórica, la visión novelesca de la historia y la inclusión de elementos folclóricos.

V. BIOGRAFÍA. VÍNCULOS CON LOS MONARCAS COETÁNEOS E IMPLICACIÓN EN LA CREACIÓN DE SU LEYENDA NEGRA

A. BIOGRAFÍA

1. NACIMIENTO, NIÑEZ Y FORMACIÓN (1282-1295)

JM³⁴⁵ nació en Escalona el cinco de mayo de 1282 (Serés, 1994, p. XXXIII, nota 1)³⁴⁶. *CAX* y el *Cronicón* informan sobre el acontecimiento³⁴⁷. Y él mismo lo explicó en *LTR*: «ca yo nasçi en Escalona, martes cinco dias de mayo, era de mil et CCC et XX annos» (*LTR*, p. 133-134).

Et al infante don Manuel nasciõl vn fijo de la condesa de Sauoya, su muger, en Escalona. Et ouo de yr el infante don Sancho a tornarlo christiano e pusiéronle nombre Juan. Et pidiõl el infante don Manuel que le diese Pennafiel, et el infante don Sancho diógela con las condiçiones que dize el preuillejo (*CAX*, LXXVI, p. 225).

[5] Eadem era natus est dominus Iohannes, filius infantis domini Hemanuelis, in Escalona in mense madii (*Cronicón*, 2015, [5], p. 145).

Fue el único hijo varón que sobrevivió al infante Manuel (Ballesteros, 1984, pp. 976-977; Kinkade, 2019; Lomax, 1982, pp. 163-176). Dada la relevancia política del infante Manuel y la influencia personal en JM, es necesario detenerse para presentarlo³⁴⁸.

El infante Manuel fue el benjamín de Fernando III (Lomax, 1982, p. 163) y hermano predilecto de Alfonso X: «En tres de las *Cantigas de Santa María* Alfonso X le describe como hermano muy querido, buen consejero y aficionado a la cetrería» (Lomax, 1982, p. 171). Esta preferencia explica que lo convirtiese en uno de sus consejeros y hombres de confianza: «Manuel “confirmó” todos los privilegios alfonsinos desde 1252

³⁴⁵ La biografía de Giménez (1932) sigue resultando imprescindible para aproximarse al autor. En los trabajos sobre Sancho IV (1922-1928) y MM, Gaibrois (1967) aparecen también datos biográficos. Gaibrois le dedicó, además, artículos (1931 y 1945). Estas lecturas se pueden completar con la interpretación biográfica ficcional de Ayerbe-Chaux (1993).

³⁴⁶ Giménez (1932, p. 1) da como fecha de nacimiento el seis de mayo, posiblemente presuponiendo que recibió el nombre de bautismo del santo que se conmemoraba el día de su nacimiento, Juan «ante porta latinam».

³⁴⁷ «Mal llamado infante don Juan Manuel, pues no era hijo de rey sino nieto de Fernando III» (González Mínguez, 2009a, p. 47). JM nunca utilizó en los documentos el título de infante (Díaz de Revenga y Ruiz, 1981). Siempre se designó a sí mismo «como Johán, hijo del infante Manuel». Parece ser que la designación como JM tiene una procedencia aragonesa y perseguiría distinguirlo de otros juanes de su familia y de la nobleza castellana de la época, en que era muy habitual este antropónimo (Cacho, 2015, s/p, párrafo 2).

³⁴⁸ Para una introducción a la figura del infante Manuel, v. Ballesteros (1984, pp. 236-240). Para profundizar en el personaje, v. Kinkade (2019).

hasta 1282, indicando una lealtad hacia el rey nada común en los momentos más agitados del reinado» (Lomax, 1982, p. 166). Durante el reinado de Fernando III Manuel no recibió reconocimientos ni patrimonio: «Demasiado joven para participar en la conquista de Andalucía, fue excluido de las concesiones regias y otros donadíos como los dispensados por el monarca a los miembros de su familia y su séquito» (Kinkade, 2019, pp. 62-63). Solo recibió como herencia la famosa espada Lobera³⁴⁹, por lo que resultó el hermano más desfavorecido patrimonialmente³⁵⁰

Los trece años que le llevaba, la prematura orfandad de Manuel, la muerte durante la juventud del infante Sancho y las tensas relaciones con el resto de sus hermanos, explican que Alfonso X protegiese y convirtiese en consejero a su hermano pequeño (Kinkade, 2019, p. 63)³⁵¹. En 1248 Alfonso, siendo todavía infante, lo dotó de séquito propio y desde su llegada al trono en 1252, se convirtió «en signatario habitual y constante de la mayoría de diplomas» (Kinkade, 2019, p. 65). Lo favoreció especialmente en el *Repartimiento de Sevilla* de 1253 (Ballesteros, 1984, p. 80): «El afecto que el infante don Alfonso profesaba por su hermano menor se había manifestado desde una etapa muy temprana de su vida y continuaría en aumento sin cesar hasta la deserción de don Manuel en 1282» (Kinkade, 2019, p. 39). Por todo ello, el infante Manuel acumuló relevantes cargos cortesanos, como el de alférez y el de mayordomo de la corte de Alfonso X

³⁴⁹ JM heredó esta espada y la legó a su hijo Fernando (Ruiz, 1989, p. 127). Tras su muerte en 1350 «la espada pasaría a manos de los reyes Trastámara, quienes la confiaron a la iglesia de Santa María la Mayor de Sevilla» (Hijano, 2014a, p. 96, nota 54). Se refirió a ella en *LTR* para destacar su superioridad moral y dinástica sobre la rama reinante: «Fijo, vos sodes el postremer fijo que yo oue de la reyna donna Beatriz, que fue muy santa et muy buena mugier, et se que vos amaua mucho; otrosi [vos amo yo], pero non vos puedo dar heredad ninguna, mas douos la mi espada Lobera, que es cosa de muy grant virtud, et con que me fizo Dios a mi mucho [bien], et douos estas armas, que son sennales de alas et leones» (p. 139).

³⁵⁰ Se proyectó que Fadrique fuese duque de Suabia, Enrique recibió patrimonio en el *Repartimiento* y Felipe y Sancho fueron destinados inicialmente a la carrera eclesiástica.

³⁵¹ Beatriz de Suabia murió cuando Manuel apenas contaba un año; la muerte de su madre afectó profundamente a Alfonso (Martínez, 2003, pp. 46-47).

(González Jiménez, 2006-2007)³⁵², y fue nombrado adelantado³⁵³ del reino de Murcia³⁵⁴ en 1262 (Ballesteros, 1984, p. 346; Lomax, 1982):

Cuando Alfonso X empezó su reinado [...] incluyó a Manuel entre sus consejeros y sus privilegios rodados contienen casi siempre la frase «Don Manuel la confirma» [...] Manuel «confirmó» todos los privilegios alfonsinos desde 1252 hasta 1282, indicando una lealtad hacia el rey nada común [...] Alfonso bien merecía esta lealtad, por sus generosas dádivas [...] Fuera de estos repartimientos [...] iba adquiriendo tierras y señoríos [...] En 1262 Alfonso [...] le nombró adelantado mayor del reino de Murcia (Lomax, 1982, pp. 166-167).

La confianza y el amor de Alfonso X permitieron al infante Manuel acumular un considerable patrimonio³⁵⁵:

el señorío de Villena, las villas de Santa Olalla, Cuéllar, Umbrete y Escalona; el señorío de Elche con su puerto de Santa Pola; los señoríos de Elda, Novelda y otros en el sureste; rentas en diversas partes de Castilla; el hospital del rey en Burgos y las casas y haciendas de Belbimbre, Fuentedueñas y Sarasona y el monopolio de la pesca en el Mar Menor. El castillo y la villa de Peñafiel se sumaron a su patrimonio en 1282, cuando su sobrino el infante don Sancho, el futuro Sancho IV, se los donó al ser nombrado padrino de su hijo recién nacido, nuestro autor (Ruiz, 1989, p. 65).

El infante Manuel ha sido descrito como un cortesano adulator, ambicioso y acomodaticio, cuya lealtad durante el conflicto sucesorio se desvaneció ante la certeza de que el bando más poderoso y del que más se podía beneficiar era el de su sobrino: «Don Manuel, espíritu untoso y contemporalizador, que sacaba gran partido de la debilidad afectuosa que le demostraba su hermano primogénito» (Ballesteros, 1984, p. 431). En este sentido, el poeta coetáneo Pero da Ponte se mofó de su estupidez en un planto burlesco (Alvar, 1983, p. 10; Montoya, 2000, p. 221, nota 3). Esta imagen del cortesano, satélite de su hermano: «Nunca, jamás parece hacer nada importante como individuo» (Lomax, 1982, p.173), se complementa con la del ambicioso hombre público: «parece haber vivido casi siempre como una sombra del rey, pero siendo uno de los ricohombres

³⁵² El cargo de alférez poseía una simbología militar, pues era el portador del pendón real. El de mayordomo, encargado de las cuestiones domésticas, el tesoro y el patrimonio del monarca, era honorífico.

³⁵³ El cargo de adelantado era un cargo militar no hereditario en las zonas fronterizas para evitar invasiones musulmanas. Aunque no era hereditario, el cargo de adelantado de Murcia fue ostentado tras el infante Manuel por el escritor y su hijo Fernando. En el momento de acceder al trono Sancho, por ejemplo, nombró como adelantado a Alfonso García Jofré. Después lo fue Fernán Pérez de Guzmán y en 1288 fue nombrado JM. No debió de ser adelantado durante los primeros años del reinado de Sancho IV porque su temprana edad le impedía ejercer funciones militares. Las cartas conservadas indican que su ocupación como adelantado a partir de 1288 no fue activa durante el reinado de su padrino (era un niño), sino que se delegaba sus funciones en Juan Sánchez de Ayala.

³⁵⁴ Murcia era estratégica en las relaciones con Aragón y los reinos andalusíes: «El territorio murciano, periférico, fronterizo y escasamente poblado, se convirtió en objeto de ambición de los grandes concejos y de los nobles que lograron subsistir en el reino desde el siglo XIII» (García Díaz, 2007, p. 74)

³⁵⁵ «La *Crónica de Alfonso X* enumera las villas recibidas por el infante don Manuel: Chinchilla, Jorquera, Almazán, Aspe y Beas» (González Jiménez, 2001b, p. 171).

más poderosos del reino, necesariamente tenía peso en la política nacional, y desde 1267 en adelante empezó a actuar en este sentido» (Lomax, 1982, p. 172). La caracterización negativa del infante Manuel podría ser fruto de las envidias cortesanas coetáneas y consecuencia directa de su posición en el conflicto sucesorio y, tal vez, de la mala reputación de su hijo:

Al revisar lo que de su vida se sabe, parece un hombre bastante gris. Hijo menor, mimado por su hermano Alfonso, con devociones, amistades y aficiones convencionales, casi nunca se destaca en actuación individual, y casi parece un peón que Alfonso mueve a su antojo en el tablero de la política externa y matrimonial. Sin embargo, Gregorio X [que instó al infante Manuel a que su hermano abandonase su sueño imperial y sugirió que acompañase a Alfonso X a la entrevista en Beaucaire] le consideró hombre de gran influencia, y si las crónicas oficiales no le presentan con tanta personalidad como, por ejemplo, su hermano Enrique o el Maestre Pelayo Pérez, quizás es por tener sus propios prejuicios contra, él, o contra su hijo. En los escritos de Juan Manuel, o en la *Crónica anónima de Silos*, en cambio, adquiere el valor de un príncipe honrado con el que se puede contrastar la bajeza moral de Alfonso X o Violante y alentar una ideología aristocrática y pretrastamarista (Lomax, 1982, p. 176)³⁵⁶.

Por ello, Kinkade (2019) propone una interpretación positiva del personaje como consejero Alfonso X, que sabía apaciguar los arrebatos de su hermano y que destacó por sus dotes de negociación.

Se desconocen los motivos concretos que llevaron al infante Manuel a tomar partido por su sobrino, pero el distanciamiento entre Manuel y Alfonso podría haberse producido, como en el caso de Fadrique y Enrique, por cuestiones patrimoniales; concretamente ante la posibilidad de que Alfonso X le arrebatase parte de su patrimonio para cedérselo a los infantes de la Cerda y poder zanjar así la cuestión sucesoria:

De la misma manera que Alfonso X se había alienado antes el afecto de Fadrique y Enrique por haberles embargado títulos y heredades, los sucesivos intentos del monarca, a partir de 1282, de enajenar los extensos señoríos otorgados a don Manuel en el reino de Murcia a favor de sus nietos los infantes Alfonso y Fernando de la Cerda, le privarían del afecto del infante don Manuel y conducirían a éste a desertar de las filas del monarca para unirse a la rebelión del infante don Sancho (Kinkade, 2019, p. 65).

En su apoyo a Sancho, sin embargo, pudieron ser determinantes razones políticas de peso como «la amenaza del monarca de repartir el reino, su enfermedad crónica y su comportamiento irracional que se agravaba cada vez más» (Kinkade, 2019, p. 13), de modo que su toma de partido por Sancho se justificaría desde el punto de vista político:

Como el pariente y consejero más allegado del rey, don Manuel estaba en la mejor posición para poder evaluar la situación y para reconocer que el gobierno del rey se aproximaba a un final inevitable. Ante la evidencia que le rodeaba, llegó a la conclusión

³⁵⁶ «El año 1275 el infante don Manuel había solicitado al Santo Padre parte de la recaudación de la Bula de la Cruzada en Portugal para participar en ella (petición que Gregorio X denegó solicitándole que permaneciera junto a su hermano en un momento especialmente turbio de la política castellana)» (Ramos, 1995, p. 108). Para profundizar en la cuestión, v. Goñi (1958).

de que don Sancho era la única persona capaz de salvar al reino y a la monarquía de un inminente colapso (Kinkade, 2019, pp. 13-14).

Cuando se sugirió por primera vez que Alfonso declarase heredero a Sancho, apartando a los hijos de Fernando, Manuel se opuso francamente; pero Sancho seguía reuniendo partidarios entre la nobleza y las ciudades, Alfonso vacilaba entre hijo y nieto, y finalmente Manuel abandonó la lealtad tradicional y se alió, como casi todos los otros miembros de la dinastía, con Sancho (Lomax, 1982, p. 175).

En este sentido, el apadrinamiento de Sancho selló simbólicamente la ruptura del infante con su hermano y la adhesión al bando de su sobrino.

JM fue el único hijo del matrimonio del infante Manuel con Beatriz de Saboya³⁵⁷, celebrado en 1275 tras la muerte de su hijo Alfonso Manuel (Martínez, 2003, p. 227)³⁵⁸:

Era M^a.CCC^a.XIII^a in mense interfecerunt sarraceni archiepiscopum dominum Sancium et dominum Nunionem et obiit infans dominus Ffernandus in Villa Regali in mense et obiit dominus Alfonsus, filius infantis domini Hemanuelis, in Montepessulano et contraxit infans dominus Hemanuel cum comitissa in eodem mense (*Crónica*, 2015, [2], p. 145).

Se desconocen los motivos del enlace; es posible que Alfonso X lo auspiciase por cuestiones de política internacional: «contrajo matrimonio con Beatriz de Saboya, quizá por secundar las ambiciones italianas de su hermano» (Ballesteros, 1984, p. 555); por el deseo de una unión dinástica con la casa de Saboya, largamente auspiciada por los Borgoña, aunque en aquel momento ya no tenía valor político (Kinkade, 2019, p. 321), o por la necesidad de tener un heredero tras la muerte de su único varón legítimo, lo que explicaría la celebración del enlace el mismo mes del fallecimiento de Alfonso (Ballesteros, 1984, p. 772)³⁵⁹. Puede que, simplemente, se conjugasen los tres factores. La unión con una Saboya debía de ser relevante, pues se destaca al presentar la genealogía de Constanza en *PAXI*:

E vos, rey de grant bondat,
pues todos así están,
con doña Constança cassat,
la fija de don Juan.
De los reys castellanos
viene de generaçión,

³⁵⁷ Sobre Beatriz de Saboya, v. Kinkade (2004 y 2019) y Lizabe (2018). Los relatos cronísticos le otorgan el título de *condesa*, al cual había tenido que renunciar por presiones familiares en beneficio de un varón. JM también se refiere a ella, por ejemplo en *LE* (I, LXVII, p. 197) con este título.

³⁵⁸ Según los *Anales toledanos*, Alfonso habría acompañado a su padre a Beaucaire y habría muerto de regreso a Montpellier: «in regresu aput Montem decesit Alfonsus Emanuelis, nepos eius, et fiius Domini Emanuelis, fratris regis, et Domina Elianor, filia Regis, mortua est in via in regresu» (*Anales toledanos* III, p. 419). La infanta Leonor, hija de Alfonso X, también murió durante el viaje: «mentre se'n tornava a Barcelona, morí un seu nebot, fill d'En Manuel son frare, e una sua filla, molt bella donzela, qui havia nom dona Lionor» (Desclot, *Crònica*, LXVI, p. 133).

³⁵⁹ En contra de la hipótesis de un enlace para asegurar la continuidad del linaje está, sin embargo, el hecho de que Beatriz ya hubiese estado casada con su tío sin que tuviese descendencia. De hecho, el matrimonio entre Beatriz y Manuel tardó siete años en tener descendencia.

e de los condes saboyanos,
e de los reys de Aragón
(*PAXI*, estrs., 184-185, pp. 53-55).

El infante falleció en 1283, cuando el escritor tenía dieciocho meses: «Ca quando mío padre murió non avia yo más de un anno et ocho meses» (*LTR*, pp. 133-134). JM quedó entonces bajo la tutela de su madre, que, según el escritor, auspició su superioridad moral gracias a sus dotes pedagógicas:

Don Johan, mio señor et mio amigo, vien vos dezimos en verdat que nós beyemos muchas estorias et muchas corónicas, et sienpre fallamos en ellas que los fijos de los infantes fuera[n] muy bien si fueran mejores, et nunca fallamos que fueron muy buenos, et aun los fijos de los infantes que agora son en Castiella, parésçenos que si maravilla non fuere, non querrán fazer mintrosas las scripturas. Et plazernos ía mucho que vós, que sodes mucho nuestro amigo, que vós trabajedes que non fuessen en vós verdaderas. Et commo quier que algun poco las desmintitieses agora en lo que avedes fecho en esta venida, por el infante don Johan, reçelamos que non queredes fincar solo et que queredes fazer como los otros. Et rogamosvos que creades un vierbo antigo que dize que ‘más vale omne andar solo que mal acompañado’. Et dezimosvos que si en alguna cosa non fiziéredes commo los otros, que tenemos por çierto que será por la vondat que nós sabemos que ovo en vuestra madre et por la buena criança que fizo en vós quanto visco. Et sobre esto rieron et departieron mucho (*LE*, I, LXXXV, p. 253)³⁶⁰.

La relevancia social y política europea de Beatriz de Saboya debió de permitir a JM tener una red de contactos internacional, cuya extensión e influencia aún no se ha podido determinar. Está documentada la relación del escritor con sus parientes saboyanos, que «pudieron proporcionarle manuscritos de obras» (Giménez Soler, 1932, p. 31) y que participaron en las negociaciones de las capitulaciones matrimoniales con Constanza de Aragón (Giménez Soler, 1932, p. 30):

Sennora vi uestra carta que me enuiastes con Catalin criado de la condesa mi madre en que desia que el Conde de Avelin mio Tio e el fablaron con el Rey e conusco sobre el matrimonio de la noble infanta dona Costança uestra fija e de mi e el Rey e uos que les dieredes respuesta de palaura sobre ello segund Catalin me diria e yo quel creuiese de lo que me diria de la uestra parte en esta rason (Giménez Soler, 1932, doc. 134, pp. 325-326).

Hasta fecha reciente la figura de la hija menor de Amadeo IV ha sido poco conocida. Kinkade desmintió su filiación lingüística italiana y consideró que su padre hablaba franco-provenzal y su madre, Cecilia de Baux, occitano:

Beatrice was born and raised in Chambéry, the capital of the county of Savoy, and he was, like her father, a native speaker of Franco-Provençal, a dialect of the Langue d’Oïl region, while her mother, Cecile des Baux, was a native speaker of Languedocien or Occitan-Moyen, a dialect of the Langue d’Oc domain. In this case, Beatrice was far more

³⁶⁰ Además del carácter hagiográfico y de ataque a los Borgoña del texto, la aparición del verbo «rieron» señala la presencia del humor en la obra manuelina y parece ampliar de manera ambigua las posibilidades interpretativas del texto.

likely to have spoken to her son in the language of the famous troubadours of Languedoc (Kinkade, 2004, p. 205)³⁶¹.

Sin embargo, este hecho ha perdido trascendencia al saber que desde los tres años se educó en el convento cisterciense de Le Betton³⁶². En este rico entorno cultural plurilingüístico recibió una amplia formación, en la que pudo acceder e incluso copiar o iluminar ejemplares de su extensa biblioteca³⁶³. También se debió de perfilar un hondo sentimiento religioso y ascético, pues, como todos los conventos de la orden, su forma de vida se guiaba por los principios rectores de: «la meditación, la oración, la regulación del tiempo, la austeridad en la vestimenta, la abstinencia en el beber y en el comer, el valor del silencio, el sangrado, la copia de manuscritos y la obediencia» (Lizabe, 2018a, p. 292). En la austera vida conventual también poseían un peso determinante el silencio y la regulación y fragmentación del sueño (Lizabe, 2018a), aspecto que pudo incidir en la concepción de la vigilia creativa del escritor.

Por el momento, no se ha podido precisar el grado de influencia —lingüística, cultural, moral y de conciencia linajística— que ejerció Beatriz de Saboya sobre su hijo hasta su fallecimiento en 1290³⁶⁴.

Respecto a la niñez y juventud de JM, más allá de las interesadas menciones autobiográficas, como haber sido amamantado por su madre, escasean las informaciones sobre su formación, sus intereses o sus afectos; los pocos datos personales que se poseen provienen de las propias obras del autor; por ejemplo, él mismo menciona a sus tutores Gómez Fernández y Alonso García en *LTR*³⁶⁵.

Según su testimonio, su instrucción empezó a los cinco años de la mano de un ayo clérigo y supervisada por su madre (*LE*, I, [xx] y [lxvii]). Considerando que en la época

³⁶¹ Anteriormente se había considerado que Beatriz de Saboya era de ascendencia y habla italiana: «Es un dato muy vehemente de que conocía y tal vez hablaba el italiano la manera de escribir Boecio: *Boesço*, muy conforme con la pronunciación que los de Italia dan a esas letras» (Giménez Soler, 1932, p. 136). «Legó [...] una madre italiana cuya influencia sobre el gran escritor algún día tendrá que calibrarse» (Lomax, 1982, p. 176).

³⁶² Como el propio Kinkade indica (2004, p. 164). Entró por disposición testamentaria de su padre (Lizabe, 2018, p. 285).

³⁶³ El plan pedagógico incluía el aprendizaje del latín, que adquirirían en diferentes grados según su función en el convento, canto y memorización de textos. La biblioteca incluía obras como *De rei militari* de Vegetio, *De consolatione philosophae* de Boecio, las *Meditationes* de San Bernardo y *De regimine principum* de Egidio Romano (Lizabe, 2018a).

³⁶⁴ JM pudo estar en algún grado influido por la cultura materna a través de la condesa y de los miembros de su séquito. Un aspecto colateral es el hecho de que, tras la muerte de sus hermanos, Beatriz de Saboya se vio obligada a renunciar a los derechos del título nobiliario por ser mujer (Lizabe, 2018b), por lo que pudo transmitir esta frustración —o incidir en su elevada cuna— a su hijo.

³⁶⁵ En *LTR* Alonso García aparece como el caballero que educó al infante Manuel (p. 122). Otro tutor del autor fue Martín Fernández Pantoja, muerto también 1290 (Sánchez Cantón, 1940, p. 63).

«la educación del príncipe debía empezar a los siete años y esto por una razón biológica que tenía que ver, según el estado de los conocimientos científicos medievales, con la naturaleza del desarrollo intelectual humano» (Martínez, 2003, p. 57)³⁶⁶, probablemente esta precocidad formativa tiene un valor hagiográfico, que incide en la superioridad intelectual de miembros de su linaje.

Una vez fallecida la condesa, fue educado por caballeros como Gómez Fernández, Alonso García o Martín Fernández Pantoja (Mcpherson y Tate, 1991, p. 100, nota 51)³⁶⁷ bajo la tutela de su padrino, Sancho IV, que «sentía por su primo un especial interés, y, por medio de donaciones pagaba en el hijo la deuda contraída por el padre» (Gómez Redondo, 2000b, p. 830). La adhesión del infante Manuel al bando de Sancho garantizó la protección personal y patrimonial del monarca hacia su primo, cuya prematura orfandad y vastos dominios lo convertían en una frágil pieza en el tablero de las relaciones políticas y patrimoniales nobiliarias.

JM debió de recibir una educación nobiliaria, cuyo objetivo era la «formación de una personalidad dotada de un sentimiento aristocrático» (De Stefano, 1962, p. 347)³⁶⁸. Su plan pedagógico aunaba armas y letras: incluía entrenamiento bélico, mediante ejercicios de combate, equitación y la caza³⁶⁹, y el aprendizaje del latín y la lectura como actividades intelectuales (Beceiro, 1991): «non ha cosa que mas se allegue con las maneras del cauallero que ser montero et caçador» (*LCE*, XXXI, p. 90). Esta educación

³⁶⁶ En el *Espéculo*, por ejemplo, se lee: «Ca fata los siete años es llamado niño, porque non á en sí cierto entendimiento para conoscer las cosas» (p. 306).

³⁶⁷ Se refiere a ellos en *LTR*: «Gomez Fer[r]nandes, mio ayo, et Alonso Garcia, que me criava et non se partie de mi» (p. 136). Alonso García es una de las fuentes de las tres razones: «ay dezir [a] Alfonso GARCIA, vn cauallero que me crio, que era mucho ançiano et se criara con mio padre et era su hermano de leche» (p. 122).

³⁶⁸ Para perpetuar y enaltecer el linaje, y más en el caso de una segunda generación, «era necesario atender al origen del linaje, representado en esa figura inicial venerada [el infante Manuel] para todo el grupo, y, a partir de ahí, iniciar la memoria de sí mismos. Los componentes de los linajes tenían un “deber de memoria”, convertida en un recurso pedagógico para sus beneficiarios, que la captaban, en primer término, a través del discurso oral; en el marco de su educación, los jóvenes integrantes de las casas nobles, y en especial, los primogénitos llamados a heredar, oían el relato de los grandes valores y los insignes hechos de sus antepasados, que, comenzando por el fundador, partían del género biográfico, y se pactaban para el disfrute transgeneracional de la casa. De ese modo, iban fraguando en una memoria dinástica, convertida en instrumento ideológico indispensable, orientado fundamentalmente a la exaltación del linaje. Para lograr tal objetivo no se reparaba en medios, de forma que a veces se incluían contenidos de mitificación para apuntalar el prestigio de los orígenes, o, al menos, se planteaba en su desarrollo un criterio selectivo, con el que enfatizar los hechos loables, dejando fuera los menos afortunados, y, por ello, silenciados. Más adelante, esos contenidos se memorizaban con más intensidad por medio de la escritura (Quintanilla Raso, 2014-2015, pp. 150-151). Para una introducción a la educación de los caballeros en la Edad Media, v. Delgado (1990). También analiza la educación nobiliaria, a luz del análisis de *LCZ*, Cacho Bleca (1996).

³⁶⁹ Alfonso X había enfatizado la necesidad de que cualquier cazador fuese buen jinete, porque esta afición podía resultar «mortal en una caída». V. Beceiro Pita (2000).

inicialmente «debió tener como marco algún castillo de su propiedad, donde vivía rodeado de una pequeña corte de ayos y caballeros vasallos suyos» (Orduna, 1977, p. 121). Posteriormente, siguiendo la costumbre de que los hijos de los ricoshombres aprendiesen *in situ* a manejarse en las ceremonias, jerarquías y asuntos cortesanos, debió de formarse en la órbita de la corte de Sancho IV (Kinkade, 1972, p. 1939), que destacó por sus intereses culturales y le brindó: «la oportunidad de acceder en la casa que fue del Rey Sabio, a unas enseñanzas convencionales, pero de calidad poco común» (Mota, 2003, p. 19). Esta incorporación a la corte para educarse con el infante heredero Fernando y sus hermanos³⁷⁰ se produjo probablemente a los diez años. Desde entonces y durante los años de reinado de Sancho, formó parte de su pequeño núcleo familiar, condicionado por el conflicto sucesorio, la falta de legitimidad dinástica y las revueltas nobiliarias³⁷¹. En 1294, un año antes de la muerte de Sancho IV, se incorporó a la corte el infante Enrique, único hermano de Alfonso X vivo, con quien el escritor tuvo una relación muy estrecha (Gabrois, 1928, p. 344; Kinkade, 1992-1993, p. 32): «et more aquí [Peñafiel] fasta despues de Naudad et spere aquí fasta que lego don Anrique, mio tio, a Fuenteduenna, et fuy le veer, ca nunca lo avia visto» (*LTR*, p. 136).

El magnate esbozó un modelo pedagógico para la formación de los infantes (y por extensión para los nobles) en *LE*. Se desconoce hasta qué punto este modelo se inspiró en la educación que recibió; en él, propone una educación basada en la ejemplaridad de las acciones de los preceptores, que se valdrían de la persuasión³⁷² y la motivación para

³⁷⁰ Esta educación cortesana se iniciaba hacia los diez años, cuando comenzaba una fase de la vida en que se alternaban el juego con el aprendizaje de las primeras letras y la formación del futuro caballero, tanto en arte de la guerra como en el comportamiento adecuado al rango social al que pertenecían. V. Beceiro (1991 y 2000); García Herrero (2001); González Jiménez (2006-2007) y Villa (2013).

³⁷¹ El conflicto sucesorio y el giro eclesial ante la falta de legitimidad dinástica determinaron el ambiente de la corte, lujosa, pero más austera que la alfonsí (Gaibrois, 1967, pp. 29-31) y que seguía siendo itinerante, pero con sedes habituales en Burgos, Valladolid, Toledo, Palencia y Sevilla. Por las circunstancias familiares del rey, pocas personas formaban parte del círculo íntimo o familiar: los infantes Manuel, Pedro y Jaime habían muerto y el infante Juan se unió solo ocasionalmente a la corte, y su presencia era vista con recelo por sus frecuentes levantamientos. Tras la muerte en 1288 de Lope Díaz de Haro, la infanta Violante tampoco formó parte y la reina Violante estaba enemistada con su hijo y vivía retirada en el convento de clarisas que había fundado en Allariz. JM mantuvo una relación muy estrecha con el infante Juan: «vino en ayuda del infante don Johan, que era su primo et se amavan más que omnes en el mundo» (*LE*, I, LXXXV, p. 252).

³⁷² Lo expone, por ejemplo, en *LCE*: «Ayan sabor de aprender las cosas por que valdran mas, et se partan de las costumbres et de las cosas que les podrían enpeçer a las almas et a los cuerpos et a las faziendas» (XXXVII, p. 74). Y en el ejemplo XXI: «Pues criastes este moço et querriades que se endereçasse su fazienda, catad alguna manera que por exienplos o por palabras maestradas et falagueras le fagades entender su fazienda. Mas por cosa del mundo non derrangedes con él castigándol nin maltrayéndol, cuydándol endereçar, ca la manera de los moços es tal, que luego aborrecen al que los castiga. Et mayormente si es omne de grand guisa, ca liévanlo a manera de menosprecio, non entendiendo cuánto lo yerran» (p. 89). Podría haber paralelismos autobiográficos. El *moço* díscolo tiene 14 años, la misma edad con que Alfonso XI se proclamó mayor de edad y prescindió de su tutores, y muestra interés por los agüeros,

inculcar los valores morales y los saberes en sus alumnos: «deven poner con ellos omnes buenos entendudos, de que oyan sienpre buenas razones et buenos consejos, et aprendan buenas maneras et buenas costumbres» (I, [lxvii], p. 197). El plan educativo sería el siguiente:

de que pasare[n] de çinco años adelante, deven començar poco a poco a les mostrar leer, pero con falago et sin premia. Et este leer deve ser tanto, a lo menos, fasta sepan fablar et entender el latín. Et después, deven fazer quanto pudieren por que tomen placer en leer las corónicas [...] et los fechos de armas et de cavallerías [...] et cómo los grandes señores llegaron a los grandes estados por su vondat et por su esfuerço, et cuánto mal lo passaron en su vida, et quán mal acabaron et quán mala fama dexaron de sí los enperadores et reys et grandes señores que fizieron malas obras et fueron medrosos et flacos de coraçón [...] Et desque vieren que se puede tener en cavallo, dévenle fazer andar poco a poco en él, fasta que entienda que sin reçelo lo pueda remeter, et después, cada día faziendo más, fasta que se atreva a poner espuelas a qualquier caballo.

Otrosi, dévenle mostrar çaçar et correr monte, et bofordar et armarse, et saber todos los juegos et las cosas que pertenesçen a la cavallería, porque estas cosas non enpesçen al leer, nin el leer a estas cosas» (pp. 198-199).

El plan también contenía la recomendación pedagógica de escuchar —durante las comidas fundamentalmente—, y leer modelos de conducta tomados de *espejos*, de narraciones de hechos heroicos o biografías ejemplarizantes (De Stefano, 1962, p. 347), inspirándose en el consejo de escuchar hazañas caballerescas durante las comidas de la *Segunda partida*, costumbre, en este caso en la sobremesa, presente también en las obras molinistas:

Apuestamente tovieron por bien los antiguos que feciesen los caballeros estas cosas que dichas habemos en la ley ante desta: et por ende ordenaron que así como en tiempo de guerra aprendian fecho darmas por vista et por prueba, que otrosi en tiempo de paz lo apriesen por oida e por entendimiento: e por eso acostunbraban los caballeros quando comien que les leyesen las hestorias de los grandes fechos de armas que los otros fecieran, et los sesos e los esfuerzos que hobieron para saber vencer acabar lo que querien. E alli do non habien tales escripturas facienselo retraer a los caballeros buenos e ancianos que se en ello acertaron: et sin todo esto aun facien mas que los juglares que non dixiesen antellos otros cantares sinon de gesta, ó que fablasen de fecho darmas. (*Segunda partida*, XX, XXI).

E después que fueron alçadas las mesas, fue todo el palacio lleno de juglares; e los unos cantavan, e los otros tañían instrumentos, e los otros fazían juegos de tantas maneras, que todos estavan enbuelto en alegría. E de la otra parte, leýan estorias e romances e gestos, e jugavan axedrezes, e fazían todas las cosas en que entendían que plazer podían tomar (*GCU*, I, [cxliii], p. 289).

E incidía en que la juventud no puede ser excusa para el incumplimiento de los deberes religiosos o para la falta de piedad:

actividad que practicaban sus privados Álvaro Núñez y Garcylaso, personajes caracterizados como agoreros —y por ello de triste final— en el ejemplo XLV°.

Et muchos fallaredes que vos dirán que non oyeron a los omnes bonos seer buenos christianos en su mancebía nin fazer estas cosas dichas. Et a los que vos lo dixieren non ge lo creades nin dexedes de fazer esto que yo digo, toda vía guardándovos de beguenería et de ypocresía (*LI* [I], p. 125).

El ocultamiento característico de las fuentes en su obra ha difuminado la extensión y profundidad de la formación del autor, por lo que no es posible determinar con exactitud cuál fue su grado de instrucción y cuáles fueron sus lecturas:

En la mayor parte de su obra, parece don Juan Manuel ocultar sus modelos y fuentes con tal maña y artificio que nos resulta difícil, si no imposible, señalar con certeza el texto que lo inspiró. Intentar reconstruir la biblioteca de don Juan Manuel es tarea peregrina, sujeta a errores y chascos (Orduna, 1977, pp. 119-120).

Sabemos que a los cinco años era adoctrinado en Elche [...] por un maestro de Gramática [...] tampoco se conocerán sus lecturas posteriores de las fuentes clásicas, que bien cuidó de ocultar (Torres, 1996-1997, p. 316).

La falta de referencias a sus fuentes se atribuyó en un primer momento a una instrucción superficial y un contacto oral con sus referentes:

en primer lugar, se ha dicho que el material utilizado por don Juan era tan manoseado que quedaba totalmente desdibujada la posibilidad de dar con el hilo conductor de sus inspiraciones literarias. En segundo lugar se afirma que el público al cual se dirige el autor no era para convencerse con una retahíla de citas de *autores approbati*. (Tate, 1977a, p. 819).

Sin embargo, actualmente considera que recibió una instrucción más extensa y profunda que la mayoría de los nobles del período, aunque esta formación no fue reglada ni llegó a los niveles de preparación de los clérigos:

no recibió una educación formal universitaria. Aun así, y a pesar de la falta de datos concretos, la crítica ha podido inferir –de la información provista por el propio don Juan en sus obras– que recibió una instrucción bastante esmerada, no limitada a los rudimentos de la lectura y la escritura sino lo suficientemente desarrollada como para permitirle la consulta y el uso de fuentes latinas y la adopción de modelos literarios corrientes en su época (Funes, 2010, p. 2)³⁷³.

Sus conocimientos de latín le permitían leer y traducir textos en esta lengua con soltura, pero no poseía el dominio en la redacción de los clérigos (Rico, 1986): «superaba los rudimentos lingüísticos, alcanzaba cierta solvencia en el manejo del latín pero no había llegado a las preciosuras de la composición o *dictamen* epistolar, nivel propio de clérigos letrados plenos» (Funes, 2010, p. 13)³⁷⁴. Su capacidad de verter textos latinos al

³⁷³ Se trata de una edición en CD, en que los documentos no presentan número de página; para mayor claridad en la consulta indico el número de página del documento. El artículo también se puede recuperar a través del siguiente enlace:

https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_038.pdf.

³⁷⁴ Un indicio del nivel *quasi* letrado de conocimiento del latín del escritor podría ser la alusión en *LI* a *De regimine principum*, que sugiere que conoció el original latino veinte años antes de que el obispo

castellano queda manifiesta en el prólogo de *LCE*, al referirse a la traducción de un texto de su cuñado Juan de Aragón³⁷⁵: «Et pues uos, que sodes clerigo et muy letrado, enviastes a mi la muy buena et muy complida et muy sancta obra que vos fiziestes en el Pater Noster, por que lo trasladasse de latín en romanze» (*LCE*, prólogo, p. 40).

Esta formación e inquietudes entroncan con los amplios y profundos intereses culturales de sus antepasados Hohenstaufenen, Saboya y Borgoña³⁷⁶. Para estos últimos, las fundaciones de instituciones culturales

tenían por fin, no la especulación filosófica, la dialéctica o la teología, sino el *summum bonum*, el buen gobierno del reino, y la defensa de éste frente a los enemigos y frente a los errores y la herejía. Mediante la creación de centros especializados, los monarcas cumplían con su deber de «vicarios de Dios» en los reinos a ellos confiados, defendiéndolos con la ayuda del cálamo y de las armas. Y, lógicamente, siendo «defensores» de la justicia y de la ortodoxia de la fe, los maestros de las universidades gozarían, dice la IIª *Partida*, libro XXXI, de los privilegios de la nobleza (Rucquoi, 2018, p. 34).

El escritor debió de ser consciente de que, aún teniendo una formación e inquietudes extensas, carecía de la profundidad y sistematicidad de la de los clérigos. Esta

de Osma, Bernabé, encargase a García de Castrojeriz traducirlo al castellano para la formación política del infante Pedro (Bizzarri, 2001c).

³⁷⁵ Juan de Aragón fue un personaje muy influyente en la época; fue nombrado en 1320, en plena lucha por la tutela del rey, arzobispo de Toledo; el cargo implicaba convertirse en canciller, secretario y portador del sello del reino de Castilla. Como JM no era reconocido en todos los territorios como tutor, creyó que el nombramiento —y consiguiente apoyo— de su cuñado le permitiría alzarse con la tutela única del rey. Sin embargo, su cuñado, presionado por el papa, no le brindó apoyo. En 1325, en las primeras cortes convocadas por Alfonso XI como mayor de edad, JM pidió al monarca que despojase a Juan de Aragón de la cancillería y se enfrentó verbalmente con su cuñado (Tate, 1977). Durante el enfrentamiento con su cuñado el escritor perdió las formas y, llevado por la cólera, mandó asesinar a Diego García (Sturcken, 19743, p. 429) y humillar sus restos mortales, que había propiciado el nombramiento de su cuñado como arzobispo de Toledo. Tras su hostilidad entre los años 1320 y 1325, y sus enfrentamientos en 1324 y 1325, su correspondencia muestra que se reconciliaron en 1326. Como muestra de las buenas relaciones y la admiración, JM le dedicaría, además del prólogo de *LCE*, los dos de *LE*. En cuanto a su relación personal, a pesar de la diferencia de edad, el escritor debió de admirar la inteligencia, formación, capacidad oratoria y ascetismo de su cuñado (Tate, 1977). Juan de Aragón fue un erudito del período que escribió sermones, algunos pronunciados ante JM, y obras de tipo teológico. Paralelamente, llevó a cabo una intensa labor de predicación y optó por uso del romance como vehículo expresivo para ello; 165 sermones se conservan en el manuscrito 182 de la Biblioteca capitular de Valencia (Tate, 1977, p. 823). Se trataba, pues, de un clérigo brillante, activo y de firmes determinaciones, que compartió a partir de 1326 el resentimiento hacia Alfonso XI, quien lo apartó del arzobispado de Toledo. V. Tate (1977). Sobre su relación con el infante Juan de Aragón, v. Tate (1977). Sobre el asesinato de Diego García, v. Sturcken (1973).

³⁷⁶ Su tatarabuelo Alfonso VIII «seguía manteniendo la escuela palatina en su corte y, con su mujer, la reina Leonor de Inglaterra, acogía en ella a naturales y extranjeros» (Rucquoi, 2018, p. 19); invitó a sabios extranjeros para que expandiesen el saber y creó el *studium generale* de Palencia. Alfonso IX de León fundó el estudio general, precedente de la Universidad de Salamanca (Rucquoi, 2018, p. 23). Alfonso X, como parte de su proyecto cultural, fundó un estudio general en Sevilla, que pretendía promover el conocimiento del latín y el árabe. Sancho IV, por su parte, fundó en 1293 un estudio general en Alcalá de Henares.

situación le producía simultáneamente inseguridad y orgullo, como se evidencia en el prólogo de *LCE* dedicado a Juan de Aragón una copia del libro:

Don Juan es una suerte de «cuasi-clérigo» y esto es lo que permite explicar que, en su escritura, el tópico de la *humilitas* sea a la vez manifestación de modestia y de orgullo: su competencia supera con mucho la instrucción básica de cualquier noble de su alcurnia pero no alcanza las sofisticaciones del lector letrado. Nuestro autor conoce perfectamente su lugar (Funes, 2010, p. 3).

Don Juan superaba los rudimentos lingüísticos, alcanzaba cierta solvencia en el manejo del latín pero no había llegado a las preciosuras de la composición o *dictamen* epistolar, nivel propio de clérigos letrados plenos (Funes, 2010, p. 13).

Parece coincidir en su *excentricidad*³⁷⁷ cultural con Alfonso X, pues ambos no dispusieron de una formación reglada, y se dirigían en romance a un amplio público de legos y letrados, al que querían transmitir conocimientos. Coincide en el espíritu cultural y teológico con de la escuela catedralicia de Toledo:

His methods were eccentric in the Middle Ages: he wrote in Romance when more learned men might be tempted to write in Latin; he relied on personal experience when more educated men sought to base themselves on Biblical and Classical authority; he expressed a desire to write plainly and unambiguously at a time when a sound knowledge and display of rhetoric were held in high esteem (Macpherson, 1973, p. 17).

Tal vez Sancho IV se plantease destinar a su ahijado a la vida eclesiástica, y refrenar su poder económico, político y militar. Sin embargo, fue el propio monarca el que pactó su matrimonio con Isabel de Mallorca, unión que materializaba la relevancia política de su ahijado (Mota, 2003, p. 20).

Cuando tenía doce años se inició simbólicamente su función bélica militar de participar en la defensa y conquista de territorios peninsulares bajo dominio musulmán: «en 1294 los moros de Granada invadieron el reino de Murcia a las órdenes de un caudillo zenete llamado Zaen y los cristianos, saliéndole al encuentro, lo desbarataron» (Giménez Soler, 1932, p. 3)³⁷⁸.

2. INCORPORACIÓN A LA VIDA PÚBLICA (1295-1325)

³⁷⁷ Alfonso X fue educado por laicos con el objetivo de formar un guerrero y perfecto caballero cristiano (Martínez, 2003, p. 54).

³⁷⁸ El biógrafo remite al inicio de la tercera razón de *LTR*: «era muy moço, que non avia doze annos conplidos. Et ese verano, día de çinquagesima, ovieron muy buena andança los mios basallos connel mio pendon, ca vençieron vn omne muy onrado que viniera por frontero a Vera [...] Et a mi avien me dexado mios vasallos en Murçia, ca se non atreuieron a me meter en ningun peligro por que era tan moço» (pp. 134-125). Parece una alusión autobiográfica interesada, ya que no se ajusta a la realidad de la época, en que era habitual que los magnates participasen en las campañas desde edad temprana. Alfonso X, por ejemplo, había participado en su primera expedición contra los musulmanes a los diez años (Martínez, 2003, p. 54).

JM mostró desde su juventud habilidad política y estrategia para defender sus intereses patrimoniales en Murcia en medio de la disputa entre Castilla y Aragón por el control y límites fronterizos de este territorio. Desde entonces influyó en la política peninsular aliándose con Aragón con el objetivo de conservar la titularidad y jurisdicción de su patrimonio murciano, el que más beneficios económicos le proporcionaba y cuya posición geográfica de frontera con los territorios islámicos lo convertía en un espacio geográfico codiciado por las dos coronas.

El favor de Sancho IV durante la niñez y el del infante Enrique durante su pubertad³⁷⁹, su hábil política matrimonial y la consiguiente protección de Jaime II, sumadas a la magnitud de sus dominios y de sus tropas y a su capacidad y técnicas para amedrentar y forzar pactos le permitieron salvaguardar el patrimonio heredado de su padre y realizar nuevas adquisiciones, de tal forma que fue acumulando un vasto patrimonio diseminado³⁸⁰:

heredó de su progenitor el infante don Manuel extensas propiedades dispersas por la geografía castellana, recibidas por su padre de manos del rey de Castilla Alfonso el Sabio, su generoso hermano. En el transcurso de su vida amplió don Juan Manuel la herencia con diversas posesiones adquiridas por los medios a su alcance, consciente del imperativo feudal de todo señor que de tal se preciare, de acrecentar y extender su nombre y linaje perpetuándolo en el tiempo a través de su descendencia.

Cuando murió era tan poderoso, que podría mantener a su costa, sin ayuda del rey, cerca de 1.000 caballos e «ir desde el reino de Navarra hasta el de Granada durmiendo cada noche en villa propia cercada o en castillo propio». En tierras del Duero contaba con Peñafiel, donde erigió formidable castillo sobre alto cerro, acorazada fortaleza dominadora y amenazadora. En tierras toledanas poseía la villa de Escalona, donde nació el 6 de mayo de 1282. En lo que es hoy provincia de Cuenca, llegó a poseer los lugares de Alarcón, Cuenca, Garcí Muñoz y su castillo, Huete, Iniesta y la mitad de Los Hinojosos. En la actual de Albacete, enlazando aquellas tierras con las más meridionales, los lugares de Almansa, Jorquera, Hellín y Tobarra. En la de Alicante, además de esta ciudad, Aspe, Elda, Elche, Monóvar, Novelda, Santa Pola, Sax y Villena. Por último, en tierras murcianas, Cartagena, Librilla, Lorca, Molina la Seca y Yecla.

En tierras seguntinas, no por herencia, sino por compra, Alcocer, Azañón, Cifuentes, Galve, Hita, Palazuelos, Salmerón, Trillo, Val de San García y Viana. Esta larga lista de sus posesiones no ha de considerarse exhaustiva, pues en los documentos se citan otros lugares de menor importancia que también poseyó (Sánchez Doncel, 1982, pp. 87-88).

³⁷⁹ La estimación del infante Enrique hacia el escritor era tanta que se proponía dejarle a él y a Lope Díaz de Haro sus bienes, algunos de los cuales había prometido devolver a la corona. MM consiguió *in extremis*, gracias a la intercesión de su confesor franciscano, que cambiase de parecer y redactase un nuevo testamento, en que repartía el legado entre la Corona, JM y el franciscano Pedro Ruiz. Sintetizando *CFIV*, Gaibrois (1967, p. 150) explica que el escritor fue a visitar a su tío y creyéndolo muerto se llevó todos sus enseres de valor. El fragmento de la crónica es el siguiente: «e desque vio a don Enrrique, fallolo syn fabla, e que non conosçia ya a ninguno, e cuidando que era muerto, tomole quanto le fallo en la casa: plata e bestias e cartas que tenia blancas del sello del rey, e salio fuera de la villa, e leuo consigo quanto y fallo de don Enrrique» (*CFIV*, XII, p. 207). El texto muestra cómo el círculo real difundió, y posiblemente crearon o intensificaron, una imagen peyorativa del escritor, en que se lo caracterizaba como desleal y codicioso, y cómo JM se valió de recursos semejantes para criticar y atacar a los Borgoña.

³⁸⁰ Poseyó castillos y villas formando una línea ininterrumpida de Navarra a Cartagena. V. (Molina, 1982, pp. 215-226), en que tuvieron un papel principal sus dominios murcianos. Sobre el patrimonio de JM, V. Herrera (1993).

JM empezó a participar en los asuntos públicos tras la muerte de Sancho IV en 1295, espoloneado ante el repliegue de sus posesiones murcianas. Sus primeras actuaciones ya mostraron su talante enérgico y contundente, sus habilidades políticas, su influencia y su capacidad de ejercer presión sobre la monarquía castellana.

Inicialmente adoptó una postura ambigua respecto a Fernando IV: no acudió a su proclamación, pero tampoco apoyó abiertamente las pretensiones de Alfonso de la Cerda ni las del infante Juan (Giménez Soler, 1932, p. 11). Sin embargo, como las pretensiones de Alfonso de la Cerda y el apoyo que recibía de Aragón perjudicaban sus intereses murcianos, empezó a intervenir en la política peninsular: «su actitud cambió y pasó a protagonizar la facción nobiliaria que trataba de limitar el poder de la monarquía» (Recuero, 2016, p. 747).

Para entender estas primeras incursiones públicas, es necesario contextualizar la política internacional peninsular y especialmente la cuestión murciana. El Tratado de Lion, firmado en 1288 entre Francia y Castilla, acordó la renuncia de Francia a los derechos dinásticos castellanos y el matrimonio, que no se llegó a celebrar, de Isabel de Castilla, hija mayor de Sancho IV, con Alfonso de la Cerda, que recibiría el territorio de Murcia como dote. En respuesta a este tratado, Alfonso III de Aragón reconoció a Alfonso de la Cerda como monarca castellano y en 1288 lo coronó en la catedral de Jaca en presencia de Diego López de Haro, enemistado con el rey desde el asesinato de su hermano. A cambio, Alfonso de la Cerda prometió la entrega de Murcia al monarca aragonés, que ansiaba este territorio para expandir el reino a costa de los territorios musulmanes³⁸¹.

³⁸¹Las primeras intervenciones militares tuvieron lugar hacia 1214 con la anexión de Segura de la Sierra, que quedó definitivamente incorporada a la corona de Castilla entre 1220 y 1230. Los primeros documentos de concesión de tierras y villas por Fernando III a la Orden de Santiago, como recompensa por su ayuda militar, son de 1235 y 1239 [...] La conquista de la zona de Murcia, como la de muchas otras a lo largo de la reconquista cristiana, se debió en gran medida a dos factores principales: la fragmentación del territorio en pequeños emiratos independientes y la crisis interna en que se hallaban estos reyezuelos, que brindó a los reyes cristianos la posibilidad de aprovecharse de la debilidad e inestabilidad política y social para concluir acuerdos mutuamente favorables con esos emires, independientemente del emir de Murcia, Muhammad ibn Yūsuf ibn Hud. El reconocimiento de esa situación [...] le llevó a enviar a su hijo Ahmed a finales de febrero de 1243 a Toledo para que se entrevistase con el infante don Alfonso [...] Los emisarios de Ibn Yūsuf ibn Hud propusieron a Alfonso [...] la entrega de “la ciudad de Murcia e todos los Castillos que son desde Alicante fasta Lorca e fasta Chinchilla”, a cambio de la protección de Castilla. Alfonso aceptó la propuesta y fijó otro encuentro que tendría lugar en Alcaraz para discutir las condiciones de la sumisión» (Martínez, 2003, p. 104). Tras la conquista aragonesa de Valencia (1239), Castilla estableció un protectorado en Murcia mediante el Tratado Alcaraz (1243). Se repartieron los territorios en el Tratado de Almizra, que establecía los derechos de reconquista aragoneses sobre Valencia y los castellanos sobre Murcia. En 1264 se rebelaron los musulmanes murcianos y andaluces. Alfonso X se dirigió a Andalucía y

El reconocimiento aragonés de los derechos dinásticos de Alfonso de la Cerda, respondía al tratado francocastellano, al tiempo que pretendía influir en los asuntos públicos castellanos y perjudicar a Sancho IV, en parte como represalia por no haber socorrido a los aragoneses durante su conflicto con los galos. Ello explica la ruptura del compromiso entre Jaime II y la infanta Isabel, hermana del monarca castellano, y el reconocimiento y apoyo a las pretensiones del infante Juan, que se había rebelado y proclamado rey de León. Por su parte, con su apoyo a Alfonso de la Cerda, la nobleza castellana se beneficiaba de la debilidad política y jurisdiccional de Fernando IV, condicionado por su discutida legitimidad dinástica y eclesiástica, para fortalecerse.

Alfonso de la Cerda ganó apoyos entre algunos señoríos castellanos tras ser coronado, sobre todo entre la facción López de Haro. En 1291 Jaime II sucedió a su hermano; el nuevo monarca siguió apoyando los derechos de Alfonso de la Cerda y alegó además los suyos sobre Murcia, bajo el argumento de que, como había sido la dote entregada por Constanza de Aragón al infante Manuel, los territorios murcianos deberían haber revertido en la corona aragonesa tras el fallecimiento de Alfonso Manuel³⁸². En 1296, finalmente, estalló la guerra entre Castilla y Aragón por el control del territorio murciano y las pretensiones de Alfonso de la Cerda:

Muerto Sancho (1295), Don Jayme II, seguido de un ejército poderoso, penetró en el reino de Murcia en 1296 y sitió la fortaleza de Alicante. Después de una feroz batalla que ganaron los aragoneses, éstos se marcharon a Elche, pueblo patrimonial de Don Juan Manuel. Inferiores en número, los del joven Príncipe estaban por rendirse cuando los ayos Fernández y García se presentaron en el campo enemigo y establecieron una tregua a base de las relaciones que existían entre el Infante Don Manuel y el Rey de Aragón. Según las condiciones de la tregua, el Rey de Aragón se quedaría con la villa de Elche por seis años; es decir, hasta que Don Juan Manuel cumpliera los veinte años. Si a esa edad el Príncipe reconocía a Don Jayme II como Rey de Murcia, le serían devueltas sus tierras perdidas. Mientras tanto, recibiría las rentas de ellas, aunque legalmente pertenecieran al Rey Don Jayme II (Flory, 1995, p. 18).

el monarca aragonés lo socorrió en apariencia sin ningún interés oculto. Castilla obtuvo entonces Murcia. Durante los años de juventud de JM los tratados de Torrellas-Elche (1304-1305), en cuyas negociaciones participó de forma activa, ampliaron los territorios Castilla. Más adelante, en plena madurez del escritor, la campaña de conquista de 1329 fue una oportunidad truncada para que el reino mediterráneo pudiese ampliar sus fronteras. Es muy posible que JM tuviese un papel activo en el fracaso de la intentona en beneficio propio, aunque el hecho determinante fue la falta de cooperación del adelantado murciano del momento, Pedro López de Ayala, antiguo vasallo desnaturalado y enfrentado a JM. Su negligencia durante la campaña provocó su deposición en 1330 y que se volviese a nombrar a JM. Sobre la problemática murciana y su relación con JM, v. Ballesteros (1942), Torres Fontes (1967, 1976, 1982, 1986, 1996-1997 y 1997), Bejarano (1986), Molina (1996-1997) y Cabezuelo (2010). Recuero (2016, pp. 301-306) sintetiza la problemática durante el reinado de Alfonso XI.

³⁸² Lo explica el escritor en *LTR*: «Et por que don Alfonso murió en vida de mio padre ante que casase [et] oviesse fijos, caso mio padre con la condesa mi madre. Et maguer avia por fija a donna Violant, mi hermana, que ovo de la infanta donna Constança, non heredo el mayoradgo et heredelo yo, seyendo de otra madre, por que era varón» (p. 133).

Fue un conflicto no solo internacional entre Castilla y Aragón, sino también interno para el reino castellano y que enfrentó de nuevo a la nobleza con la monarquía porque «un gran número de nobles de Castilla, incluso el Infante Don Enrique, se declararon en rebelión contra el rey» (Flory, 1995, p. 20). En él, JM demostró, cuando aún no había cumplido los quince años, su habilidad política. Al hacerse Aragón con el reino de Murcia, JM conservó la propiedad pero perdió la jurisdicción de Elche durante seis años. Aunque fue compensado por Aragón, presionó a MM, a través de la intervención del infante Enrique, y recibió en las Cortes de Cuéllar de 1297 la villa de Alarcón de la corona castellana como contrapartida a la pérdida de jurisdicción de Elche (*CFIV*, III, pp. 79-81):

Lejos de apaciguarse con los términos favorables de la tregua, el joven Don Juan Manuel, demostrando a su corta edad el agresivo sentido del honor y de orgullo que tanto destaca en sus escritos, se fue a Cuéllar, a las cortes convocadas por la Reina Doña María de Molina (viuda de Sancho), y pidió otro pueblo en recompensa por Elche, pues éste había perdido en el servicio del joven Rey Fernando IV.

La reina acordó, convencida por el Infante Don Enrique (hijo de San Fernando), pero sin entusiasmo (Flory, 1995, p. 18).

Et por razon quel rey don Fer[r]ando dio al rey de Aragon aquella tierra, que era mia, dio a mi Alarcon en camio della, et es agora mayoradgo (*LTR*, p. 133).

Castilla y Aragón llegarían a un principio de acuerdo sobre las fronteras de Murcia en el Tratado de Torrellas (1304), mediante el cual Aragón se anexionó Elche y JM conservó Villena y cambió Alarcón por Cartagena (Bejarano Rubio, 1986). Un año más tarde, mediante la Concordia de Elche, se aclararon los imprecisos límites marcados en el Tratado de Torrellas, pero el conflicto solo se resolvió definitivamente durante el reinado de Alfonso XI.

Llegada la juventud y consciente de la situación estratégica fronteriza de su patrimonio murciano, se convirtió en un agente de la política peninsular al pactar su matrimonio con la infanta Constanza de Aragón; a raíz de esta boda su patrimonio y, sobre todo, su influencia política se incrementaron hasta convertirse en plena juventud en uno de los magnates peninsulares más ricos, poderosos e influyentes:

Después de la muerte de Don Enrique, los nobles de la confederación consideraron que sería más provechosa la negociación que la lucha, y convencieron a las dos Coronas de Aragón y de Castilla que aceptaran por jueces a los Reyes de Portugal y de Aragón, con el Infante don Juan y el Arzobispo de Zaragoza. En agosto de 1304 los jueces pudieron satisfacer a todos los litigantes. Murcia fue dividida entre Aragón y Castilla, y don Juan Manuel pudo hacer suyo Alarcón (que había tenido sólo hasta que alcanzara el Rey Don Fernando la edad de dieciséis años), así que en vez de conseguir Alarcón por Elche, obtuvo Alarcón y Elche. También obtuvo, bajo las condiciones del juicio, el señorío del pueblo de Villena, de manera que sus tierras se aumentaron notablemente. Y, lo que es

más, recibió seguridades del Rey de Aragón de que sería respetada la inviolabilidad de sus nuevas tierras, puesto que ahora, además de estar emparentado con él, había contraído matrimonio con su hija. Así fue que Don Juan Manuel, a los veintidós años de edad, se convirtió en uno de los nobles más poderosos de España (Flory, 1995, p. 22).

En 1299, con diecisiete años, formalizó su matrimonio con la infanta Isabel de Mallorca, de diecinueve: «Y dese camino tracto [el rey Sancho] el mio casamiento et de la infanta donna Ysabel, fija del rey de Mallorcas, que era su prima» (*LTR*, p. 135). Este enlace reforzó el orgullo nobiliario de JM y le otorgó seguridad política para solicitar «Alarcón en mayorazgo y Alcaraz y Huete de por vida», que no obtuvo (Giménez Soler, 1932, p. 12). Tras la muerte de su esposa en 1301³⁸³, y en medio de la disputa por las posesiones murcianas, firmó las capitulaciones de su unión con la infanta Constanza de Aragón, hija de Jaime II, en 1306:

Desposeído de sus tierras de Murcia, que habían sido concedidas por Jaime II a Alfonso de la Cerda, acababa de casar con la infanta de Mallorca, doña Isabel, en 1299, cuya muerte aprovechó para pactar alianzas con Aragón que le devolvieran la posesión territorial de que había sido privado (Gómez Redondo, 2002, p. 164).

El compromiso supuso la aceptación de Jaime II como señor natural y rey de Murcia a cambio de la protección e influencia del monarca, a la que recurrió a menudo (Giménez Soler, 1932, p. 18) y de la recuperación de los territorios murcianos perdidos: Elche, Santa Pola, Aspe, Chimosá, Monóvar y otros lugares menores. Gracias a sus continuas intrigas, esta relación de parentesco con la Corona de Aragón otorgó a JM definitivamente un papel protagonista en los asuntos públicos: «Don Juan Manuel jugará a dos bandas en la política peninsular. Las cartas publicadas por Del Estal manifiestan claramente que pasaba información de Castilla al rey de Aragón, a la vez que se preocupaba por mantener sus aliados en Castilla» (García Díaz, 2007, p. 72)³⁸⁴. Las implicaciones políticas y territoriales de este compromiso explican la airada reacción de Fernando IV, que llegó a amenazar de muerte al escritor.

Tras este nuevo compromiso matrimonial las noticias sobre JM se difuminan en las crónicas hasta 1309 (Flory, 1995, pp. 22-23). Ese año registran un episodio que, de un lado, evidencia el ambiente de intrigas, desnaturalizaciones, conflictos y alianzas episódicas del período y, del otro, explica la mala reputación entre sus contemporáneos

³⁸³ La infanta murió en Alicante deseando llegar a Mallorca porque padecía una «grave enfermedad que Doña Isabel pensaba curar con los aires nativos» (Giménez Soler, 1932, p. 15). Ayerbe-Chaux en su reconstrucción novelística (1993, VI, p. 66) señala que la infanta estaba embarazada.

³⁸⁴ Su individualismo político es característico de la ideología estamental feudal. Para los nobles resultaba *natural* utilizar los medios caballerescos y cortesanos a su alcance para el incremento de la hacienda y la mejora del estado de su linaje.

del magnate. A instancias de Fernando IV, participó, junto con otros ricos hombres³⁸⁵, a desgana en la expedición castellano-aragonesa contra Granada que lideraba el monarca castellano y cuyo objetivo era que Castilla tomase Gibraltar y Algeciras y Aragón se hiciese con Almería.

JM, junto con su primo el infante Juan, se había opuesto a esta campaña: entre otras cosas, criticaba los términos del Tratado de Alcalá, que fijaba que Castilla entregaría una sexta parte de los territorios conquistados a Aragón (González Mínguez, 2017, p. 210). Tampoco deseaba que la expedición se realizase en los términos fijados por Fernando IV porque creía más conveniente, y más beneficioso económicamente, optar por una campaña de saqueo y devastación de las tierras granadinas y participar desde sus posesiones murcianas. Por último, una vez estuvo en Andalucía discrepó, como otros nobles como el infante Pedro, el infante Juan o Diego López de Haro, de la estrategia de Fernando IV de cercar y tomar Algeciras (González Mínguez, 2017, p. 219).

Tras conocer el protagonismo de Juan Núñez de Lara y Alfonso de Guzmán durante la toma de Gibraltar (12 de septiembre de 1309) y los beneficios, sobre todo el primero, que podrían obtener, a mediados de octubre, cuando la plaza estaba casi rendida y los musulmanes se habían refugiado en Algeciras, el infante Juan, su hijo Alfonso Valencia, JM y Fernán Ruiz de Saldaña retiraron sus tropas, aun sabiendo que supondría el fracaso de la campaña (Giménez Soler, 1932, p. 40): «abandonó [el infante Juan] el real de Algeciras y con él lo hicieron su hijo, don Alfonso, don Juan Manuel y don Fernán Ruiz de Saldaña junto con quinientos caballeros» (González Mínguez, 2017, p. 222).

Aunque oficialmente la deserción estuvo motivada por el impago de las soldadas, las causas reales parece que fueron otras; en el caso del infante Juan, cabecilla de la deserción, pudo ser el temor de ser asesinado por el rey. En el caso de JM, además de haberse dejado arrastrar por su primo, pudo contribuir su malestar por la campaña contra Granada y especialmente el no haber obtenido la mayordomía que Fernando IV le había prometido.

Al darse cuenta de las repercusiones de la fuga, Jaime II intentó en vano convencer a su yerno de que permaneciese en Algeciras. Amenazaron a Fernando IV cuando percibieron que recibirían un castigo ejemplarizante si los apresaban: no tomarían la iniciativa armada, pero contraatacarían si los asaltaba primero (Giménez Soler, 1932, p.

³⁸⁵ Entre otros, los infantes Pedro y Juan, Diego López de Haro, Juan Núñez de Lara y Alonso Pérez de Guzmán (González Mínguez, 2017, p. 218).

371). Durante meses —en mayo de 1310 todavía estaba junto a su primo— el infante Juan y JM vagaron por tierras leonesas³⁸⁶. En julio, aparentemente, el infante y el rey se reconciliaron, pero Fernando IV intentó asesinarlo; MM evitó el asesinato advirtiéndoselo (*CFIV*, XVI, p. 369; González Mínguez, 2017, p. 232). Como represalia, el monarca desposeyó al infante de sus tierras y títulos. En cuanto a JM, fue bastante más magnánimo, ya que lo perdonó rápidamente y no lo persiguió:

E en este tienpo don Juan, fijo del ynfante don Manuel, que era amigo del infante don Juan, enbio mouer su pleyto al rey que le diese su mayordomadgo que el rey auia dado al infante don Pedro, su hermano. E el rey, teniendo que por este ofiçio avria a este don Juan de su ayuda, ouo de rogar al infante don Pedro su hermano que dexase el mayordomazgo. E porque estonçe auia el rey prometido a este ynfante don Pedro de le dar a Alमाण e Berlanga por heredad e non ge las auia avn dado, ouo a consentir el infante don Pedro en dexar este ofiçio por auer estas dos villas por heredad. E entonçe el rey dio el mayordomadgo a don Juan, fijo del ynfante don Manuel, e vinose con el rey a Burgos (*CFIV*, XVI, p. 364).

A pesar del trato de favor de Fernando IV, JM se reunió en cuanto pudo con su primo:

E este don Juan Manuel posaua en Burgos, en vn barrio que dezian Sant Felizes, e a cabo de tres dias a la noche de que la gente fue asosegada, salio de aquella su posada con su gente e andudo toda la noche, en guisa que amanesçio en Pennafiel, que era suya. E dende fuese ver con el ynfante don Juan a Duennas (*CFIV*, XVI, p. 372).

Finalmente, gracias a la mediación de MM, se llegó a un acuerdo por el cual el infante recuperó sus tierras y a JM se le concedió la mayordomía (Giménez Soler, 1932, pp. 45-48):

La reyna e estos perlados con ella vinieronse para Santa Maria de Villa Moriel, e el ynfante don Juan e don Juan Manuel, e don Juan e don Alfonso, fijos del ynfante don Juan, vinieron y todos, e estodieron en tratar la abenença bien quinze días (*CFIV*, XVII, p. 374).

Su deserción, junto con tres meses de lluvias persistentes y la muerte de Alfonso Pérez de Guzmán y de Diego López de Haro, dieron al traste con la expedición (González Mínguez, 2017, p. 224). JM se excusó ante su suegro «diciendo que antes de salir del campamento preguntó a Don Fernando qué conducta era más conveniente y cuál debía seguir y que Don Fernando le mandó ir con el Infante y vigilarlo para que no hiciese mal en la tierra» (Giménez Soler, 1932, p. 44). La defección fue conocida y criticada en las cortes de toda Europa (Giménez, (1932, p. 40), por lo que la reputación del escritor quedó especialmente mal parada (Flory, 1995, p. 23).

³⁸⁶ Eran los dominios del infante Juan.

Al cumplir Constanza de Aragón doce años, se celebró en abril de 1312 en Valencia su segundo matrimonio. El escritor tenía entonces 40 años y no había tenido todavía hijos legítimos³⁸⁷. Tras conseguir la dispensa papal, Jaime II y JM habían firmado las capitulaciones matrimoniales y desde entonces y hasta su matrimonio Constanza vivió en el alcázar de Villena.

Tras la prematura muerte de Fernando IV en septiembre de ese año, aspiró a convertirse en regente de Alfonso XI, a pesar de no ser un familiar próximo del monarca, gracias al apoyo de Jaime II, pero el infante Pedro se le adelantó al escribirle primero a solicitando su apoyo para acceder al cargo³⁸⁸:

El 9 de Septiembre de 1312 muere Fernando IV [...] Don Juan Manuel se encontraba en Murcia y tan pronto tuvo noticia del deceso del rey, de quien era mayordomo mayor, se apresuró a marchar a su señorío de Villena con el propósito de dirigirse después a Toledo [...] con el firme propósito de hacer valer su alto rango, su pertenencia a la familia real, cuanto había significado su desempeño de la mayormía mayor del rey, sus posesiones, riqueza y poder [...] Más rápido fue el infante don Pedro quien, atisbando la inevitable confrontación política que iba a producirse en todo el reino castellano, desde Andalucía marchó hacia Toledo y, desde Yébenes, escribía a don Juan Manuel solicitándole con todo fervor su ayuda para conseguir la tutoría de su sobrino y ofreciéndole firmes promesas de futuro [...] promesas y apetencias [...] que habrían de concretarse en la entrevista concertada en Valladolid, el día 8 de Noviembre [...] El ofrecimiento del infante era tan generoso y la ambición de don Juan Manuel tan extremada, que solo un incauto pudiera creer que se hicieran efectivas. Eran éstas: «Que vos tengades en guarda por el dicho rey don Alfonso el regno de Toledo et el regno de Murcia et los obispados de Cuenca et de Siguença, et que ayades y el mismo poder que el dicho infante ovier en lo que fuese tutor, a tanto tienpo como el dicho infante don Pedro terna la dicha tutoria et usara della». [...] Seis meses más tarde ... [don Juan Manuel] percibía que las buenas palabras y promesas eran solo eso y que no tendrían efectividad (Torres Fontes, 1996-1997, p. 317).

Se estableció así una pugna entre dos pretendientes familiares cercanos al monarca: el infante Pedro, hermano del rey Fernando IV, y el infante Juan, tío del rey

³⁸⁷ El escritor tuvo dos hijos con Inés de Casteñada: Sancho Manuel y Enrique Manuel, cuya fecha de nacimiento no resulta clara. Estos hijos se relacionaron con los legítimos habidos de sus dos matrimonios, como prueba el hecho de que Enrique acompañase a su hermana Constanza en su enlace con el heredero portugués y se instalase en la corte lusa, y fueron favorecidos en los testamentos del escritor.

³⁸⁸ El apoyo que Jaime II manifestó al infante Pedro despertó pronto la desconfianza de JM: «Muy distinta y forzosamente diferente será la [actitud] que muestre hacia don Juan Manuel, personaje eternamente descontento, rebelde, engañado y desengañado, cuyas imprudencias y malas hechuras recriminaría con dureza en más de una ocasión, aunque, es verdad, siempre utilizando el paliativo de esforzarle en la atención de la medida, de la paz y del entendimiento con su cuñado, cosa muy beneficiosa para él y para el bien del reino castellano» (Torres Fontes, 1996-1997, p. 316). Los problemas entre los dos yernos parecen evidentes a raíz de los Acuerdos de Palenzuelos de 1314, quizás porque JM confiaba todavía en una posible vía de participación en el gobierno del reino de la mano de su cuñado. La intervención de MM alejó a JM de toda participación. Las desavenencias entre el infante Pedro y JM fueron violentas con razias y saqueos respectivos, al menos hasta las Cortes de Valladolid de 1318 (García Fernández, 1991, p. 148).

fallecido. Ante la imposibilidad del infante Pedro de hacerse con las ciudades controladas por el infante Juan, aliado con Juan Núñez de Lara, pidió ayuda al escritor a cambio de compartir el control de algunas zonas de Toledo, Murcia, Cuenca y Sigüenza. Cegado por la ambición y movido por la recomendación de su suegro, no apreció lo desmesurado e impracticable de las promesas, renunció a su cargo de mayordomo mayor³⁸⁹, pactó reconocerlo como regente, a pesar de su estrecha relación con el infante Juan, y apoyarlo militarmente:

A cambio de su ayuda, el infante don Pedro prometió a don Juan Manuel compartir la autoridad en las zonas de Toledo, Murcia, Cuenca y Sigüenza, territorios en los que la influencia del noble castellano ya era incuestionable, o, como en el caso de Murcia, en los que necesitaba esa autoridad para afianzar su poder. Estas concesiones quedaron recogidas en la carta que escribió el maestre de Calatrava, García López, a don Juan Manuel prometiéndole su posicionamiento en su favor en caso de conseguir la tutoría el infante don Pedro (Recuero, 2016, p. 47)³⁹⁰;

Cuando percibió que no se cumplirían los acuerdos con su cuñado, se volvió a pasar al bando del infante Juan, alianza que se materializó en las Cortes de Palencia de 1313 (Recuero, 2016, p. 59). La lucha por la tutoría de los pretendientes parecía no tener solución porque:

Castilla, León, Galicia y Asturias se posicionaron en el bando del infante don Juan, y Andalucía y Toledo en el del infante don Pedro. También las Cortes estuvieron divididas a pesar de los intentos fallidos del arzobispo de Santiago, partidario del infante don Pedro, de unirles. Cada una de las reuniones de Cortes escogió su propio tutor y se disolvieron sin solucionar la situación castellana (Recuero, 2016, p. 60).

En un último intento de hacerse con la tutela, JM, la reina Constanza y Juan Núñez de Lara intentaron sin éxito aprovecharse de la convulsa situación forzando una nueva elección:

E la rreyna doña Maria e el ynfante don Pedro enbiaron al maestre de Calatraua al ynfante don Joan, en que le enbiaron a dezir que non quisiese que este fecho fuese ansi, e que la tutoria que la oviesen de consuno amos a dos; e si esto non quisiesen, que la vuese cada vno dellos la tutoria de las villas que lo tomaron por tutor a cada vno dellos, e oviese entre ellos buen amor por que la tierra del rrey no se estragase. E el maestre fue a ellos con este mandado. E el infante don Joan quisieralo de buenamente, sinon por que selo estorbaron

³⁸⁹ Ante las promesas incumplidas del infante Pedro y la revuelta que se produjo en Murcia, JM solicitó ayuda al rey aragonés, gracias a cuyas presiones recuperó la mayordomía mayor.

³⁹⁰ Recuero (2016, p. 47) recoge el documento: «sepan quantos esta carta vieren como nos, don Frey García Lopes, por la gracia de Dios maestre de caballería de la orden de Calatrava, por ruego e por mandamiento del infant don Pedro (...) otorgamos e prometemos a buena fe e sin mal engano a vos don Johan, fijo del infant don Manuel, que si el dicho infant fuere tutor del rey don Alfonso (...) que nos que vos ayudaremos con las nuestras villas e con los nuestros castillos (...) que vos ayagades en guarda por el dicho rey don Alfonso el regno de Toledo o el regno de Murcia e el obispado de Cuenca e el obispado de Sigüenza e que ayades y aquel mismo poder que el dicho infant» (ACA, CRD, Jaime II, caja 36/4560, 1312 noviembre 6, Valladolid. «El maestre de Alcántara promete ayuda de toda clase a Juan Manuel si este consigue la tutoría de Alfonso XI»).

la reyna doña Costança e don Joan hijo del ynfante don Manuel e don Joan Nuñez; pero dixoron que rrenunçiasen la tutoria el ynfante don Joan y el ynfante don Pedro, e que tornasen como de primero a facer cortes e que examinasen todos los de la tierra vn tutor e que desta guisa que les plazia. E el maestre de Calatraua viendo que desta guisa no se podía hazer e que todo esto que estos dezian era con arte, ovo de tratar con el ynfante don Joan en manera que se viesen vno al otro con la rreyna doña Maria e con el ynfante don Pedro, e que de alli catarian manera como se asesegase todo, de guisa que fuese seruiçio del rrey e honrra dellos (*GCAXI*, I, [VI], pp. 287-288).

Finalmente, se acordó una tutela compartida entre MM, el infante Juan y el infante Pedro en Arévalo, que se oficializó mediante la Concordia de Palazuelos, ratificada en 1315 por las Cortes de Burgos (Recuero, 2016, p. 64). JM esperaba participar en los asuntos públicos gracias a la ascendencia de Jaime II en el infante Pedro. Sin embargo, MM vetó su implicación política al considerar que solo le movía el beneficio propio. La dureza de la reina con el escritor se extendió también al tratamiento de los tutores, que le arrebataron el adelantamiento de Murcia, y se lo entregaron a Diego López de Haro, alegando que los murcianos lo detestaban por la severidad y por los abusos mostrados hacia los vasallos (Ayerbe-Chaux, 1982, pp. 17-27; Recuero, 2016, p. 136)³⁹¹.

El escritor se sintió profundamente humillado por la falta de influencia en los asuntos públicos:

Don Juan Manuel estaba convencido de ser el candidato ideal para ocupar el puesto de tutor y, con ello, conseguir de manera colateral lo que su padre nunca había conseguido: gobernar en Castilla. Las numerosas, y poderosas, propiedades con las que contaba el noble dentro del reino debían haber sido una ventaja a la hora de conseguir sus objetivos, y posiblemente le permitieron convertirse en tutor una vez muertos los infantes en la Vega de Granada, pero para eso el noble debería esperar unos años (Recuero, 2016, p. 299)³⁹².

³⁹¹ Ante la pérdida del adelantamiento pidió ayuda a su suegro, que como represalia interrumpió los intercambios comerciales con Castilla. El escritor recuperó el adelantazgo en 1320 en un momento en que se produjo un parón en las incursiones fronterizas cristianas. En 1320 se firmó la Paz de Baena, que pactaba una tregua de ocho años de la Hermandad General de Andalucía con los musulmanes. También el rey castellano llegó a un acuerdo entonces con el rey de Granada, condicionado según las crónicas por la mala conducta del escritor: «E el rrey, veyendo como don Joan hijo del ynfante don Manuel no quería sosegar en su seruiçio, e que lleuara del los dineros e non ge los fuera a seruir, e otrosi que le fazie gran daño en la tierra; e pensó que en quanto don Joan asi lo fiziese, non podrían los de la tierra dalle lo que avie menester para la guerra de los moros; e otrosi vio que *[otorgando]* al rrey de Granada lo que le enbiava a dezir, que lo ganaua por su vasallo, e que lo tirava de ayuda / de don Joan; e por esto ovo de otorgar la tregua al rrey de Granada por aquel tiempo, e rresçibiolo por vasallo» (*GCAXI*, I, CXII, p. 489).

³⁹² Gaibrois, por su parte, incidió en el carácter intrigante del escritor: «Don Juan Manuel, en la plenitud de su talento, de sus energías, a los treinta y dos años de edad, seguro de su posición y su riqueza, ansioso de poder, no se siente satisfecho fuera del círculo influyente. En los debates políticos estuvo apartado; no había asistido a las conferencias sobre la tutoría, y este alejamiento del mando no era para su carácter, ni respondía a sus grandes aspiraciones. Inquieto, belicoso, dado a las letras y a la caza, no sabe permanecer tranquilo. En extremo puntilloso, no se halla a gusto en el segundo plano a que parecen relegarlo» (1967, p. 207). Teniendo en cuenta la relevancia política del infante Manuel durante el reinado de Alfonso X, es posible que JM aspirase a emular su influencia.

Tras el fallecimiento de los infantes Juan y Pedro en la vega de Granada en 1319, JM maniobró rápida y hábilmente para obtener el apoyo de varias ciudades³⁹³; fabricó y usó un sello real, pese a no haber sido nombrado ni sancionado, y actuó como tutor *de facto* desde 1319. Ante la imposibilidad de contener al escritor, el infante Felipe pactó con él y MM lo reconoció en 1320. Se llegó así a una tutela compartida entre MM, el infante Felipe y JM:

Estando todos delante
luego por tutor fué puesto
don Ffelipe el infante,
e don Iohan el tuerto.
El otro ffué don Juan,
ffijo del infante don Manuel
(PAXI, estrs., 77-78, p. 25).

Los tutores a las tierras
se fueron quanto podían,
non dexaron fazer guerras
bien así commo ssolían.
Cadal día azes parando,
astragando los menores,
las tierras robando
matando los labradores,
despechando mercaderos;
non se querían avenir,
e matavan los romeros
que venían a Dios servir.
A la réyna pesó fuerte
de que uió tal pestilengia,
acuytóle de muerte
una fuerte dolengia.
Non le sopieron melezina,
Dios la quiso levar:
ffinóse la reina,
¡Dios la quiera perdonar!
(PAXI, estrs., 80-84, p. 27).

Tras la muerte de MM, Juan de Haro, Juan el Tuerto, hijo del infante Juan, se hizo con la tutoría:

Por fecho de tutoría
non se podíen avenir:
la reyna doña María
este mal fiz de partir.
En el su consejo priso
de al rey darle tutores,
en Valladolid fizo
luego ayuntar los señores.
Cortes ffizo onradas

³⁹³ La GCAXI (I, [XXII], p. 323) también hace referencia a las ambiciones y rápidos movimientos de JM tras la muerte de los infantes Juan y Pedro.

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

por más cumunal provecho:
compañas muy aprestadas
legaron a este fecho.
Estando todos delante,
luego por tutor fué puesto
don Felipe el infante;
otro, don Johan el tuerto;
El otro ffue don Juan,
ffijo del infante don Manuel.
Este fecho todos han
por firme e por fiel
(PAXI, estrs., 74-78, p. 25).

Dize la historia que los tutores del rrey andaron por las tierras y en lugar de poner paz e avenençia entre los pueblos, qu'ellos començaron aver contiendas e tomaron la tutoria cada vno como se quería, ansi que los pueblos lo pasauan peor que en el comienço. E la rreyna doña Maria, veyendo el mal e daño que las tierras del rrey rresçibian, ovo gran pesar, e adolesçio de vna dolencia de que fino (GCAXI, I, [XXXVIII], p. 351).

Las disputas y refriegas entre el infante Felipe, Juan el Tuerto y JM por prevalecer y hacerse con los territorios de los otros tutores fueron continuas, por lo que no se llevó a cabo nunca una acción de gobierno unitaria (Recuero, 2016, pp. 81-86):

cada uno actuó de manera independiente en función de sus propios intereses. Cada tutor mantuvo el apoyo de sus propias áreas de influencia: don Juan Manuel en Murcia y Extremadura, Juan el Tuerto en Castilla la Vieja y el infante don Felipe en Galicia, la frontera y los territorios fieles a María de Molina como años antes había sucedido con su hermano, el infante don Pedro (Recuero, 2016, p. 82).

El rrey don Alfonso, que era niño e estaua en Valladolid, supo como los tutores se ayuntauan çerca de Çamora para pelear; e como quiera que el era de poca edad, mando llamar a los que eran con el e los del conçejo de Valladolid que lo tenían en guarda, e acordó con ellos de enbiar sus mensajeros a los tutores, en que les enbio a dezir e afrontar que oviesen paz e que no le estragasen el rreyno. (GCAXI, I, [XLII], p. 358).

Como regente, parece ser que JM actuó con prepotencia y brutalidad en los territorios de su jurisdicción, especialmente después de la muerte de MM, cuando el sesgo de la tutela pasó a ser nobiliario. Estas actuaciones condicionaron su retrato en las obras cronísticas y cortesanas y pudieron ser un acicate para obras como *LTR*:

En las Cortes también reunidas en Valladolid en 1325 se presentaron [los procuradores murcianos] quejas contra el Regente que, procurando por sus parciales, había desterrado a muchos ciudadanos, y les había tomado lo suyo injustamente, aunque usando formas jurídicas (Giménez Soler, 1932, p. 91).

Nos ssomos labradores
del mundo desanparados,
de los vuestros tutores
muy mal somos estragados
(PAXI, estrs., 92, p. 29).

Desde la admiración y la aspiración de emular el legado alfonsí (Catalán, 1977, pp. 17-51), JM inició su dedicación literaria durante la lucha por la tutoría. Continuaba así con el afán de conocimiento y uso político de la cultura de su familia, al tiempo que se convertía en su propio cronista para transmitir una imagen modélica de sí mismo y de su linaje:

Es esta la época (1320-1325) en que decide proyectar su existencia en una obra literaria con la pretensión de forjar y de fijar una imagen suya similar a la que Alfonso X promoviera como base de su pensamiento cortesano; don Juan Manuel querrá hacer lo propio: construir una «cortesía nobiliaria» que fuera asiento de la ideología política que lo había convertido en el noble más poderoso de su época. (Gómez Redondo, 1998, p. 1102).

JM se habría empapado de la obra y espíritu alfonsí durante su estancia en Sevilla: «Es muy probable que haya entrado en contacto y consultado in extenso la obra alfonsí en la ciudad de Sevilla, donde estuvo frecuentemente durante el período de su regencia y aun en años posteriores» (Funes, 2000b, p. 783). En la capital hispalense habría dispuesto de tiempo para dedicarse a la lectura de las obras alfonsíes a su disposición y a la escritura porque, tal y como se recoge en su *Cronicón* (2015), tan solo tuvo que encargarse de la supervisión de la construcción de fortificaciones y de una iglesia de los frailes predicadores (Flory, 1995, p. 28):

[52] (1322) Era M^a.CCCLX inceptit dominus Iohannes castrum de Trillo in aprili.

[53] Era eadem accidit factum de Villa Onnez in iunio.

[55] (1323) Era M^a.CCCLXI inceptit dominus Iohannes muros de Cadahalso et de Belmont et de Monte Albo in marçio.

[56] (1324) Era M^a CCCLXII. sabbato VII^a die in uigilia sancti Iohannis apostoli et euangeliste inceptit dominus Iohannes ecclesiam monasterii fratrum predicatorum Rupis Fidelis et posuit ibi primarium lapidem et iuerunt ipsum Sancius Hemanuelis, germanus suus, ac Egidius Roderici de Minno necnon frater Iohannes Ge. de Areualo, prior dicti monasterii, atque ipsa die compleuit dominus Iohannes XLIIM annum.

Tras cinco años de regencia, en 1325 Alfonso XI se proclamó mayor de edad al cumplir catorce años y apartó a sus tutores siguiendo el consejo de sus privados Garcilaso de la Vega, Álvaro Núñez Osorio, Yuçaf de Écija, Nuñó Pérez, abad de Santander, Martín de Hernández de Toledo, el preceptor del monarca, y el maestro Pedro (Flory, 1995, p. 28 y Recuero, 2016, p. 306). A partir de la mayoría de edad de Alfonso XI, JM quedó relegado de los asuntos públicos:

envió sus cartas con su sello al Infante Don Felipe et á Don Joan fijo del Infante Don Manuel, et á D. Joan fijo del Infante Don Joan, que eran sus tutores: et otrosí cartas á todos los Perlados et Ricos-omes, et á los Concejos en que les enviaba decir, que pues avia cumplido edat de catorce años, queria salir de la villa de Valledolit, et andar por por sus regnos: et que les mandaba que veniesen todos á aquella villa, et los Concejos que envasen sus Procuradores, ca queria facer Cortes (CAXI, XLI, p. 81).

Mató luego los robadores,

assesegó ssus rregnados,
enbió a los ssus tutores
grandes cartas con madados:
que luego ssin detenençia
a plazo çierto e día
ffuesen con él en Palençia
dar cuenta de la tutoría.
Los tutores sse guisaron
e ssu mandado conplieron,
e a Palençia legaron,
Con el noble rey se vieron.
Las ssus manos le bessaron
e omenaje le ffezieron,
e los *sellos* quebrataron,
e al rey ssu cuenta dieron.
Todos con grand abenençia
e con muy grand alegría,
el rey tomó en Palençia
cuenta de la tutoría
(PAXI, estrs., 157-161, p. 47)

3. MADUREZ Y SENECTUD: EL REPUDIO DE CONSTANZA MANUEL, LA CONTIENDA CON ALFONSO XI Y LA RETIRADA DE LA VIDA POLÍTICA (1325-1348)

Consciente de las repercusiones que la mayoría de edad y pérdida de ascendencia en el monarca podían tener, sobre todo por el talante de los nuevos privados, tras la proclamación de la mayoría de edad, JM y Juan el Tuerto abandonaron la corte vallisoletana sin comunicárselo a Alfonso XI y pactaron la boda de Constanza Manuel con Juan el Tuerto (Pavón, 2011, p. 50)³⁹⁴. El enlace sellaba la alianza de los dos magnates más poderosos, cuyo acuerdo amenazaba seriamente la estabilidad política del reino. Poco después, además, entablaron negociaciones con Alfonso de la Cerda y se mostraron dispuestos a apoyar sus pretensiones al trono. El rey percibió la gravedad de la amenaza y la necesidad de quebrar rápidamente la poderosa alianza nobiliaria (Recuero, 2016, p. 307). Para ello, pidió la mano de Constanza, aconsejado por Álvaro Núñez de Osorio, que consideró que podría valerse del orgullo linajístico y de la ambición política y económica de JM (Recuero, 2016, p. 93) para atraerlo y que traicionase a Juan el Tuerto (Recuero, 2014, pp. 157-158 y 307):

Ricos omnes sson, onrados,
altos de generaçión,
e están muy apoderados
en Castilla e en León.
Sse quieren alçar

³⁹⁴ Juan el Tuerto había estado casado con la sobrina de JM, hija de su hermastra Violante y de Alfonso de Portugal.

Ffaser vos han crua guerra,
non vos dexarán regnar,
nin aver palmo de tierra.
Señor, esto comedid,
e faredes gran nobleza.
Aquestos vandos partid
por arte de sotileza.
Por don Juan enbiat
luego aína ssin dudança,
e con ssu fija casat
que llaman doña Constança.
Vos tomalda por muger
e sserá muy buen recabdo:
ssu padre con quanto tovier
non vos saldrá de mandado.
E los vandos partiredes,
rey señor, por este ffecho,
e de Castiella sseredes
rey e señor con derecho
(PAXI estr. 169-174, pp. 50-51).

E veyendo el rrey en como estos don Joan e don Joan eran los mas poderosos omes del su rreyno, e que le podrian fazer gran guerra e gran daño e la tierra; e demas, que en este tiempo era bivo don Alfonso hijo del ynfante don Fernando, por cuya boz ovieron grandes contrarios el rrey don Fernando su padre e el rrey don Sancho su ahuelo; y el rrey aviendo rresçelo que le podria venir algund deseruiçio en la tierra por aquellos dos omes *por quanto los via muy abibados para le hazer quanto deseruiçio podiesen, ca dizen que dixo don Joan hijo del ynfante don Joan que el cuydaua hazer mucho como fuese rrey de Leon a pesar de quien lo contradixese*; asi que por todas cosas ovo el rrey su consejo con algunos de los sus consejeros, e fallo que le cunplia por alguna manera partir aquella amistad e pleito e postura que tenien puesto don Joan e don Joan. E antes que ellos partiesen de Çigales, enbio su mensajero a don Joan hijo del ynfante don Manuel, con quien le enbio a dezir en gran secreto que quería casar con su hija doña Costança, e que le sirviese, e que le farie merçed e que le darie gran parte en los ofiçios del rreyno (GCAXI, I, [LIIII], p. 380).

JM aceptó y traicionó a Juan el Tuerto, recibió a cambio el nombramiento como adelantado mayor de Murcia y las posesiones del «alcázar de Cuenca y los castillos de Huete y de Lorca» (Flory, 1995, p. 29).

El matrimonio fue sancionado por las Cortes, pero no se consumó por la edad de los contrayentes. Constanza abandonó el castillo de Garcimuñoz y fue trasladada al castillo de Toro a la espera de que se consumase el enlace cuando alcanzara la edad nubil³⁹⁵:

³⁹⁵ Giménez (1932, p. 85) explica que su madre perdió la razón tras conocer el enlace: «el quitarle su hija para encerrarla en Toro, como a ella la habían recludo en Villena, parece que trastornó su cabeza; al regresar Don Juan de la frontera de Andalucía en la primavera de aquel año hallóla *con imaginaciones por alguna tristeza que ha tomado en si y con propósitos de meterse en orden*; curó al parecer, de estos extravíos mentales, mas no de los otros males del cuerpo, y aunque le amargó los últimos días el recuerdo de sus hijas y sobre todo el de aquella Constanza cuyo porvenir se ofrecía tan obscuro, murió antes de ocurrir el desastre hasta entonces sólo temido y presagiado».

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

E dio el rrey el adelantamiento de la frontera a este don Joan, e mandole dar sus cartas para todos los rricos omes e conçejos de las çibdades e villas e lugares de la frontera que le oviesen por su adelantado e fiziesen por el todas las cosas quel fiziese e dixese que era seruiçio del rrey. E don Joan fuese a la frontera a seruir al rrey en el ofiçio del adelantamiento (*GCAXI*, I, [XLIV], p. 381);

don Joan fijo del ynfante don Joan, teniéndose por engaña de don Joan fijo del infante don Manuel, por que diera al rey por muger a doña Costanza su fija e el era venido a la su merçed, et otrosi por quel rrey le diera el adelantamiento de la frontera, cato otras maneras para deservir al rey, dando a entender a las gentes que por su cabo lo podrie el fazer sin ayuda de don Joan hijo del ynfante don Manuel (*GCAXI*, I, [XLIV], p. 383).

Fue entonces cuando obtuvo victorias relevantes como la de 1326 contra el caudillo Osmín, causante de la muerte de los infantes Pedro y Juan (Recuero, 2016, pp. 423-4):

[61] (1326) Era M^a.CCCLXIII in mense augusti feria VI^a in festo decollacionis sancti Iohannis, Deo iuuante, deuicit dominus Iohannes omnem potestatem regis Granate (*Cronicón*).

Dicho avemos de como el rey D. Alfonso dio el Adelantamiento de la frontera a don Joan fijo del Infante don Manuel, et que le envió á facer guerra a los Moros: et como quier que el rey era mozo de poca edat, fuera á la guerra por sí mesmo, ante que enviar otro nenguno, sinon por estos embargos que fallaba en el regno. Et ante que se compliesen los quince años de la edat suya, et los catorce del su regnado, ovo nuevas que desde el rey de Granada sopiera que don Joan fijo del infante don Manuel iba por Adelantado de la frontera, envió a Ozmin con todo su poder para que llegase á Córdoba, et la corriese fasta cerca de las puertas. Et desde fue Ozmin en Antiquera con todo el poder de Granada, sopolo Don Joan fijo del infante Don Manuel, que era en Córdoba; et eran yuntados con él los Concejos de la frontera, et los maestre de Catalrava et de Alcantara, et los freyres de Sanctiago, porque el su maestre era muy viejo et non podía ir á la frontera. Et Don Joan con estas compañías salió de Córdoba, et fueron buscar á Ozmin el la caballería de Granada (*CAXI*, XLIX, p. 92).

Don Johán con gran plazer,
quando ffué adelantado,
ayuntó muy gran poder
e en Córdoba fué entrado.
Con gran poder de mesnada,
como caudillo ssotil,
entró en tierras de Granada,
passó aguas de Ximil.
Su camino luego andido
e fué correr Antiquera
e con don Ozmín lidió
e con grant gente refertera.
Todo el poder de Granada
con Ozmín ffueron venidos
e en gran lid aplazada
los moros ffueron vençidos.
(*PAXI*, estrs., 188-191, pp. 55-57).

Se desconoce cuál era la verdadera intención de Alfonso XI respecto a Constanza. En todo caso, Álvar Núñez de Osorio, con el que además en aquel momento JM mantenía una tensa relación (Recuero, 2006, p. 312) y que estaba enfrentado a su amigo Fernán Rodríguez de Balbuena (Recuero, 2006, p. 819), recomendó que la repudiase y se casase con la infanta María de Portugal (Recuero, 2016, p. 93) para implicar a este reino en la guerra contra los musulmanes:

Los privados sse alegraron,
día non vieron mejor,
al noble rey sse allegaron
e dixieronle: «Sseñor,
ya un vando es partido,
porque sodes bienandante:
agora ssodes temido
mucho más que non ante.
Vuestro estado codiçiamos,
aquesto es ssin dubdança
e non vos aconsejamos
cassar con doña Constança
(PAXI, estrs., 247-249, p. 71).

Doña Costança dexad,
que non es vuestra igual,
vuestro recabdo enbiat
a aquel rey de Portugal,
e fazedle atal ruego
—e él mucho plazería —
que ssu fija vos dé luego,
la infante doña María.
Con ella bodas faredes
en la ley de benedeçión,
e reina la faredes
de Castilla e de León
(PAXI, estrs., 252-254, p. 73).

El rey ordenó de forma premeditada en octubre de 1327 el asesinato de Juan el Tuerto, se unió a María de Portugal y encerró en el castillo de Toro a Constanza Manuel (Gautier-Dalché, 1982, p. 139):

Et el rey esta mensageria dixo á los mensageros que avria su acuerdo sobre esto: et resceló, que pues don Joan fijo del infante don Manuel andaba desavenido del su servicio, que si fuese sabidor deste fecho que el rey de Portugal le enviaba decir, cataria manera por que levase a su fija doña Costanza de Valledolit, do el rey la avia dexado: et por esto envió mandar á los del concejo de Valledolit que la levasen á la villa de Toro, et que la posesen en el alcazar en poder del alcayde que lo tenia por el rey: et envio mandar que la guardasen muy bien (CAXI, XLIII, p. 114).

Don Juan el Tuerto trató de establecer una nueva confederación de poder, y, como primer paso, contrajo matrimonio con Doña Blanca, hija del difunto Infante Don Pedro. Entonces ofreció su servicio a Don Jayme II de Aragón y a la Corona de Portugal. Además, se puso en contacto con Don Alfonso de la Cerda, alentando de nuevo sus viejas esperanzas. En este momento, el joven Rey Don Alfonso XI le propuso a Juan el Tuerto una tregua y una

nueva alianza contra los moros. Receloso al principio, finalmente se dejó seducir y fue a entrevistarse con el rey; no obstante el salvoconducto firmado por éste, fue vilmente asesinado (Flory, 1995, p. 21).

En aquesto otorgaron,
el buen rey dió su sentençia:
a don Iohan luego mataron
que fue sseñor de Valençia.
En Toro conplió ssu fin
e derramó la ssu gente:
aquesto dixo Melrin,
el profeta de Oriente.
(PAXI, estrs., 241-242, p. 69).

E el rrey avia muy gran boluntad de matar a don Joan por las cosas que avia sabido que andaua tratando, las quales a contado la ystoria. E otro dia que don Joan entro en Toro, que fue dia de Todos los Sanctos, el rrey mando matar a este don Joan. E morieron ay con el dos caualleros sus vasallos, que dezian al vno Garçi Fernandez Sarmiento e al otro Lope Alvarez de Fermosilla, e prendieron a Joan Alvarez de Osorio. E el rrey mando llamar a todos los que eran allí con el, e asentose en vn estrado de paño prieto, e dixoles todas las cosas que avia sabido en que andaua don Joan en su deseruicio; lo vno por se alçar con el rreyno contra el, e lo otro faziendo fablas en su deseruicio y deseredamiento, e otrosi con las posturas que enbiara a poner con los rreyes de Aragon e de Portugal contra el, e otras cosas muchas que les ay conto, por las quales dixo el rrey que don Joan era caydo en caso de trayçion, e juzgolo por traydor (GCAXI, I, [LXII], p. 394).

Alfonso XI no mandó matar a JM, pese a que era tan traidor³⁹⁶ y levantisco como Juan el Tuerto, por su fuerza militar, por la estratégica posición de sus dominios y por sus conexiones familiares con la corona de Aragón (Carette, 2009, párrafos 30-31 y 36).

Despechado y consciente de que Alfonso XI asesinaba calculadamente a sus adversarios, el noble abandonó la frontera del adelantazgo de Murcia y se refugió en Chinchilla a la espera de ser atacado. Aunque tomó el dinero para financiar la campaña contra los musulmanes, no acudió a la expedición³⁹⁷, se desnaturalizó, se alió con el rey de Granada y declaró la guerra al rey castellano:

Et el Rey que quería ir á la guerra de los Moros; et pues que era su Adelantado de la frontera, et tenia grand parte de las sus rentas del Rey en tierra, porque él era tenido de lo servir, que le mandaba et le rogaba que veniese á ir con él, et que eviase tomar los dineros de su libramiento con que podiese ir en su servicio. Et Don Joan, vistas las cartas, et oida la demandadería que le dixieron de parte del rey, envió poner sus escusas porque se fuera de la frontera, et que non podía venir al Rey según que él le enviaba mandar; así que por la su respuesta se pudo entender, que él non avia voluntat de venir facer servicio (CAXI, LII, p. 97).

Et como quier que en quanto estido en Sevilla, envio decir et afrontar á Don Joan fijo del infante don Manuel por muchas veces que fuese a entrar con él á tierra de moros á servirse, pues era su vasallo, et tenia dél los oficios del Adelantamiento de la frontera, et el Adelantamiento del regno de Murcia, otrosi tenia del en tierra grand parte de las rentas

³⁹⁶ Las consideraciones sobre la traición habían quedado recogidas en la *Séptima partida* (II, II).

³⁹⁷ En su lugar Alfonso XI envió a su vasallo Pero López de Ayala, que lo traicionó.

del su regno, non lo quiso facer; mas enviaba mensageros al Rey de Granada para ser su amigo, et ayudarle contra el Rey de Castiella (*CAXI*, LX, p. 109).

A su ayuda acudieron las tropas del rey de Granada y las huestes de Jaime y Pedro de Jérica. Según la *GCAXI* (I, [LXXV], p. 418), Alfonso IV las envió condicionado por sus lazos de parentesco con el escritor y, especialmente, con la intención de intervenir y controlar los asuntos castellanos internos.

JM sitió Huete, Alfonso XI, Escalona (Flory, 1995, p. 32). En Escalona, tras interceptar cartas dirigidas al rey de Granada «depuso a Don Juan Manuel del Adelantamiento de Murcia y nombró para sustituirlo a Pero López de Ayala» (Giménez Soler, 1932, p. 92). El *Cronicón* da cuenta de los principales acontecimientos del conflicto:

[70] Eadem era [1328] obsedit rex Escalonam in março.

[71] Eodem mense obsedit dominus Iohannes Hueptem.

[73] Eadem era in iulio rex incendit reale et machinas et recessit de obsidione de Scalona.

[74] Eodem mense obsedit rex Vallemoleti et precepit debellare uillam et incenderunt monasterium de Olgis, ubi erat sepulta regina domina Maria. Sequenti die recessit a rege proditor Aluarus Nunii, quem fecerat comitem.

[75] Eadem era in augusto cepit dominus Iohannes Aça, que erat Aluari Nunii, et Fraxinum, que erat domine Tharasie.

[76] Eodem mense uenerunt in adiutorium domini Iohannis Iacobus de Xerica et dominus Petrus, eius germanus.

[78] Eadem era in octobri tractata est compositio inter regem et dominum Iohannem et duxerunt domino Iohanni filiam suam in nouembri.

[80] Eadem era in decembri ordinatum fuit quod uiderent se rex et dominus Iohannes, quilibet cum .x., prope Pontem Dorii, cum esset rex in Corael et dominus Iohannes in Penna Fideli, et stetit dominus Iohannes cum suis X. {...} tota feria .ii^a. et .iii^a. ad Pontem et rex stetit cum sua familia extra Coriel et tandem noluit rex quod se uiderent.

[81] (1329) Era M^a. ccclxvii. in ianuario contraxit rex dominus Alfonsus Aragonum cum infantissa domina Helionor, filia regis Castelle domini Fernandi, in Agreda.

La respuesta bélica del autor ante el repudio de su hija fue desproporcionada, pues este tipo de disolución de uniones eran frecuentes (Gautier Dalché, 1982, p. 144), como muestran el repudio por parte de Sancho IV de Guillerma de Montcada (Marcos Pou, 1956), la ruptura del compromiso entre Isabel de Castilla y Jaime II en 1295 o el posterior repudio de Leonor de Castilla. La reacción evidencia la herida en su orgullo nobiliario y su talante enérgico, como se aprecia en *LE*, escrito en pleno enfrentamiento, cuando, al reflexionar sobre la crueldad de la guerra, justificó la contienda por la necesidad de resarcir la honra:

en la guerra ay tantos males que non solamente el fecho, mas aun el dicho, es muy espantoso, et por palabra non se puede dezir cuánto mal della nasçe et por ella viene. Ca por la guerra viene pobreza et lazeria et pesar, et nasçe della desonra et muerte, et quebranto et dolor, et deservicio de Dios et despoblamiento del mundo, et mengua de derecho et de justicia.

Et por ende, deve omne escusar quanto pudiere de non aver guerra. Et todas las otras cosas debe omne ante sufrir que començar guerra, salvo la desonra; ca non tan solamente

la guerra, en que ha tantos malos, mas aun la muerte, que es la más grave cosa que puede ser, debe omne ante sufrir que pasar et sufrir desonra, ca los grandes omnes que se mucho preçian et mucho valen, son para seer muertos mas non desonrados [...] me dixo don Johan, aquel mío amigo, que aviendo él guerra muy afincada con el rey de Castiella, por muchos tuertos et desonras quel avió fecho, non se guardando dél et aviendo el rey su ayuda a los reys de Aragón et de Portugal, ca era él casado con su fija del rey de Portugal et el rey de Aragón con su hermana, et non aviendo don Johan otra ayuda sinon. A sí et a sus vasallos, et aun déstos serviéndol et andándol muchos muy floxamente, porque fazían muchos afincamientos muy sin razón (I, [lxx], pp. 207-208).

La contienda se desarrolló mediante refriegas y asaltos de ambos bandos en Castilla, Andalucía y Murcia. A diferencia de otros conflictos armados entre la nobleza y la monarquía, dada la extensión del patrimonio y el poder militar del magnate, ningún bando decantaba la balanza y el conflicto parecía enquistado hasta que Alfonso XI, al percibir que la guerra obstaculizaba la Reconquista, consiguió que Aragón dejase de inmiscuirse y permaneciese neutral.

La celebración formal del enlace con María de Portugal mostró que la contienda no había servido para consumir el enlace con Constanza Manuel, por lo que el noble volvió a luchar para desestabilizar y en última instancia deponer a Alfonso XI. Para ello, en 1329 se casó con Blanca de la Cerda Lara —o Blanca Núñez de Lara—³⁹⁸, hija de Fernando de la Cerda y de Juana Núñez de Lara. Su obra literaria adquirió a partir de entonces un claro talante reivindicativo y de crítica a Alfonso XI y la dinastía reinante.

Entre abril y agosto de ese mismo año el rey estuvo gravemente enfermó y se temió que falleciese sin un heredero legítimo (Torres Fontes, 1981, pp. 13-18), por lo que durante unos meses se abrió la posibilidad de que el escritor, entre otros, se convirtiese en pretendiente al trono (Recuero, 2016, p. 328):

falto de herederos directos, pues contaba dieciocho años y muertos los infantes don Juan, don Pedro y don Felipe, así como don Juan *El Tuerto*, quedaban dos personajes ambiciosos y con capacidad para provocar de nuevo la guerra civil, como eran don Juan Manuel y don Alfonso de la Cerda (Torres Fontes, 1981, p. 13).

Tras recuperarse de su dolencia, Alfonso XI, consciente de nuevo de que las hostilidades con el noble impedían nuevas conquistas, auspició una tregua que se firmó a finales de ese mismo año:

[82] Eodem mense [in ianuario 1329] contraxit dominus Iohannes cum domina Blanca, filia domini Fernandi, in Lerma.

[83] Eadem era in iunio iuerunt ad dominum Iohannem episcopus Burgensis et nobiles milites et nonnulli de ciuibus ex parte tocius regni ad firmandam pacem inter regem et dominum Iohannem.

[84] Eadem era in augusto uenit episcopus Ouetensis dominus Iohannes de Campo in Rupem Fidelem cum priuilegiis regis, per que dabat domino Iohanni Aça et Galue, et

³⁹⁸ Giménez (1932) la denomina tanto con el apellido de su padre como con el de su madre (p. 91).

firmarunt pacem presentibus domino Iohanne et domino Iohanne Nunki ac cunctis suis sororibus.

Sin embargo, el noble rompió el pacto y renovó la alianza con el rey granadino en 1330; paralelamente empezó a negociar con Alfonso IV la boda de Constanza con el infante Pedro, heredero del trono portugués. En 1331 condicionó a su cuñado Juan Núñez de Lara para que se casase con María de Haro, hija de Juan el Tuerto, con el objetivo de reclamar por la fuerza a Alfonso XI el señorío de Vizcaya, incorporado a las posesiones reales tras la muerte violenta del noble.

La intervención del obispo de Cartagena como enviado papal posibilitó que ese año de nuevo el monarca se aviniese a una tregua, en términos muy ventajosos para JM:

recuperó sus títulos de Adelantado de la Frontera y del reino de Murcia, así como todas sus posesiones capturadas por el rey durante la guerra, fue eximido del pago de indemnizaciones por los daños provocados en tierras del rey, y logró el retorno de su hija Constanza [...] A cambio de todo esto, don Juan solo se comprometía a acompañar al rey en la campaña contra los moros (Funes, 2015, p. 12).

En 1332 (Giménez Soler, 1932, p. 99) Alfonso IV de Portugal y JM firmaron el compromiso entre el infante Pedro, que anuló su matrimonio con Blanca de Castilla, y Constanza Manuel. El matrimonio se consumaría finalmente en 1340, tras una larga pugna para que la novia pudiese abandonar Castilla, que incluyó un conflicto entre los dos reinos durante el período de 1336 a 1338 (Recuero, 2016, p. 189). El compromiso, en realidad, forjó una triple alianza entre Alfonso IV, que deseaba el apoyo de la nobleza castellana para desbancar a Leonor de Guzmán y que su hija abandonase el convento de San Clemente para volver a convivir con Alfonso XI; JM, que aspiraba a resarcir su honor herido mediante el nuevo matrimonio y a desestabilizar los asuntos internos castellanos desbancando a Leonor de Guzmán, y su cuñado Juan Núñez de Lara, que presionaba a Alfonso XI para que su mujer recuperase los dominios de Juan *el Tuerto*:

Seyendo en el ssu estrado
muy bueno e muy real,
llegávale mandado
de aquel rey de Portugal.
Dexieron: «Varon onrado,
rico omne de linaje,
tengades por guissado
de oir este menssaje,
que es bueno sin dudança:
vuestra fija doña Costança
enbíavosla el rey pedir;
Quierla cassar noblemente
con don Pedro, noble infante.»
Diz: «Dargela he de buenamiente
e téngome por bienandante.»

El cassamiento trataron
teniéndolo por derecho:
ricos omnes sse fablaron
para ayuntar este fecho.
(*PAXI*, estrs., 530-534, p. 149).

En 1333 JM pidió perdón al rey: «que conosçia que le yazia en culpas muy grandes por muchos enojos que le avie fecho» (*GCAXI*, II, [CXXVII], pp. 19) y se alcanzó una tregua, pero el noble vivía intranquilo porque pensaba que el rey tramaba su asesinato (*GCAXI*, II [CXXX], pp. 28-29³⁹⁹; Gautier Dalché, 1982), de manera que se estableció una tensa calma, a la que parece referirse en *CL*: «Et algunos, también de los suyos commo de los míos, métenme muchos miedos et dízenme que quiere buscar achaque para seer contra mí» (I, [xv], p. 62).

El rey intentó entrevistarse con él, pero el noble huyó. Estas conjeturas conspiratorias eran alimentadas por otros nobles, interesados en que se prolongase su disputa con el monarca (Recuero, 2016, p. 340). Aparecen referencias a este temor en boca de Julio:

Otrosí, oí dezir aquel don Johan, que vos yo dixie que yo avía criado [et] que es tanto mi amigo, que muchos omnes le quisieran matar, también por yervas commo por manera de asesignos, commo por armas a falsedat, así commo en Villaones, que bino don Felipe yaziendo él dormiendo, et non tiniendo consigo çient et çinquenta omnes a cavallo et de mulas, et todos lo más desarmados, et aun a él oí dezir que aquel día non se pudiera calçar. Et traía don Felipe más de ochoçientos cavalleros, que eran ricos omnes, et muchos omnes fijos dalgo et otros, et aun [otras] gentes, dándole a entender que vinían por seer sus vasallos, et por le servir et ayudar en la guerra en que estava; et ellos beníanle por matar, pero de todo lo guardó Dios (*LE*, I, [lxii], p. 187).

Como se había quedado sin apoyo aragonés, a pesar de sus sutiles intentos de acercamiento a Alfonso IV (Funes, 2015, p. 12), no se atrevía a reiniciar las hostilidades, que finalmente se retomaron ese mismo año. En esta ocasión corrió tierras castellanas en varias ocasiones junto con Juan Núñez y Juan Alfonso de Haro.

Después de haber solicitado el perdón real, se intentó convencer a JM⁴⁰⁰ para que acompañase al monarca al cerco de Gibraltar, y se le entregó el sueldo establecido. No

³⁹⁹ «el rey estuuu alli con don Joan fasta muy tarde, fablando de otras cosas de que tomauan plazer. E esto fazie el rrey por le fazer perder el miedo que don Joan tenia, ca le avian dicho que el rrey que lo queria matar si lo oviese en algund lugar a do lo pudiese fazer» (p. 29); «E esa noche, estando el rrey en Curiel, enbiole a dezir don Joan que le pedia por merçed que otro día non fuese a Peña Fiel, que avnque alla fuese non lo acogeria, ni se queria ver mas con el. E esto dezia que le enbiaua a dezir por que algunos de los de los que allí estauan con el rrey le enbieron a dezir que lo queria matar» (p. 30)

⁴⁰⁰ El escritor solicitó a Alfonso XI un ducado, que le fue denegado, como contraprestación a su participación en el levantamiento del cerco de Gibraltar. Mota considera que, además del orgullo nobiliario del escritor, la petición partía de la necesidad de salvaguardar para su hijo Fernando el patrimonio, la relevancia política y la distinción social (2003, Introducción, p. 61). Fue Alfonso IV de Aragón quien le concedió primero el título de príncipe de Villena y finalmente el de duque de Villena.

obstante, el noble no acudió y se dedicó a estragar los territorios de jurisdicción real junto con Juan Núñez y Juan Alfonso de Haro (*GCAXI*, II, [CXLVI], p. 66)⁴⁰¹. Dada la importancia de su milicia, la deserción obligó a abandonar la campaña. Tras un castigo ejemplar del monarca, que mandó cortar las extremidades y degollar a los emisarios de Juan Núñez que fueron a comunicarle su desnaturalización, y que ordenó asesinar a Juan Alfonso de Haro después de haber interceptado unas cartas dirigidas a JM y Juan Núñez, ambos pidieron tregua.

Sin embargo, se volvería a sublevar junto al rey de Portugal a raíz del matrimonio de su hija con el heredero portugués. Como a Constanza no se le permitía salir del país, la ceremonia se celebró por poderes en 1336, pero JM y el rey portugués, con la ayuda de la nobleza castellana, presionaban militarmente para que Alfonso XI asumiese la ruptura del compromiso entre Blanca de Castilla y el infante portugués y permitiese la salida hacia el país vecino de la novia:

el rrey de Portugal tenia puesto pleito de casamiento del ynfante don Pedro su hijo primo heredero con doña Costança hija de don Joan Manuel, e esto don Joan avia de levar a esta doña Costança a Portugal a plazo cierto; et por quel rrey de Castilla non plazia deste casamiento ni tenie por bien que aquel ynfante de Portugal dexase a doña Blanca hija del ynfante don Pedro, este don Joan non la osava levar; e por esto, el rrey de Portugal cato manera para aver en su ayuda a los rricos omes de Castilla, lo uno porque doña Costança fuesse levada a Portugal aunque el rrey de Castilla non quisiese, lo otro porque los rricos omes le ayudasen para la guerra que quería fazer contra el rrey de Castilla porque dexasse a doña Leonor. E sobre estas cosas el rrey de Portugal enbio sus mensajeros a don Joan Manuel e a don Joan Nuñez, enbio otras cartas a don Pero Ferrandes de Castro, e a don Joan Alonso de Alburquerque. E desque estos rricos omes vieron estas cartas del rrey de Portugal e otrosi vieron lo que estos mensajeros del rrey de Portugal fablaron con ellos de su parte, don Joan Manuel porque su hija fuese levada a Portugal otorgo todo lo que el rrey de Portugal le enbio a dezir e otrosi don Joan Nuñez otorgo de ayudar al rrey de Portugal, el e don Joan Manuel, a fazer guerra en los rreynos de Castilla hasta que el rrey le dexase desenbargadamente toda la heredad que fue del ynfante don Joan, e de doña Maria su muger, hija deste don Joan, con la qual era el casado. E otrosi don Pedro Ferrandes de Castro e don Joan Alonso de Arburquerque, dieron por respuesta a los mensajeros de Portugal que les plazie de ayudar al rrey de Portugal, como quiera que el rrey de Castilla les oviese fecho mucha merçed a acresçentado en las tierras e les oviese dado ofiçios en la su casa; e don Pedro Ferrandes de Castro la rrazon que dava por si, que avia de conosçer la criança que aquel rrey de Portugal avia fecho en el tiempo que era niño; e otrosi don Joan Alonso de Alburquerque dezia que por deudo que avia con el rrey de Portugal que le era forçado, ca el era su sobrino hijo de don Alfonso Sanchez su hermano; e amor a dos, don Pero Herrandes de Castro e don Joan Alfonso de Alburquerque, otorgaron que serian con don Joan Manuel e con don Joan Nuñez en levar a doña Costança a Portugal (*GCAXI*, II, [CLXXIV], pp. 120-121).

⁴⁰¹ En especial: «don Joan hijo del ynfante don Manuel andaua por la tierra tomando ayantares en cada vna de las villas del rrey [...] e demas que tomauan [los tres nobles] quanto fallavan por los caminos» (p. 66).

En respuesta a la nueva sublevación, Alfonso XI mandó cercarlo en su castillo de Peñafiel, pero JM consiguió escaparse y llegar a Valencia, donde solicitó auxilio de Pedro IV y se desnató de nuevo:

Al tiempo que don Joan Manuel vino a Peñafiel cuydo que desde allí podría el hazer guerra en la tierra; e otrosi que podría salir don Joan Nuñez de Lerma e yr a Peñafiel, e desde amos a dos fuesen en uno, que se ayudarien con el rrey de Portogal, e que farien desde el rreyno de Portogal la mayor guerra que ser pudiese, e otrosi que la farian desde los sus lugares que ellos avian en los rreynos. E desde vio que el rrey de Castilla venia desde Lerma e que le amanesçia a la puerta, e otrosi que don Joan Nuñez estava ençerrado de manera que no podía dende salir; e otrosi supo que el rrey de Portogal, en quien ellos avien fiuzia, avia desçercado a Badajoz, ovo muy gran rresçelo que el rrey cobrarie la villa de Lerma e que tomaria a don Joan Nuñez, e que yria luego a çercar a el a Peñafiel o a doquier que estoviese. E, por esto, salió de la villa de Peñafiel, con pocas conpañas, e fue por los lugares encubiertos al rreyno de Aragon. E fallo al rrey en Valençia; e rresçibiolo el rrey muy bien, e fizole mucha honrra, pero no le dio ninguna tierra nin offiçio en el su rreyno (*GCAXI*, [CXCXV], II, p. 160).

Sin embargo, al sentirse lejos de su casa y desprovisto de todo poder y relevancia, accedió a que su suegra, Juana Núñez de Lara, pactase una tregua, que sería la definitiva, confirmada en el mes de abril de 1337 mediante el Pacto de Madrid (Giménez Soler, 1932, p.110):

Estando el rey en Sepúlveda, recibió una carta de Juana, madre de Juan Núñez de Lara, en la que le notificaba la intención de don Juan Manuel, que estaba en Aragón, de avenirse con él. El noble se comprometía a entregar al rey Escalona, Cartagena y Peñafiel como garantía de su buen servicio, así como la destrucción de castillos como uno de los de Peñafiel o el de Galve, y la prestación de un juramento de fidelidad. El mensaje recibió una buena respuesta por parte del rey. Con este último avenimiento, el problema de la nobleza levantisca parecía solucionarse, sin embargo, los rencores de don Juan Manuel no llegaron a desaparecer nunca, pues continuó manteniendo correspondencia con el rey aragonés en contra del castellano utilizando a fray Ramón Guillén como intermediario, quien se encargada de dar noticias a Pedro IV de lo que se pensaba en Castilla acerca de la conducta de su madrastra [Leonor de Castilla] (Recuero, 2016, p. 354).

Una señora legava
al buen rey de gran valor,
las ssus manos le bessava
e dixole: «Buen señor,
noble rey, lança fardida,
yo demando piadat:
manténgavos Dios la vida
en onra e en bondad.
Sseñor, desde vós nasçistes,
ssienple fuerdes mesurado:
el bien que sienple fezistes,
oy vos sea menblado.
A vos todos gran prez dan
de mesura e piadat,
perdonad a don Johán,
señor, por vuestra bondad.
Yo amo vuestro provecho

«Un tabaquer de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

e digo bien ssin contienda:
del mal que vos tiene fecho,
que vos faga buena emienda
(*PAXI*, estrs., 563-567, pp. 157-159).

La señora llegó luego
al rey dixo: «Señor,
por merçed vos yo ruego
e por Dios Padre Criador,
que los infiernos quebrantó
e passó lazeria farta,
e San Lázaro resuçitó,
hermano de Santa Marta:
por este Rey de piadat,
rey noble, señor fiel,
a don Iohan perdonad,
fijo del infante don Manuel.
Es viejo e ançiano,
válale vuestra messura:
véngavos besar la mano
con tal pleyto e postura
que vos faga vasallaje
muy bien e sin engaño,
con fijos dalgo omenaje,
que nunca vos faga daño.
nin otro mal nin boliçio,
e nin guerra nin despecho,
mas que vos faga serviçio,
e ame vuestro plovecho;
e en las villas que tovier,
que vos acojan a qualquier ora,
e si el esto non quisier,
echaldo del mundo fuera;
e vos, noble rey, caudillo,
podédeslo desbaratar:
non ha villa nin castillo
en que pueda escapar»
(*PAXI*, 588-595, pp. 165-167).

Este pacto saldaba diez años de enfrentamientos intermitentes entre Alfonso XI y JM. Mediante él, se sometía al monarca, que le concedía el perdón real, recuperaba los territorios tomados por el Concejo de Murcia y mantenía el cargo de adelantado de Murcia para su hijo Fernando. Este sometimiento explica el cambio de punto de vista sobre el noble en *PAXI* y en *GCAXI*:

Ambas [*PAXI* y *GCXI*] son versiones que buscan exaltar la figura del rey y en ambas se da un da un quiebro en el modo de apreciar al noble en el momento justo en que don Juan Manuel finalmente es sometido por el monarca [...] pasa de ser un noble indómito y generador de caos social y político en el interior de Castilla, por lo cual se lo pintó incluso como merecedor de la muerte por traición, a ser, una vez subordinado a las órdenes del

soberano luego del pacto de Madrid, un modelo de vasallo leal a las órdenes de su señor en la guerra contra los enemigos de la fe cristiana (Janin y Harari, 2017, párrafo 37)⁴⁰².

El escritor llegó a Cuenca con su mujer y su suegra en 1338. En su segundo testamento de 1340, redactado tras la muerte de su esposa, se percibe el arrepentimiento de haber accedido a la intercesión que lo aplacó políticamente. La «sarcástica expresión» (Mota, 2003, p. 28, nota 36) de la *CAXI*: «muy asosegado en la su merçed» (II, xi, p. 249) evidencia la derrota y apartamiento definitivo de la vida pública que supuso la tregua final:

Don Juan había querido una vez más hacer pagar al Rey los agravios recibidos y una vez más había triunfado el Rey; ahora no pudo gloriarse como antes de haber logrado una paz ventajosa; materialmente conservaba sus bienes, pero en Escalona, villa donde nació y en tres de sus fortalezas los alcaides eran vasallos del Rey y no suyos; uno de los castillos de Peñafiel, de aquellos que labró con dineros de Don Sancho, había sido arrasado y estas mermas de su poder mermaron considerablemente su influencia y lo sometieron para lo sucesivo al poder real (Giménez Soler, 1932, p. 110).

Como símbolo de reconciliación y sometimiento, acompañó al rey en su siguiente expedición contra los musulmanes: «Il participe, en 1340, à la victoire du Salado (Tarifa) contre les Mérinides du Maroc puis, en 1344, à la conquête d'Algésiras» (Carette, 2009, párrafo 7). A partir de entonces, no intervino directamente en los asuntos públicos:

A pesar de los desdenes por parte de la corte castellana, don Juan Manuel dio muestras de no tener ninguna intención de volver a levantarse contra Alfonso XI, como podemos ver en la visita que recibió de Juan Escribá, que se encontraba camino de Portugal para negociar el matrimonio de Pedro IV de Aragón con la infanta doña Leonor, y que trató de ganarse al señor de Villena para causar complicaciones a Castilla sin conseguir ningún fruto. Esta situación de pacificación, y de distanciamiento de don Juan Manuel de los asuntos de la corte, se mantuvo hasta su muerte (Recuero, 2016, p. 355).

Entran en el terreno de la conjetura las causas de su *sosiego*, si bien pudieron ser determinantes la avanzada edad, la percepción del cambio de escenario político y su consiguiente limitada capacidad de acción. Sus esperanzas y temores se debieron concentrar entonces en su hijo: la relevancia y patrimonio de los hijos de Leonor Guzmán y el hecho de que Alfonso XI solo tuviese un heredero vislumbraban una sucesión real incierta. Si fallecía el infante Pedro, cabía la posibilidad de que Fernando Manuel accediera al poder. Estas aspiraciones se sustentaban en la legitimidad dinástica que concedía ser biznieto de Fernando III por línea materna y paterna y, sobre todo, ser nieto de Fernando de la Cerda. Sin embargo, por otro lado, también era posible que ascendiese al trono el primogénito de los hijos de Leonor de Guzmán. Si esto sucedía, el futuro de

⁴⁰² Sobre el cambio de perspectiva y valoración de JM tras su sometimiento real, v. Janin (2011) y Martínez (2000).

su linaje y de su patrimonio podría peligrar, y más teniendo en cuenta sus intentos de distanciar a la noble sevillana del rey y que este volviese a convivir con María de Portugal. Por todas estas razones, cabe la posibilidad de que *LTR* y *LI* formen parte de un programa político, que, en primera instancia, se proponía facilitar el ascenso al poder de su hijo, pero, en una pirueta política, también salvaguardar su patrimonio y relevancia política, mediante las amenazas veladas y la incidencia en su relevancia linajística y patrimonial, si las circunstancias se tornaban adversas.

JM murió en 1348 o 1349 (Lomax, 1963, p. 174; Rubio García, 1982, p. 333). Fue enterrado, vistiendo el hábito de la orden, en el monasterio dominico de San Juan, que había fundado en su alcázar de Peñafiel. Sus restos aún descansan en la capilla funeraria de los Manuel de su iglesia (Redondo, 2011, pp. 161-199).

B. VÍNCULOS E IMPLICACIÓN MANUELINA EN LA CREACIÓN DE LA LEYENDA NEGRA DE LOS BORGÑO

En este apartado voy a analizar, de un lado, la vinculación política y cultural de JM con los monarcas coetáneos —Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI— y, del otro, las críticas de ellos que aparecen en su obra y la posible contribución de JM y el infante Manuel en la creación y divulgación de la denominada «leyenda negra» de los Borgoña.

JM nació dos años antes de que falleciese Alfonso X. Sin embargo, el legado alfonsí es el desencadenante y uno de los ejes ideológicos que configura la literatura manuelina. El escritor conoció y trató personalmente a los otros monarcas Borgoña, aunque solo mantuvo una relación próxima y, aparentemente, afectuosa con Sancho IV, cuyo proyecto político y literario, el molinismo, es otro de los ejes ideológicos manuelinos. La relación con Fernando IV parece que nunca fue estrecha ni fluida y apenas aparecen referencias en su obra a este monarca. Tras el intento de ascendencia en Alfonso XI durante la minoría, el enfrentamiento entre este rey y el escritor condicionó los asuntos públicos castellanos entre 1326 y 1336 y fue el detonante en buena medida de las obras manuelinas.

El escritor ambicionó siempre incrementar su influencia política y su poder, y es posible que en momentos de crisis interna, como durante la dolencia de Alfonso XI, aspirase, y auspiciase, al cambio dinástico. Desde esta premisa, las críticas a los Borgoña⁴⁰³ y la mitificación de los Manuel formarían parte de una estrategia política, en que la literatura sería una herramienta con dos objetivos: el enaltecimiento y preservación de su linaje y la crítica y ataque a los Borgoña. En un primer momento, durante el período como corregente, la literatura le habría servido de vehículo del orgullo y de sus aspiraciones y proyecto político y se habría propuesto construir un legado cultural siguiendo el modelo e inspirándose en las obras alfonsíes; ello justificaría que hubiese comenzado su andadura cultural sintetizando *EE*. Durante esos años, las obras

⁴⁰³ Su biógrafo resumió la opinión que le merecían sus familiares que habían ocupado el trono: «De los cinco reyes que él conoció o que aunque no conociera personalmente pueden ser considerados contemporáneos suyos: San Fernando, Alfonso el Sabio, Sancho el Bravo, Fernando IV y Alfonso XI sólo el primero, al que llama santo y bienaventurado y de quien afirma que hizo muchos milagros, mereció sus elogios: los demás salieron vituperados de su pluma de una manera tan general que es peor que si hubiera mencionado sus inmundidades; ninguno mereció que su padre le bendijera; Alfonso no podía dar su bendición a su hijo Sancho porque no la tenía y además se no se la hubiera dado; Don Sancho murió maldito por su padre; Fernando IV no fue ni casi mencionado por Don Juan, y al joven Alfonso lo retrató en sus modelos de reyes torticeros y bravos» (Giménez Soler, 1932, p. 122).

conservadas siguen algunos de los intereses temáticos alfonsíes. Ya en ellos se aprecia la construcción mitificada y ejemplarizante de sus familiares y de sí mismo.

Pese a que ya en *CA* aparecen críticas a Alfonso X, tras el repudio de Constanza Manuel, los ataques a los Borgoña y amenazas a Alfonso XI se convierten en una constante. En estas críticas, que se aprecian en *LE*, *CL*, *LI* y *LTR*, tienen un papel destacado las alusiones personales o familiares oblicuas o alegóricas, aparentemente genéricas⁴⁰⁴, y las anécdotas familiares, protagonizadas, fundamentalmente, por su abuelo, su tío Enrique, sus primos, su padre⁴⁰⁵, su madre, o personales, que funcionan por contraposición. Después de haber sido sometido, sus libros fueron un instrumento, desde su soledad política y la conciencia de la debilidad y peligros que corría su linaje, no solo para resarcirse y atacar a la dinastía reinante, sino sobre todo para dignificar y proteger la memoria y herencia familiar, tal como se observa especialmente en *LI* y *LTR*; este último es el mejor exponente del uso político de la literatura; en él, escudándose bajo su papel de transmisor de relatos orales escuchados a testigos de confianza y valiéndose de la mixtificación y difamación, construye un relato disidente de la historia castellana reciente para atacar a la dinastía reinante, triunfar moralmente sobre ella y poder resarcirse así del sometimiento político:

El cruce del plano literario y del plano biográfico en el *Lest* constituye un fenómeno literario original en su tiempo, que se entiende parcialmente si lo explicamos partiendo de la intencionalidad que evidentemente motivó su creación (Orduna, 1982a, p. 248).

La crítica ha señalado la relación que existe entre los cuatro libros posteriores a 1328: *Lest*, *Infinido*, *CLuc*, *Armas*. A las razones literarias que pueden aducirse, agregamos nosotros, como fruto de esa cala en lo autobiográfico, una razón de intencionalidad que los motiva y vincula estrechamente: la autodefensa y autojustificación ante los contemporáneos y la posteridad (Orduna, 1982a, p. 257).

Una obra que parece alejada de la trilogía [se refiere a *LE*, *LI* y *LTR*], a la que puede juzgarse como creación puramente artística, ofrece rico material si la abordamos desde esta óptica de la intencionalidad que aquí proponemos [...] El *CLuc* es la obra artística surgida del mismo estado anímico en el que se escriben *Lest*, *Infinido* y *Armas*; sobre el *CLuc* asentó DJM el monumento que rescató su memoria para los siglos venideros hasta nuestros días, y sobre la trilogía de intención biográfica, perpetuó la justificación de sus actitudes y de su personalidad histórica [...] Creó su biografía expresa y transmitió la crónica de su linaje: salvaba así ante la posteridad la imagen que él tenía de sí y de su estirpe (Orduna, 1982a, p. 258).

⁴⁰⁴ Como la siguiente referida al mítico conde Fernán González: «Desque los suyos vieron que se non dolía del cuerpo por defender su tierra et su onra, fueron con él» (I, XXXVII, p. 157)».

⁴⁰⁵ Se refiere a su tío Enrique en el apólogo IX^o de *CL*. Su padre protagoniza el ejemplo XXXIII^o: «el infante don Manuel andava un día a caça cerca de Escalona et lançó un falcón sacre a una garça, et montando el falcón con la garça, vino al falcón una águila» (p. 143). Aparecen referencias a su madre en (I, XX, p. 99 y I, LXVII, p. 1977) y al infante Juan, su primo, en *LE* (I, LXXXV, p. 253), en que subraya la estima que le tenía.

Incluso *TAV*, de breve extensión y tema teológico, contiene una referencia, aparentemente anecdótica, a su suegro Jaime II, que lo relaciona familiarmente con la dinastía aragonesa, de forma que se distancia de la castellana. En la construcción de estos ataques se valió de la ambigüedad, las alusiones oblicuas o alegóricas, la relación aparentemente casual de ideas y los silogismos truncados o forzados. Un ejemplo se aprecia en *LE*, en que achaca la corrupción moral de los hijos de infante coetáneos a una educación en que no se inculca la cultura del esfuerzo:

Los fijos de los infantes no son tan bien criados commo les cunpla, ca los que los crían, por les fazer placer, trabajan en los falgar et consiénte[s] quanto quieren et lóanles quanto fazen [...] Otrosí, les enpesçe mucho porque ellos cuidan et les dan a entender que porque son mucho onrados et de muy alta sangre, que se a de fazer quanto ellos quieren, sin trabajar ellos mucho por ello (I, [lxxxv], p. 254).

Cabe la posibilidad, además, de que JM contribuyese a elaborar y difundir la leyenda negra que rodeó a Alonso X, Sancho IV y Fernando IV y que arrancaba de la maldición sufrida por Alfonso X y sus descendientes a causa de su soberbia intelectual⁴⁰⁶. La justificación ideológica de esta maldición familiar podría proceder del comentario de AH de algunos fragmentos del Antiguo Testamento⁴⁰⁷, a partir de los cuales el teólogo reflexionó sobre la herencia del pecado original, como se aprecia, por ejemplo, en *CD* (libro XIII) y *Enchiridion* (8, 26)⁴⁰⁸. En todo caso, JM parece recoger en *LE* una noción relacionada al referirse al «tesoro del bien», consecuencia de las buenas obras de los

⁴⁰⁶ Esta leyenda no sería un fenómeno aislado castellano, sino que formaría parte de «los ciclos profético-escatológicos existentes en Europa occidental» (Nieto, 1988, p. 72). Estos ciclos habrían sido introducidos a partir del siglo XIII por «franciscanos catalanes, no carentes de cierto joaquinismo e influidos por las corrientes «espirituales», «fraticellos» y «beguino» (p. 72). Estos temas se podían usar para legitimar o deslegitimar la monarquía; eso es lo que harán los Borgoña y JM respectivamente.

⁴⁰⁷ Se considera que la más ilustrativa es: «ego sum Dominus Deus tuus, Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum, qui oderunt me» (Éxodo 20:5). V. Villalmonete (1991), que explica que se elabora una teología de Adán partiendo de una *mentalidad tribal*, en que «se ve como obvio, connatural, que los hijos paguen por el pecado de los padres; o bien que reciban premio por su buen comportamiento. Ya que, como la bellota es germen de una encina, el patriarca es el germen biológico, moral y hasta óntico de la tribu» (p. 253). San Buenaventura habría asimilado esta concepción.

⁴⁰⁸ En concreto, el texto reza: «Hinc post peccatum exul effectus stirpem quoque suam, quam peccando in se tamquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnationis obstrinxit, ut quidquid prolix ex illo et simul damnata per quam peccaverat coniuge per carnalem concupiscentiam in qua inobedientiae poena similis retributa est nasceretur, traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos ad illud extremum cum desertoribus angelis, vitiatoribus et possessoribus et consortibus suis, sine fine supplicium. Sic per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt». La herencia de las faltas de padres a hijos estaba presente, tal como refleja *ST*, I-II, q. 81, a. 2 en el derecho romano a través del desheredamiento de los hijos cuyos padres habían cometido un pecado de lesa majestad. Esta noción fue heredada por el derecho castellano y Alfonso X la reformula en la *Séptima partida*, II, I. Sobre esta última cuestión, v. Morín (2009, 4, p. 225).

creyentes; este tesoro que custodia y reparte, en forma de indulgencias, el pontífice, puede también ser heredado por los allegados:

Todos los vienes que se fazen por esto son tesoro de sancta Eglefia, et puédelo partir el papa. Pero algunos tienen que estos vienes que se fazen, si non cumplen para aquellos que se fase[n], que cumple a los más propincos de su linaje que lo an mester, et que lo heredan así como otra herencia; et si non ay de su linaje quien lo aya mester, finca para el tesoro de sancta Eglefia, et puédelo partir el papa (*LE*, II, [xxxvii], p. 351)⁴⁰⁹.

Por otro lado, también vincularse con la fuerza de las maldiciones y bendiciones en la religiosidad popular, para la cual estos enunciados se materializarían inexorablemente en acciones (Hastings, 1911, IV, p. 367): «Según la mentalidad medieval, la maldición y la bendición son fuerzas ineluctables que pasan de generación en generación cumpliendo su dictamen» (Ruiz, 1989, p. 120)⁴¹⁰.

1. VINCULACIÓN CON ALFONSO X Y CONTRIBUCIÓN A LA CREACIÓN DE LA LEYENDA DE SU BLASFEMIA

a) Vinculación con Alfonso X

⁴⁰⁹ JM concreta previamente cuáles eran estas buenas obras: «todos los vienes que se fazen, también de perdones que se ganan, como de sacrificios, como de oraciones, et de todas las otras buenas obras que se suelen fazer, todas las fazen a entención de aprovechar a las almas que están en Purgatorio» (*LE*, II, XXXVII, p. 351).

⁴¹⁰ El valor simbólico de las bendiciones y maldiciones parentales se puede considerar universal: «The ancient Hebrews believed that parents, and especially a father, could by their blessings or curses determine the fate of their children; indeed, we have reason to assume that the reward which in the fifth commandment is held out to respectful children was originally a result of parental blessings. We still meet with the original idea in Ecclesiasticus, where it is said: “Honour thy father and mother both in word and deed, that a blessing may come upon thee from them. For the blessing of the father establisheth the houses of children; but the curse of the mother rooteth out foundations.” The same notion that the parents’ blessings beget prosperity, and that their curses bring ruin, prevailed in ancient Greece [...] the prayers of a father or mother who is specially dishonoured by his or her children, are heard by the gods in accordance with nature; Originally the efficacy of parents’ curses and blessings were ascribed to a magic power immanent in the spoken word itself, and their Erinyes, who were no less terrible than the Erinyes of neglected guests, were only personifications of their curses» (Westermack, 1924, I, p. 622). Sobre el origen judaico del valor de la bendición cristiana, v. Pikaza (1983). Aunque en principio la bendición ha de ser pronunciada por un sacerdote, en la religiosidad popular es la palabra o conjuro con la intención de proteger a un ser al que se le otorga la gracia de Dios. También, vinculada, con las cualidades humanas, puede adquirir un carácter profético. Por el contrario, la maldición es la condena y rechazo de un ser, que adquiere connotaciones morales en el caso de los familiares. Un ser maldito por su propia familia difícilmente llevará a cabo grandes hazañas porque Dios no lo guiará. En esta concepción hereditaria de las maldiciones y faltas de los antepasados, el escritor no sigue la ortodoxia; autores como San Bernardo (*De la concepción virginal del pecado y del pecado original*, XXIV) o TA (*ST*, I-II, q. 81, a. 2), pusieron de relieve que los hombres solo heredan el pecado edénico.

En lo personal, Alfonso X había protegido y encumbrado económica y políticamente a su padre, convertido hasta el conflicto sucesorio en influyente consejero; entonces, ante el rechazo de las acciones de gobierno de su hermano mayor y de algunas decisiones que lo agraviaban económicamente (Kinkade, 2019, p. 65), se posicionó a favor de su sobrino Sancho y contribuyó activamente a deponer como gobernante a su hermano en las Cortes de Valladolid de 1282, calificadas de *conciliábulo* por Ballesteros (1984, pp. 963-978).

Alfonso X suscitó una ambivalente impresión en JM, que admiró su proyecto cultural, pero censuró su gobierno⁴¹¹. El escritor admiró el afán de conocimiento y tomó como modelo en sus primeras obras el proyecto cultural alfonsí: «La primera etapa [creativa de JM], cuya fecha de iniciación podríamos ubicar hacia 1315-1320 y que termina en el año 1325, está presidida por el estudio, el reverente recuerdo y la declarada refundición de algunas obras de su tío Alfonso el Sabio» (Orduna, 2001, p. 113); de hecho, *CA* resume una versión facticia de *EE* y *LC* parte del interés común de tío y sobrino por la caza y pretende actualizar los conocimientos cinegéticos alfonsíes. En sus prólogos, además: «La alusión a la actividad de Alfonso es extensa y demorada, y a veces recuerda el tono de algunos prólogos puestos por los colaboradores de Alfonso en alabanza de la sabiduría y magnificencia del rey» (Orduna, 2001, p. 113). A partir de *LCE*, coincidiendo con su declive político, se desligó de las premisas alfonsíes y se centró en los temas sociológicos, morales y teológicos (Gómez Redondo, 1992, pp. 92-93), basándose fundamentalmente en su experiencia personal y minimizando la referencia a sus fuentes, rasgos que ya se observan en *LC*⁴¹². Con todo, las obras alfonsíes continuarán siendo una de las fuentes de sus escritos⁴¹³ y parte de sus temas e ideología serán de origen alfonsí.

La relación e influencia de Alfonso X en JM presenta tres dimensiones: la admiración cultural, el rechazo de su regalismo y la creación o contribución a la creación de la leyenda negra sobre el monarca. Gómez Redondo se refiere a los dos primeros:

lo que le interesa a don Juan de su tío, Alfonso X, es su empeño por saber, su voluntad por construir en torno a sí un espacio letrado, no su ideología política (a la que no duda en convertir en asiento de las «tribulaciones» presentes por las que España pasaba) ni menos la vasta y plural obra que ordena; sí la historia, en cuanto oficia como tutor del rey y debe extraer de la misma las lecciones necesarias para cumplir su cometido; o la caza,

⁴¹¹ Sobre la influencia del legado cultural de su tío Alfonso X, v., entre otros, Orduna (2001), Catalán (1977), Márquez Villanueva (2004), Alvar (1996), Montoya (1997) y Funes (2000b).

⁴¹² La presencia de estos rasgos posibilita considerar *LC* como la primera obra genuinamente manuelina, en que se prefiguran las constantes de su escritura, o como una obra de la etapa inicial reelaborada en la madurez (Orduna, 2001, p. 119).

⁴¹³ Orduna (2001, p. 116) indica que ya Castro y Calvo (1945, p. 180, nota 24) percibió que posiblemente JM tomó las referencias a la caza que aparecen en *LCE* y *LE* del *Fuero real* y las *Partidas*.

un «deporte» cortesano que, en su caso, suponía un rasgo de orgullo linajístico (2000b, p. 830).

El escritor admiró el legado cultural de su tío, del que valoró su afán de conocimiento, su objetivo pedagógico y su tono divulgativo; de él tomó el interés literario y doctrinal por la caza, la juglaría y la literatura como distracciones caballerescas⁴¹⁴, y en este sentido parecen claras las conexiones de la obra manuelina con la *Segunda partida*⁴¹⁵:

La primera etapa, anterior a 1225, es de neta filiación alfonsí. El autor lee y resume los libros de su tío Alfonso que considera útiles para sí y para los de su casa: la *Crónica Abreviada*, el *Libro de la caballería*, el *Libro de la caza*. En los prólogos puestos a estas obras —podemos suponer que así también ocurriría con el *Libro de la caballería*, perdido—, hace el elogio del rey Alfonso X y declara el origen e intención de sus epítomes o arreglos (Orduna, 1970, p. 129).

Por ello, al asumir la tutela de Alfonso XI, se propuso, emularlo⁴¹⁶ impulsando un *proyecto* literario con una finalidad política y propagandística, aunque de signo diferente al de su tío: «La admiración juvenil debió alentar en su madurez el deseo de continuar una labor didáctica de abolengo familiar» (Orduna, 1977, p. 121). El escritor se había convertido en el corregente del siguiente monarca llamado Alfonso, con la carga simbólica que este antropónimo conllevaba. Desde esta posición y rompiendo con el regalismo de su tío y primo, JM se proponía la construcción de un proyecto político-cultural que promocionara los valores nobiliarios y restableciera la época dorada de la caballería ferrandina:

En esta época (1320-1325) en que decide proyectar su existencia en una obra literaria con la pretensión de forjar y de fijar una imagen suya similar a la que Alfonso X promoviera como base de su pensamiento cortesano; don Juan Manuel querrá hacer lo propio: construir una «“cortesía” nobiliaria» que fuera asiento de la ideología política que lo había convertido en el noble más poderoso de su época (Gómez Redondo, 1998, p. 1102).

En el auge de su poder político ocupando el lugar de otro (el rey niño), don Juan decide emular esa figura de autor y el gesto regio de «mandar fazer libros». Pero lo hace condicionado por la distancia que va de la envergadura de la corte literaria y de las

⁴¹⁴ La correspondencia de JM da cuenta de su intercambio de libros con Jaime II (Hernández, 1985, p. 383). El artículo también explica que el escrito se rodeó de una corte de juglares e invitó a juglares itinerantes a su corte; Hernández denomina *cortesanas* estas distracciones; tal vez sería más fiel a los principios ideológicos del autor el calificativo de *caballesc*. Estas reminiscencias están presentes, entre otros lugares, en *LE* (I, LVII) y en *CL* (I, III y L). Por otro lado, el estudioso da cuenta de que «don Juan Mnauel acudió acompañado de tres soldaderas, pagadas por el Rey de Aragón, que unidas a las dos de los tres restantes nobles castellanos hacen un total de 39 soldaderas» (Hernández, 1985, p. 380) presentes en Ariza.

⁴¹⁵ *LCE* sintetiza las obligaciones del estamento de la caballería expuestas en la *Segunda partida*, aunque es necesario precisar que este texto jurídico se gesta a partir «de la rebelión nobiliaria de 1272, y nunca llega a hacerse efectivo, salvo como telón de fondo de las contrarias actitudes que se disputarán la sucesión a partir de 1275» (Gómez Redondo, 2000b, p. 831).

⁴¹⁶ Gómez Redondo sintetiza el valor de la obra manuelina respecto a la alfonsí como «el mejor testigo de la producción libresca que sale de las “escuelas” alfonsíes» (1998, p. 840).

llamadas «escuelas alfonsíes» a las dimensiones relativamente modestas del *scriptorium* señorial de nuestro autor (Funes, 2010, p. 13)⁴¹⁷.

También compartió con el monarca el carácter político y propagandístico de sus escritos —piénsese, por ejemplo, en las coincidencias hagiográficas de las obras alfonsíes y manuelinas—, un cierto afán enciclopédico y el objetivo didáctico y reordenador del mundo de su obra, tal y como expuso en el prólogo de *CA*⁴¹⁸, que puede considerarse un manifiesto de intenciones culturales:

touieron por bien los sabios antiguos de fazer libros en que posieron los saberes e las remembranças de las cosas que pasaron, tan bien de las leyes que an los omnes para saluar las animas, a que llaman *Testamento Viejo* e *Testamento Nuevo* commo de los hordenamientos e posturas que fizieron los papas e los enperadores e reyes a que llaman *Decreto* e *Decretales* e leyes e fueros, commo de los saberes a que llaman ‘ciencias’ e ‘artes’, commo de los grandes fechos e cosas que pasaron a que llaman ‘cronicas’” (*CA*, prólogo, p. 575).

Sin embargo, JM asimiló y continuó el espíritu de su tío parcialmente: en primer lugar, por razones coyunturales, mientras que la interpretación árabe de Aristóteles configuró el proyecto cultural de Alfonso X, el pensamiento dominico y especialmente tomista, que se proponía la cristianización —alejada de interpretaciones averroístas— de las doctrinas del griego, vertebró la doctrina religiosa y concepción del mundo de JM. Si su tío conoció el pensamiento aristotélico a través de la interpretación heterodoxa de Averroes, su sobrino lo asimiló, junto con otras influencias, desde la vertiente más convencional e inmovilista: «Don Juan Manuel absorbió ese acopio cultural tal como le fue transmitido a través de las obras de Sancho IV, su primo, pues no las pudo ignorar ni fueron para él las obras de su tío dechado único ni exclusivo» (Kinkade, 1972, p. 1039). El ambiente y la literatura del reinado de Sancho IV, en que se crio e inició su formación, le proporcionaron, pues, las técnicas didáctico-narrativas y configuraron el punto de vista desde el que asimilar el legado alfonsí:

Un sistema de clasificación y restricción de las fuentes que maneja, acrisolándolas y engarzándolas dentro de un marco ecléctico y categórico que ostenta una incipiente tendencia novelística. Su meta principal es aplicar esta erudición a un propósito didáctico-moral, escogiendo con este fin únicamente los ejemplos y hechos que ilustran su caso particular (Kinkade, 1972, p. 1049).

⁴¹⁷ Esta concepción podría estar vinculada con la cronística nobiliaria, que habría convertido los reinados de Alfonso VIII y Fernando III en la edad de oro de la nobleza por la participación militar e influencia política y valores caballerescos del período (Funes, 2014a, pp. 24-27).

⁴¹⁸ Orduna (2001, p. 114, nota 38) pone de manifiesto la influencia imprecisa de los prólogos alfonsíes en JM: «lo que impresiona como de inspiración alfonsí es el modo de argumentar y la disposición del ornamento erudito». Y señala el influjo del prólogo de *EE* y de las *Partidas*.

A medida que adquiriría una voz literaria propia, JM se fue emancipando de los temas y modelos alfonsíes, en que:

Bajo una perfecta comprensión de los parámetros de la lengua y estilo alfonsíes, don Juan Manuel los consolidaba con una mirada no menos atenta a la etapa anterior de traducciones de la ficción didáctica oriental. Su novelística iba a mostrarse capaz de construir sobre el legado técnico de esta para llevar por primera vez a una lengua vulgar el sentido de la ambientación, el análisis de las motivaciones humanas y el manejo decididamente artístico del hilo narrativo (Márquez Villanueva, 2004, pp. 260-261)⁴¹⁹.

La admiración cultural hacia su tío convivió con el rechazó de la debilidad política, de la ideología y de la concepción regalista alfonsí:

Entre muchos complimientos et buenas cosas que Dios puso en el rey don Alfonso, fijo del sancto et bienaventurado rey don Ferrando, puso en el su talante de acresçentar el saber quanto pudo, et fizo por ello mucho; assi que non se falla que, del rey Tolomeo aca, ningún rey nin otro omne tanto fiziesse por ello commo él. Et tanto cobdiçio que los de los sus regnos fuesen sabidores, que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sçiencias, tan bien de theologia como la lógica, et todas las siete artes liberales, commo toda la arte que dizen mecanica. Otrosi fizo trasladar toda la secta de los moros, por que paresçiesse por ella los errores en que Mohamad, el su falso propheta, les puso et en que ellos estan oy en día. Otrosi fizo trasladar toda [la] ley de los judíos et aun el su *Talmud* et otra sçiencia que an los judios muy escondida a que llaman *Cabala*. Et esto fizo por que paresç[iess]e manifiesta mente por la su ley que toda fue figura desta ley que los christianos avemos, et que tan bien ellos como los moros están en grant error et en estado de perder las almas. Otrosí romanço todos los derechos eclesiasticos et seglares. ¿Qué vos diré [mas]? Non podria dezir ningun omne quanto bien este noble rey fizo sennaladamente en acresçentar et alunbrar el saber (*LC*, prólogo, pp. 519-520).

La admiración de don Juan Manuel por Alfonso X no puede ser más sorprendente: admira su empresa cultural, pero critica la debilidad de este monarca; de algún modo, el escritor es hijo del infante don Manuel, que se rebeló contra su hermano para apoyar a Sancho IV; por ello se ha dicho que don Juan asume el modelo literario alfonsí y lo corrige con los presupuestos doctrinales de la corte de Sancho en la que se educa y forma aristocráticamente (Gómez Redondo, 1998, p. 1106).

Para resarcirse y fortalecer su linaje tras la derrota de 1337, auspició en *LTR* una visión maldita de su tío, responsabilizándolo de que su padre no hubiese sido rey de Murcia e incidiendo en la maldición familiar; estas acusaciones contribuyeron a crear la leyenda negra de los Borgoña (Díez de Revenga, 1982 y Funes, 1993, 1994 y 2016).

Estos tres vértices de su relación con su tío —la admiración cultural, el desprestigio político y el malditismo— se aprecian ya en *CA*:

avia muy grant entendimiento, e avia muy grant talante de acresçentar el saber, e cobdiciaua mucho la onrra de sus regnos, e que era alunbrado de la gracia de Dios para entender e fazer mucho bien. Mas, por los pecados de Espanna e por la su ocasión, e sennalada miente de los que entonçe eran, avn agora son, del su linage, ovo tal postrimería que es quebranto de lo dezir e de lo contar. E siguiosse ende tal danno que dura agora e

⁴¹⁹ Pese a que da muestra de su determinación e independencia desde el prólogo de *CA*, en que ya perfila su receptor ideal, caracterizado por su entendimiento: «que todo omne que aya buen entendimiento, avn que non sea letrado, las entenderá. E el que lo ovriere tal que las non pueda entender, es bien que las non entienda, pues non puede pasar tan flaco muro commo el de aquellos son çercados» (Prólogo, p. 573).

durara quanto fuere voluntat de Dios. Bendito sea El, por todo lo que faze, ca derechos e maravillosos e escondidos son los sus juizios. E ansi commo agora e en otras muchas vezes embio tribulaciones en Espanna, despues la libro, ansi commo lo puede fazer e que lo fara quando fuere la su merced. E creo que si mas amansassemos las muy malas nuestras obras, que amansaria El la su sanna que a contra nos; e todo esto se fara commo la su merced fuere (prólogo, *CA*, p. 576).

Las críticas y referencias al malditismo dinástico se aprecian especialmente cuando, haciéndose eco de modo interesado del sentimiento medieval que asimilaba las desgracias a los castigos (Deyermond, 1985, p. 345) y de la cuestión sucesoria, escribió respecto a la soledad y tristeza de la vejez de su tío rey: «Mas por los pecados de España e por la ocasión e sennaladamente de los que entonçe eran, e avn agora son, del su linaje, ovo tal postrimería que es quebranto de lo dezir e de lo contar» (*CA*, prólogo, p. 576).

En el prólogo de *LCE* también parece criticar la ideología y gestión política de Alfonso X al presentar un modelo de monarca antagónico a las acciones de gobierno de su tío. Este rey ideal es noble, honrado, dialogante —escucha a sus súbditos en las Cortes—, justo —premia y castiga con equidad— y regula su vida mediante leyes y fueros en función de su estado. En suma, es un monarca, al contrario que Alfonso X, feudal continuista, sin afán de empoderamiento real ni de transformación de la estructura política ni el *statu quo* jurídico de sus súbditos:

en vna tierra avia vn rey muy bueno et muy onrado, et que fazia muchas buenas obras, todas segund pertenesçia a su estado; et por mostrar la su nobleza, fazia muchas uezes sus cortes ayuntar, a que venian muchas gentes de sus tierras et de otras. Et de que connel, faziales mucho bien, dando algo de lo suyo muy granada ment[e] a los que lo deuia dar, tan bien a los strannos commo a los suyos. Et a toda la tierra en general daba buenas leys et buenos fueros, et mantenía et guardauales muy bien lo que avian de los otros reys que fueren ante que el (*LCE*, prólogo, pp. 41-42).

Apenas una página antes había interpretado de forma providencial la deposición de su tío y había inferido sutilmente una analogía entre ambos: la Providencia, cuya voluntad siempre se ha de acatar humildemente, les había reportado vaivenes políticos a ambos (Funes, 2000*b*, pp. 781-788):

seyendo en Seuilla, que muchas vezes non podia dormir pensando en algunas cosas en que yo cuydaua que serviria a Dios muy granada mente; mas por mis peccados non quiso el tomar de mi tan grant seruiçio, ca si en algun comienço auia mostrado para se seruir de mi, fue todo por la su merçed et su piadat, et non por ningun mi mereçimiento. Et lo que se agora alongo, tengo que non fue si non por mi peccado. ¡Bendito sea el por quanto fizo et por quanto faze et por quanto fara! Ca çierto es que todas las cosas son en el su poder et en la su uoluntad, et todo lo que el faze es lo mejor (p. 39).

JM admiró el ideal de rey letrado encarnado por su tío y fue, junto con Sancho IV, su referentes en el uso político y propagandístico de la literatura. Al iniciarse como escritor, lo tomó como ejemplo, mandando resumir *EE* y prologando *CA* para emular su

labor de promotor cultural. De hecho, la influencia de *EE*, mediatizada por *CA*, se manifiesta en *CL* a través de la referencia, muchas veces simbólica, de sus protagonistas históricos. Sus primeras obras coinciden con algunos centros de interés alfonsíes: la historiografía —*CA*—, la caza —*LC*— y la caballería —el perdido *Libro de cavallería*— (Orduna, 2001), pese a que ya en ellas aparecen referencias a la infructuosa labor de gobierno de su tío y el rechazo de sus sucesores. A partir de *LCE* se apartaría de esta primera influencia: no solo había encontrado una voz y temáticas literarias propias, sino que la literatura se convirtió en un arma para defenderse y atacar a Alfonso XI.

También partió, aunque con matices, del modelo lingüístico de claridad y sencillez alfonsí⁴²⁰. Como señaló Lida de Malkiel (1950-1951, p. 169), la obra literaria de JM fue heredera del espíritu didáctico alfonsí⁴²¹, a quien elogió en *CA*: «ordenó muy conplida mente la *Cronica d’España*, e puso lo todo conplido e por muy apuestas razones e en las menos palabras que se podia poner» (*CA*, prólogo, p. 576). Este ideal expresivo recogía el gusto por la brevedad expositiva de la Edad Media y se inspiraba en la *Secunda rethorica ad Herenium (elocutio commoda et perfecta)*, basado en el uso de palabras *apuestas (dignitas)*, bellas y elegantes (*fermosas*) y en la ordenación clara del texto (*dispositio*)⁴²². Desde estos presupuestos, JM se valía de las palabras *apuestas* o *falagueras* para captar la atención de sus receptores (Montoya, 1997, pp. 207-210)⁴²³.

Como su tío, JM «aspira a dar su razonamiento por completo, con diafanidad y nitidez, sin necesidad de descender al dato complementario o al detalle» (Abad, 1982, p. 11). El autor expuso la necesidad pedagógica de una expresión clara y sencilla en *LE*:

como yo quer[r]ía et me paresc[r]ía mejor que lo vós fiziésedes, sería que en tal lo dixiésedes declaradamente, que fuese en las menos palabras que vós pudiésedes, [et] çierto só yo que tan sabio sodes vós que así lo faredes. Pero de lo uno o de lo otro, más de consentir et más provechoso para el que ha de aprender es en ser la scriptura más luenga et declarada, que non abreviada et oscura (I, [lxiii], p. 192).

El ideal de claridad caracteriza su estilo en todas sus obras menos en el «Libro de los proverbios», en que la brevedad se relaciona con la oscuridad. La concisión, en

⁴²⁰ V. Taylor (1995) y Montoya (1997, pp. 208-210).

⁴²¹ Sobre la lengua y estilo alfonsí, v. Fernández-Ordóñez (2004). Sobre la lengua de *CL*, v., entre otros, Coello (2001) y Hoyos (1982). Sobre el ideal estilístico de brevedad alfonsí y manuelino, puede verse Taylor (1995) y Montoya (1997). El «Libro de los proverbios» responde a «un ideal de oscuridad que ha de entenderse como dificultad vencible por el entendimiento» (Abad, 1982, p. 11). V. Orduna (1979), Ariza (1983), Taylor (1983), Ayerbe-Chaux (1986), Serés (1994), Chevalier (1995), De Looze (2001) y Lacomba (2015).

⁴²² Es un tratado anónimo que fue incluido en el corpus de obras de Cicerón en el siglo IV, lo que «garantizó su pervivencia durante toda la Edad Media» (Núñez, Introducción, 2007, p. 19).

⁴²³ V. las pp. 214-215 de Montoya (1997), en que coteja los «lugares paralelos» de tío y sobrino.

cambio, se aprecia especialmente en *CL* y caracteriza también *LI*, pero no es tan evidente en el resto de obras, especialmente en *LE* porque su finalidad didáctica justifica, a pesar de su ideal de sencillez y concisión, sus características repeticiones en aras de la claridad y fijación de los conceptos en el receptor⁴²⁴: «ya vos dixes muchas vegadas que me plazía más, et tenía por mejor, que la escriptura fuese más luenga et declarada que avreviada et escura» (*LE*, LXV, p. 193).

Aunque desde perspectivas diferentes, para ambos el conocimiento es el máximo objetivo de la vida terrenal: «la mejor cosa que omne puede aver es el saber» (*LI*, [Prólogo], p. 113). Para Alfonso X, el conocimiento —centrado en las ciencias experimentales— acerca al hombre a Dios, y le permite construir un paraíso en la Tierra. Desde la concepción teológica de la vida humana y jerárquica molinista del conocimiento de JM, en cambio, la fe siempre debe imponerse a la razón en el conocimiento del mundo, por lo que la ciencia suprema es la teología, que contribuye a la salvación. Dios ha dotado al hombre de una capacidad de comprensión del mundo limitada y ha otorgado a los hombres capacidades —*entendimientos*— diversas, cuya agudeza se desarrolla mediante la instrucción y el estudio y se manifiesta a través de las *razones* que elabora⁴²⁵; por ello, las disciplinas científicas pueden condenar a los incautos que se adentren en ellas sin un buen entendimiento o una adecuada instrucción, de manera que el estamento nobiliario no puede adentrarse sin peligro para su alma en el conocimiento de ellas. En este contexto se entiende, pues, la opción nobiliaria del autor de centrarse en el conocimiento del mundo social del hombre, aunque probablemente también lo moviesen los intereses políticos:

tanto a de fazer el cauallero para conosçer su estado et obrar en el commo deue, que asaz le faze Dios merçed conplida si en esto açierta commo deue. Et si se quiere entremeter en otras muchas sçiencias, sera marauilla si las pudiere saber, et por auentura que dexara algo de lo quel cunpl[iri]a fazer que perteneçia a la caualleria (*LCE*, XXXXIII, p. 99)⁴²⁶.

También ambos coinciden, con objetivos diferentes, en la relevancia del autoconocimiento, que incluye la posición social. Para Alfonso X, es el punto de partida del conocimiento exterior: «por que esta es la cosa que tod omne deue saber primera mente, fascas como mantenga assi mismo e se reconnosca que cosa es; despues puede

⁴²⁴ En este sentido, se puede presuponer la lectura en voz alta de sus obras, habitual en la época.

⁴²⁵ Refiriéndose a *LE*, Gómez Redondo lo explica así: «El maestro enseña al discípulo a pensar, a utilizar su *entendimiento* para construir un amplio conjunto de razones con las que poder significar y adueñarse del mundo exterior» (1992, pp. 93-94).

⁴²⁶ La justificación, lugar común en la época, sirve para poner de manifiesto la relevancia e intensidad del estamento guerrero, incapaz de dedicar su tiempo a menesteres intelectuales.

saber las otras cosas que fueren mester, et conoscer a Dios» (*GE*, I, libro XXVI, Prólogo, p. 706b). Para JM, es el principio indispensable del éxito vital:

Ca non tan sola mente yerra el omne en conoscer a otro omne, ante yerra en conoscer a sy mismo. Ca todos se precian mas o menos de quanto deuen, o cuydan que son en mayor estado o en menor de quanto es la verdat. Et, sin dubda, este es muy grant yerro et muy dannoso. Ca si el omne non cognosçe su estado, nunca lo sabrá guardar; et si non lo guardare, todo su fecho traera errado (*LCE*, XXXVIII, p. 78).

Aunque al enjuiciar la influencia inicial de Alfonso X en las obras manuelinas es necesario tener en cuenta que se han perdido varias, me parece significativo que *CA*, el primer tanteo literario de JM, fuese una síntesis de *EE* realizada según los parámetros ideológicos del molinismo, esto es, desde una perspectiva *nacional*, que omitía los acontecimientos sin vinculación con la historia de Castilla, y nobiliaria, por lo que ensalzaba el reinado de Fernando III y enfatizaba, desde la perspectiva de JM, el protagonismo de los caballeros leales, pero no sumisos, de este reinado. JM parte, pues, del legado de su tío desde los parámetros ideológicos de su primo.

La influencia alfonsí continuó presente en la temática de *LC*, pero ya en esta obra se inició la emancipación del legado cultural y literario de su tío, a partir de la incorporación de experiencias propias: «El aplatante modelo del rey ‘sabio’, tan inimitable, había sido, por fin, sustituido por un modelo mucho más al alcande de don Juan Manuel, la vida misma. Desde entonces don Juan Manuel se sintió seguro» (Catalán, 1977, p. 51). En este sentido, *LCE* representa el punto de inflexión al tratar temas de interés alfonsí desde el punto de vista nobiliario y concepción ideológica molinista, que supone una ruptura ideológica manifiesta con su tío, puesto que el diálogo entre el ermitaño y el joven caballero expone sucinta y genéricamente los conocimientos sobre filosofía natural de la época, y lo hace, siguiendo el modelo ideológico del *Lucidario*, desde el espíritu del proyecto cultural de Sancho IV. Es más, parece que estos conocimientos *naturales* sean la excusa para sintetizar la doctrina cristiana y exponer su teoría del conocimiento y su pensamiento social y pedagógico. Aunque en los libros posteriores aparecen referencias, comparaciones e imágenes que apelan a la filosofía natural⁴²⁷, el centro de interés de la obra de JM serán las cuestiones sociológicas, políticas y teológicas.

⁴²⁷ En *CL* aparecen referencias a la nigromancia en el ejemplo XIº y a la alquimia en el XXº. En *LE* aparecen alusiones astronómicas, como las comparaciones entre el papa y el sol y el emperador y la luna, analizadas por Scholberg (1977).

La paradójica relación de JM con respecto al legado de Alfonso X se percibe de modo especial en el ejemplo XI^o de *CL*. A diferencia de los materiales de que parte y adaptándolos a sus intereses narrativos y políticos, el nigromante protagonista reside en Toledo y el aprendiz acude desde Santiago⁴²⁸. Las referencias a la nigromancia remitían para los receptores de la época a los estudios y prácticas en Toledo durante los siglos XII y XIII (Ferreiro, 1983). Si desde el punto de vista alfonsí Yllán era visto como un estudioso, que atesoraba el saber, los códices, en su cámara y lo transmitía de forma personalizada a sus alumnos, para JM es un nigromante, que practica la magia negra con intercesión del diablo. De esta forma, siguiendo su tónica de insinuar y de criticar velada o indirectamente, JM se aleja del espíritu del proyecto de su tío:

Cuando el arte narrativo de don Juan Manuel nos conduce por fin a una de estas escuelas, donde enseña el famoso don Illán en un escenario literalmente «subterráneo», procede a describir una cámara atiborrada de códices de «magia» (es decir, «científicos»). En aquella solitaria quietud del maestro planea con su flamante discípulo el futuro plan de estudios, «parando mientes en cuáles libros avían de leer» (Márquez Villanueva, 2004, p. 89).

Las preocupaciones ideológicas alfonsíes que la obra manuelina hereda, por influjo directo o tamizadas por el molinismo, entroncan con la *Segunda partida* y se relacionan con el ensalzamiento de la ideología caballerescas y nobiliaria, que se manifiesta especialmente en *LC*, *LCE* y *LE*, y la configuración de una ética basada en la vergüenza, la mesura y el seso. El escritor también toma de su tío el concepto de nobleza de obras y el insomnio. Me ocuparé de estas y otras conexiones manuelinas con el legado alfonsí a lo largo de los siguientes apartados de este trabajo.

b) Contribución a la creación de la leyenda de la blasfemia

⁴²⁸ Serés (1994, p. 52), además del *Tabula exemplorum*, señala como fuentes posibles del ejemplo el *Speculum morale* o las *Anécdotas históricas* de Étienne de Bourbon (nota 412) para el tema de la ingratitud del alumno y la *Scala coeli* (72), la *Summa praedicatorum* de Broyard y el *Promptuarium exemplorum*, que atribuyó a Hérolt. Sin embargo, Ferreiro (1983, p. 222) precisa que el autor fue el dominico Martín von Troppau. Reproduzco la traducción de Ferreiro del ejemplo: «Cierta nigromante tenía un discípulo que le prometió muchas mercedes. Como el maestro deseaba saber hasta qué punto era verdad la promesa, por arte de encantamiento le hizo ver que había sido elegido emperador de Constantinopla. A continuación vinieron a su encuentro embajadores y sus guerreros lo alzaron para confirmarle en la elección y ofrecerle el homenaje de todas sus tierras. Y como le fuesen adjudicados muchos territorios que, según pareció, no tenían dueño, el maestro le rogó que no se olvidara de la promesa que le había hecho, otorgándole alguno de aquellos territorios. Cuando el discípulo le objetó que no tenía la menor idea de que le hubiese hecho promesa alguna, el maestro entonces dijo “Yo soy el que te di todo eso, y ahora te lo quito”. Y al punto, suprimido el encanto, el discípulo se halló de pronto otra vez pobre» (Ferreiro, 1983, p. 221). Lebourgeois (2002) afirma que la difusión de la obra del dominico no fue extensa fuera de los países germánicos.

El autor pudo participar en la difusión de la leyenda de la blasfemia de Alfonso X, cuando ya había sido convertida en profecía; según esta última Alfonso X y sus descendientes (Sancho IV, Fernando IV, Alfonso XI y Pedro I⁴²⁹) se convirtieron en seres malditos por la blasfemia pronunciada por el rey sabio⁴³⁰. Con la llegada al poder de los Trastámara tras la guerra civil entre Pedro I y Enrique Trastámara, la profecía sirvió para justificar el cambio de dinastía.

La primera referencia explícita documentada de la leyenda se encuentra en la segunda versión *CG1344*⁴³¹, redactada ya a finales del siglo XIV o a principio del siglo

⁴²⁹ Las cuatro generaciones a las que aludía Ex 34:7.

⁴³⁰ Se han ocupado de la leyenda: Ruiz de Obregón (1915), Entwistle (1925), Bohigas (1941), Catalán (1953, que trata con detalle la leyenda y sus distintas versiones, y, junto con Andrés, 1970), Lomax (1976), Craddock (1986a), Ruiz (1989, pp. 79-84), Martín (1994), Funes (1993, 1994 y 2016), Ramos (1992 y 1995), González Jiménez (1995 y 2004), Martín (1994), De Barros (2003, 2012 y 2015), Arizaleta (2009), Hijano (2014a) y Rivera (2015).

⁴³¹ La historia y autoría de esta crónica presentan aún numerosos puntos por esclarecer; desde la edición de Cintra se acepta que fue escrita por Pedro Alfonso en portugués, aunque solo se conserva la traducción castellana de esta primera versión. La segunda versión de la crónica en portugués presenta cambios respecto a la traducción castellana de la primera versión. El estudio y edición de Vindel (2015) sugiere la posibilidad de que hubiese sido encargada por Alfonso XI para legitimarse, pues la obra parte de la exaltación tras la victoria de Salado. V. las ediciones de la versión portuguesa (Cintra, 1951), la edición de la primera versión (Catalán, 1970) y la más reciente (Vindel, 2015). Las introducciones de estas ediciones pueden complementarse con el estudio de Catalán (1962) y con el artículo introductorio de su edición de Vindel (2016). También es muy recomendable el artículo de Funes (1999), que se centra en el carácter aspiracional de la historiografía del siglo XIV. La presencia de la leyenda en la segunda versión de *CG1344* determina el carácter antidinástico del texto. Con la inclusión del presagio de la futura blasfemia de Alfonso X en boca de su madre, Beatriz de Suabia, deslegitimó a toda la dinastía reinante, estableciendo, como JM en sus obras, una división entre el monarca santo y sus descendientes: «E, por que saibades quaaes forom aquellas pallavras que el rey dom Afonso disse, per que encorreo en sanha de Deus, querevollo aquy dizer por que conve en este logar. Onde devees de saber que, depois que este iffante dom Afonso foy rey, dizia muytas vezes palavras de grande soberva, antre as quaaes disse que, se elle con Deus estevera ou fora seu conselheiro quando elle criara o mundo, que algũas cousas, se o Deus creera, foron melhor feitas que como as elle fezera.

E depois a grande tempo que *el rey* dom Afonso reynava, aconteceo que hũu cavaleiro de Panpigra, que avya nome Pero Martiiz e criara o iffante dõ Manuel, vyo en vison hũu homẽ muy fremoso en vestiduras brancas e disselhe como no ceo era dada sentença per que morresse el rey dom Afonso deserddado e ouvesse maaoo acabamento. E o cavaleiro lhe preguntou por que *era esto que* Deus delle tal sanha avya. *E aquella homẽ que lhe apareceo lhe disse: dom Afonso, estando em Sevilha, disse em praça que, se elle fora com Deus quando fazia o mundo, que muitas cousas emendara em que se fezera melhor que o que o que [sic] se fez e* que por esto era Deus yrado contra elle. E o cavaleyro *lhe* preguntou se avya hy maneira algũa per que Deus perdoasse este pecado. E o homẽ *lhe* disse que, se se arrependesse do que dissera, que logo a sentença seria revogada e que *lhe* farya Deus mercee.

E o cavaleiro, depois que foy manhã, partiosse de Pampigra e fuisse a Pena Fiel, onde o iffante dom Manuel estava, e contoulhe todo o que vyra e ouvrya. E o iffante mandoulhe que o fosse dizer a el rey que era en Burgos. E o cavaleiro foy alla e, depois que contou a el rey todo o que *lhe* acontecera, disse el rey que assy era verdade que o dissera e o dizia ainda que, se elle fora con Deus na criaçom do mundo, que muytas cousas *emendara e corregera, que se fezerã* muy melhor que o que estavã.

E logo a poucos dias depois desto, andando el rey dom Afonso pella terra, chegou a Segoyva e avya hy hũu frade meor, homen de santa vida, ao qual Deus revelara aquella meesma vison que fora mostrada ao cavaleiro. E veo a el rey e disselhe que fezesse peendencia dos pecados que avya feytos e farya sua prol e estremadamẽte daquellas malditas e *escomũgadas* palavras, compridas de muyta soberva, e *ditas com grande presunçom e vaidade*, as quaaes dissera muitas vezes en praça, *dizendo que, se fora conselheiro de Deus quando fezera o mundo e o quisera creer, que o fezera melhor que o fez se nõ que non duvidasse*

XV. En la primera versión de esta obra, atribuida a Pedro Alfonso⁴³² y coetánea a *LTR*, no aparece la leyenda, pero, como solo ha sobrevivido la versión castellana, posiblemente incompleta, no se puede precisar si el texto original contenía el relato. De hecho, Catalán considera que la leyenda estaba recogida en la primera versión:

El carácter trunco del ms. *M*, único descendiente de la redacción original, nos obliga a consultar la obra en su redacción refundida hacia 1400; pero el pasaje procede, evidentemente, de la redacción primitiva. En esa versión portuguesa del año 1344 de la leyenda el castigo divino recae sólo sobre Alfonso X (Catalán, 1992a, pp. 111, nota. 1).

JM alude a la maldición en *LTR* al contraponer implícitamente el sueño mesiánico durante la gestación de su padre con el augurio sobre el nacimiento de su tío, que no se explica:

quando la reyna donna Beatriz, mi abuela, era en çinta de mio padre, que sonnara que por aquella criatura, et por su linage, avía a ser vengada la muerte de Ihesu Christo, et ella dixo lo al rey don Fer[r]ando, su marido; et oy dezir que dixera el ney quel pareçia este suenno muy contrario del que ella sonnara quando estaua en çinta del rey don Alfonso, su fijo, que fue después rey dc Castilla, padre del rey don Sancho (p. 122).

Esta alusión a la maldición de Alfonso X (Funes, 1993, pp. 66-67) permite conjeturar que habría sido recogida en la primera versión de *CG1344*, en que una adivina griega predice en su juventud a la reina Beatriz la ruina de su hijo, y que la leyenda ya circulaba en los términos de la segunda versión, en que se explica así:

E disse mais que aquel rey con que eu avya de casar avia de viver longa vida e morrer morte honrrada e que, depois da sua morte, aquel primeiro filho avya de seer rey e que

queus Den sobr'elle *nom* mostrasse o seu poder. E el rey respondeolhe con vultu yrado e palavras de sanha e disse:

— Eu digo verdade no que digo e, por o que me vos dizees, tenhovos por neição e sen saber. E o frade partiosse d'ant'ele e foisse. E, logo essa noite seguinte, envyou Deus tam gram tempestade de torvões e lampados que foy gram maravilha. E, enna camara onde el rey jazia con a raynha cayu hũu corisco que queymou as toucas aa raynha e gram parte das outras cousas que estavam na camara. E, quando el rey e a raynha esto vyrõ, se elles ouveron grande medo, esto non he de preguntar, ca sayrõ da camara tan espantados que de todo pensarõ seer mortos. E el rey começou de dar grandes vozes e dizer que lhe fossem por aquella frade. Mas a tempestade era tam grande que nõ avya hy homê que ousasse sayr da casa. E hũa das guardas del rey cavalgou en hũu cavallo e foilhe por elle. E o frade, nõ queria vïir. E o guardyam lhe mandou que veesse. Mas en todo esto nõ quedava a tempestade. E depois que o frade chegou a el rey, apartousse con elle a fallar de confisson. E, assi como se *el rey* hy arrepreendendo e tomando peendença, assi se hya o ceo çarrando e quedando a tempestade. En outro dya, cõfessou el rey publicamente aquele pecado de brasfemya que dissera contra Deus. E tal medo ouve el rey daquella tempestade que, por fazer emenda de seus pecados, envyou aalê mar seus messegeiros cõ grande aver por lhe tragerem o corpo de Sancta Barbora; pero nõ o pôde aver.

E en este anno que esto aconteceo, se começou a el rey dom Afonso todo seu mal ataa que morreo, segundo ouvyeres en sua estorya. Mas leixaremos aquy a fallar desto e tornaremos a contar dos feitos del rey dom Fernando» (*CG1344*, IV, [dcccxi], pp. 382-384). Es significativo que aluda de modo reiterado y meliorativo al infante Manuel, presentándolo como un fiel consejero, que intenta que Alfonso X enmiende su error en la cuestión sucesoria.

⁴³² Pedro Alfonso, conde de Barcelos, era hijo ilegítimo del rey Dionís y, por, tanto bisnieto de Alfonso X. Residió en Castilla entre 1317 y 1320. Durante este período tuvo un estrecho contacto con la corte de MM (Catalán, 1962, p. 299).

seria ainda mais poderoso e honrrado que seu padre; e assi duraya gram tempo; e que por hũa palavra de soberva que diria contra Deus, averya de seer deserddado de toda sua terra, salvo de hũa cidade en que avya de morrer (C1344, IV, [dccxc], p. 380).

Como se aprecia en la cita anterior:

La profecía en cuestión está relacionada con la supuesta condena que contra Alfonso X pronunció el mismo Dios por haber dicho en público que si hubiera estado al lado de dios Padre cuando éste hizo el mundo *muchas menguas que y se fizieron que non se fizieran*. Por esto Dios le anunció que sus descendientes directos perderían el trono y que ello sucedería transcurridas cuatro generaciones a partir de su hijo Sancho (González Jiménez, 1996-1997, p. 208).

En el origen de la leyenda subyace la conciencia del monarca entre el divorcio del modelo teórico geocéntrico y geostático ptolemaico y las observaciones astronómicas. Por ello, a pesar de que no hay «evidencia documental de los dichos blasfemos del rey» (Funes, 2016, formato web, párrafo 16), es plausible que el rey pusiese en tela de juicio el relato del Génesis: «si la cosmovisión de su época estaba legitimada como fiel representación del orden divino, entonces considerar que la Creación tenía fallas era un modo de decir que el sistema geocéntrico las tenía» (Funes, 1993, p. 54)⁴³³.

En la elaboración, difusión y arraigo de la leyenda fueron determinantes algunos percances acaecidos en la corte alfonsí: la caída de un rayo en Burgos, el incendio del alcázar de Segovia en 1258 (Ballesteros, 1984, pp. 209-211)⁴³⁴, el derrumbe de un techo del alcázar de Segovia y el prodigio de que tres flechas lanzadas al monarca se clavasen en un madero sin herirlo (Dias, 2012, p. 173)⁴³⁵. El monarca salió ileso de estos percances, pero los promotores de la leyenda se aprovecharon de su sustrato fatídico en la memoria popular y construyeron un relato sobre la base de la dicotomía pecado/castigo (Funes, 2016, formato web, párrafos 18 y 19).

Al atribuirle esta blasfemia se atacaba a Alfonso X por duplicado: en primer lugar, se le achacaba soberbia intelectual⁴³⁶, una de las lacras que atentaban contra la naturaleza de su estamento y su función de gobernante⁴³⁷; en este sentido, Funes pone de manifiesto el carácter coyuntural ideológico de esta condena, ya que coincide con la realizada al rey

⁴³³ Con todo Craddock (1986a) refiere la opinión del estudioso de la ciencia medieval Bernard Goldstein, que «suspects that Alfonso X's alleged dissatisfaction with Ptolemy's epicycles is just another myth that has grown up around the figure of the Learned King» (p. 205, nota 21).

⁴³⁴ El biógrafo establece un vínculo entre esos sucesos y los narrados por el padre Berganza en las *Memorias antiguas de Cardeña*.

⁴³⁵ De Barros recoge la información de la biografía de Alfonso X de Fray Gil de Zamora (1977). Linehan (1993, pp. 457-58) también se refiere a la biografía y a los sucesos.

⁴³⁶ V. Arizaleta (2004).

⁴³⁷ JM aborda el castigo divino a la soberbia en el ejemplo LI^o, que podría estar vinculado con esta leyenda.

macedonio en *El libro de Aleixandre*: «¡Omne que tantos sabe juizios delivrar,/ por qual juizio dio, por tal deve passar!» (versos 2332-2334, p. 647). La ideología trifásica subyacente, que condenaba la dedicación a las tareas culturales de los seglares entronca directamente con la obra manuelina, no solo por las ambiguas referencias meliorativas de JM al afán de conocimiento de Alfonso X en *CA* y *LC*, sino sobre todo por la reiterada justificación y defensa del escritor de su dedicación literaria como actividad de ocio a la que se dedicaba durante las horas de insomnio, por lo que no le restaba tiempo de sus obligaciones estamentales.

En segundo lugar, el relato de la blasfemia convertía a Alfonso XI en un monarca impío, que había ofendido expresamente a Dios, por lo que merecía ser depuesto:

La leyenda de Alfonso X se configura como un relato legendario sobre una matriz pecado-castigo que condena la actividad intelectual del rey Sabio desde una doble perspectiva. Por un lado, la religiosa, considerando que el saber lleva a la soberbia y, por el otro, la ideológica, observando que el ejercicio de las letras es incompatible con el ejercicio eficiente de las armas y el gobierno. Se generó así un relato que explica el trágico final de Alfonso X y la penosa situación de Castilla en aquel momento, condenándolo moralmente y justificando la oposición a su autoridad (Salgado, 2019, p.103).

Se desconoce cuándo se configuró la leyenda. Podría haber sido creada y propagada entre 1282 y 1284, durante el conflicto sucesorio (Funes, 1993, p. 57)⁴³⁸, por clérigos de la facción sanchina, conjetura que cobra fuerza por la crítica a la soberbia científica de los laicos que trasluce la leyenda y por la proximidad de Sancho a la escuela catedralicia de Toledo. Su creación mostraría el rechazo a la «íntima relación entre el Saber y el Poder que subyacía en el uso de la lengua romance en desmedro del latín» (Funes, 2016a, formato web, párrafo 6). El infante Manuel podría haber contribuido a expandir el relato, con la complacencia de Sancho, dentro de la campaña de críticas de mala gestión alfonsí, para apoyar la rebelión (Ruiz, 1989 pp. 82-83). El descontento popular, concejil y nobiliario por el gobierno de Alfonso X habría propiciado su extensión (Funes, 2016a).

La leyenda se transmitió de forma oral sin desdibujarse de la memoria popular porque daba respuesta a la caída de Alfonso X y a la inestabilidad de los gobiernos siguientes; también es posible que fuese instrumentalizada por los infantes de la Cerda. En algún momento entre finales del siglo XIII y mediados del XIV, la maldición familiar se habría incorporado al relato de la blasfemia, que únicamente condenaba a Alfonso X. Esta ampliación, que alteraba el móvil antialfonsino de Sancho, reflejaba y reforzaba el

⁴³⁸ Fue Gaspar Ibáñez (marqués de Mondéjar) el primero en plantear esta posibilidad en 1777. V. Funes (2016a, formato web, nota 5). Ibáñez no conocía la versión de la leyenda incluida en *CG1344*.

problema de legitimidad y la debilidad política de sus descendientes (Funes, 1993). Por ello, no parece descabellado conjeturar que fue promovida desde el estamento nobiliario.

Como la falta de testimonios escritos no permite precisar cuándo se forjó y cuándo se produjo su amplificación familiar, no se puede descartar que se produjese en los años finales del conflicto entre Pedro I y Enrique Trastámara, con el objetivo de desprestigiar al monarca, o durante el reinado de Juan I, para legitimarlo⁴³⁹. Entonces se habría difundido un relato según el cual por los pecados del Alfonso X «el reino sufriría enormemente hasta la cuarta generación» (Arias, 2012a, p. 149). Sin embargo, resulta más plausible pensar que se perfiló durante el conflicto sucesorio, sobre todo después de la maldición pública de Alfonso X a su hijo, y que se amplificó y difundió durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI. En su creciente extensión y popularidad habría tenido un especial peso el malestar nobiliario ante el empoderamiento real y la difusión de la materia artúrica en la Península (Entwistle, 1925 y Funes, 2016). Por ello y ante la coincidencia con la disidencia de JM, es factible pensar que el escritor podría haberla difundido⁴⁴⁰ durante la minoría de Fernando IV para desacreditar a la rama reinante:

We are left, therefore, with an unfortunate ambiguity: either the whole passage was composed by a Trastamarian adherent (in 1467?) with a noticeably antiquarian taste for scandal, or (as we think more probable) there is a substratum of pamphleteering by a dependant of D. Juan Manuel and a later Trastamarian gloss (Entwistle, 1925 p. 57).

También, si se asume que la leyenda aparecía en la primera versión de *CG1344* (Funes, 2016a), se puede suponer que JM se la relató al conde de Barcelos, al que seguro que conoció y que se relacionó con su cuñado Juan Núñez de Lara⁴⁴¹:

⁴³⁹ La leyenda entroncaría con el uso que los Trastámara hicieron de los vínculos familiares con los Manuel para legitimarse tras la guerra civil, especialmente ante las pretensiones al trono castellano de la infanta Constanza, hija de Pedro I. Según este discurso, los reinados de Sancho IV, Fernando IV, Alfonso XI y Pedro I habría sido un interregno tras la muerte del infante Fernando y la usurpación de sus derechos a los infantes de la Cerda. Juan I era el monarca legítimo porque provenía de la *línea derecha* de Alfonso X, pues Juana Manuel era nieta de Fernando de la Cerda. V. Gómez Redondo (2002).

⁴⁴⁰ Catalán (1953, p. 65) considera que JM no participó en la propagación de la leyenda porque admiraba a Alfonso X. González Jiménez (2004, pp. 449, 451 y 452), en cambio, considera que JM sentía antipatía personal por Alfonso X. Para Martín (1994, pp. 175-176) la difusión de la leyenda fue un acto político deliberado de JM.

⁴⁴¹ Lo explica Cintra (1951, I, pp. CXLVII-CXLVIII): «Dá-nos o manifesto do Rey além disso duas informações importantes: menciona as relações de D. Pedro com João Nunes de Lara: refere-se a uma recomendação que havia de introduzir o exilado na corte da rainha de Castela, regente desde 1312-1313 com seu cunhado o infante D. João e seu filho o infante D. Pedro, na minoria de Alfonso XI.

A mizade de D. Pedro com João Nunes de Lara explica a extensa e elogiosa menção dos feitos de João Nunes que podemos ler no *Livro das Linhagens*. Esta longa menção concorda [...] com as informações que sobre o mesmo importante rico-homem nos dá a *Crónica de 1344*»

De Barros (2015, p. 742) presenta las objeciones: «no tenemos evidencias textuales de la presencia de la leyenda en cuestión en la primera versión de la *Crónica de 1344* [...] Cintra, cuando decide editar la segunda versión de la crónica considera que hay un alto grado de probabilidad de que lo que se

En trois occasions, en tout cas, Pierre de Barcelos séjourna en Castille: entre 1317-1322, alors qu'il s'y était exilé à la suite de son implication dans les dissensions qui opposaient le roi Denis et son fils héritier Alphonse; en 1336, lorsque Alphonse IV déclara la guerre à son cousin le roi de Castille, précisément au motif qu'il retenait l'épouse de son fils, Constance Manuel; et finalement en 1340, par l'occasion de l'appui militaire qu'apporta le Portugal à Alphonse XI dans la bataille du Salado. Cette dernière date coïncide avec la composition du *Livre des armes*. Deux hommes de lettres qui se concertent, partageant le soin de pointer les bases de l'affaiblissement d'une lignée et de sa substitution par une autre? (Martin, 1994, p. 176)⁴⁴².

Refuerzan esta conjetura la referencia a la leyenda en la primera razón de *LTR*⁴⁴³ y las críticas a Alfonso X, Fernando IV y, especialmente, a Alfonso XI. Las críticas a su tío aparecen diseminadas a lo largo de la obra manuelina: en el prólogo de *CA* y de *LC*, en *LE*, en el ejemplo XXXIII^o y en *LTR*, en especial la referencia a la maldición de Sancho en la tercera razón de *LTR*.

Las versiones de la profecía plasmadas por JM y en *CG1344* coinciden en su origen y objetivo. Ambas versiones provienen de relatos orales, en que el infante Manuel aparecía caracterizado de forma positiva, que no presentaban la estructura tripartita del relato de Alfonso y en que no aparecían los elementos literarios de las predicciones y los sueños (Funes, 1993, pp. 68-70)⁴⁴⁴. Y ambas persiguen la deslegitimación moral de la dinastía reinante: «manifestación textual de la disidencia en la periferia del poder, que hace de la polémica y la impugnación un modo de continuar la lucha política por otros medios» (Funes, 1993, p. 70).

La leyenda permitió establecer y divulgar una imagen antitética de los hermanos Alfonso y Manuel, en que el padre de JM queda perfilado como el leal consejero de su hermano; en este sentido, *CG1344*, los testimonios manuscritos más antiguos de la

encuentra en la segunda versión estuviera también en la primera [...] Pero también es cierto que hay diferencias entre las dos versiones y que estas, muchas veces, son significativas [...] no podemos saber con seguridad si la leyenda de la blasfemia se integraba, de hecho, en esta versión y cómo sería esta, en caso de que la integrara».

⁴⁴² Sin embargo, al mismo tiempo, el noble portugués permaneció en la corte de MM y Alfonso XI, con el que también parece ser que mantuvo una relación de amistad: «Não durou muito a guerra, o que não pôde deixar de agradar ao Conde, cuja amizade por Afonso XI, nascida durante o exílio, veremos manifestar-se varias vezes durante estes seus últimos anos» (Cintra, 1951, I, p. CLXIII). Para una introducción, v. Gómez Redondo (1999a, pp. 1932-1936).

⁴⁴³ La reina Beatriz tiene un sueño profético mesiánico cuando está embarazada de Manuel, que contrapone al aciago sueño que tuvo al esperar a Alfonso X (*LTR*, p. 122). Me ocupo de la cuestión al contextualizar *LTR*.

⁴⁴⁴ El *Lucidario* se detiene a explicar el valor de estos sueños: «E goardando della vien, viene la quarta manera que es sentamiento del alma de lo que es a venir por sotileza de la su natura, e esto es en tres maneras: la primera es llamada propiamente sueño verdadero sin otro corronpimiento; la segunda es llamada rreuelaçion, e esta contesçe quando quiere Dios [a] alguno mostrar de las cosas quel quiere e tiene escondidas [...] la tercera es llamada visión e esto contesçe quando Dios faze a aquel que esta durmiendo que vea alguna otra persona viua o muerta que venga ha el e se le par(t)ie delante» (lxxvii, p. 259).

leyenda y las versiones recogidas por Rodrigo Sánchez de Arévalo y Diego Rodríguez de Almela en el siglo XV explican que «el infante Manuel o su ayo, Pedro Martínez de Pampliega, fueron avisados milagrosamente de la suerte que esperaba al rey Alfonso e intentaron infructuosamente que el rey se arrepintiera de sus palabras» (Ramos, 1995, p. 110).

La difusión y fuerza de la leyenda negra y de la difamación de los Borgoña se percibe por contraposición en dos testimonios literarios *monárquicos* de la época: la *Crónica manuelina* y *PAXI*. La primera intenta desmentir los rumores sobre la primogenitura de Blanca que aparecen en *CG1344*⁴⁴⁵. Para ello, incide en el tercer libro en la primogenitura de Berenguela a través del relato del compromiso de Blanca con Luis VIII:

Se rebatía así un relato alternativo según el cual Blanca habría sido la hija mayor, esgrimido por los partidarios de Alfonso de la Cerda para sustentar los derechos de éste al trono de Castilla: Alfonso era legítimo heredero al castellano no sólo como hijo primogénito de Alfonso X, Fernando de la Cerda, sino también por su madre Blanca, hija de Luis IX y nieta, por tanto, de la hija de Alfonso VIII Blanca de Castilla [...] Esta versión de los hechos debió circular durante los reinados de Sancho IV, Fernando IV y, según sugiere un texto portugués tardío, la *Crónica geral de Espanha de 1344* del conde Pedro de Barcelos, parece haber sido tema tratado en las vistas celebradas en 1304 en Torrellas (Hijano, 2014, pp. 76-77).

PAXI se hace eco de la profecía, rodeando de una aureola mesiánica a Alfonso XI mediante el anuncio de Merlín de la victoria contra los musulmanes de en Tarifa:

En aquel día Dios conplió
una profecía de Melín.
(*PAXI*, estr., 1810, p. 505).

Merlín, sabidor sutil,
dixo luego esta razón:
Acabados los annos mill,
e los trezientos de la encarnación,

⁴⁴⁵ *CG1344* presenta a Blanca como primogénita: «E este rey dom Afonso ouve da rainha sua molher estes filhos que se seguẽ: don Sancho, que viveo pouco; e dona Branca, que foi casada com el rey dom Luis de França» (IV, DCCLVI, p. 316) y explica que Francia protestó cuando Berenguela accedió al trono porque consideraba que le correspondía a Blanca: «E, por que a rainha dona Branca era a mayor, teveron os condes de Lara que era mais razon, pois dom Anrrique era morto, dar os castellos a ella que aa rainha dona Biringuella, por que era meor. E sobreesto se moveo a guerra antr'elles.

Os condes envyaron dizer aa rainha dona Brãça que veeße receber seus castellos [...] E toda a casa de França andava enton en muy grande *boliço* contra el rey, por que era pequeno, e contra sua madre. E por esta razon manou dizer a rainha dona Brãça aos condes que dessem os castellos que tiinhan a sua yrmãa a rainha dona Biringuella e que lhes quitava a menagem que per elles tiinham feita a el rey dom Anrrique, seu yrmãao, ca Deus poeria assesego na casa de França e que enton seu filho demandaria o seu (IV, DCCLXXIX, p. 354-355); «foy movida grande contenda antre os Franceses e os Castellãaos, dizendo os Franceses que a rainha dona Branca era a mayor filha del rey dom Alfonso e que poer esta razõ devia herdar o reyno de Castella» (DCCLXXXII, p. 364).

cinquenta e nueue conplirán
los annos de esta fasaña,
la mar fonda pasarán
de bestias muy grand conpañia.
Muchas cosas aconteçerán.
Maestro, creeldo çiertamente.
Fuertes batallas serán
en las tierras del Poniente.
Reynará un león coronado
en la provençia de España,
será fuerte e apoderado,
señor de muy grand conpañia
(PAXI, estrs., 1815-1818, p. 507).

La genealogía ilegítima y el acceso violento al trono de los Trastámara engrandecieron y difundieron la profecía de la blasfemia y maldición alfonsí, que justificaba la lucha fratricida y contribuía a la legitimación en el poder de la nueva dinastía (Dias, 2015, p. 749)⁴⁴⁶. Durante el siglo XIV se expandió por la Península. La leyenda estuvo vigente durante dos siglos, vinculada con otros relatos análogos de origen aragonés⁴⁴⁷ y portugués del período y posteriores como el sebastianismo⁴⁴⁸ y «representa un ejemplo excepcionalmente ilustrativo del cruce de factores culturales, ideológicos y políticos en la constitución de un discurso de legitimación de un poder» (Funes, 1993, p. 52).

2. Vinculación con Sancho IV y contribución a la difusión de su maldición

2. VINCULACIÓN CON SANCHO IV Y CONTRIBUCIÓN A LA DIFUSIÓN DE SU MALDICIÓN

a) Vinculación con Sancho IV

⁴⁴⁶ La difusión de la leyenda sería un mecanismo más de los Trastámara, junto a la filiación con los infantes de la Cerda y con JM —simbolizada esta última por el nombre escogido para el primer monarca nacido cuando su familia ya había ocupado el trono, Juan— o el posterior matrimonio de Enrique III con Catalina de Lancaster, nieta de Pedro I, para legitimarse: «[Los Trastámara] were pleased to vilify all the antecedents of Pedro the Cruel, to whose death there is an undoubted reference» (Entwistle, 1925, p. 57).

⁴⁴⁷ En el mismo período también circulaban en Aragón las profecías que vaticinaban que un rey aragonés liberaría la ciudad santa (Milhou, 1983, pp. 366-372).

Al respecto Entwistle explica: «In Aragon, vaticinations turned on the fortunes of a dynasty, the personal interests of princes, and the prospects of the Great Schism; they were fabricated by priest, gentleman, and princes; and they received the anxious attention of the highest person of the state» (1925, p. 55).

⁴⁴⁸ Para una introducción al fenómeno, v. García Figueras (1944). Sobre su génesis y traslación literaria, v. Entwistle (1925).

Como en el caso de otros familiares — sus tíos los infantes Enrique y Juan—, JM mantuvo una relación cercana con su padrino⁴⁴⁹, como confirma el hecho de que aparezca como firmante de los privilegios rodados desde 1284 (Gaibrois, II, 1928, p. IX) y como confirmante en 1288 en nombre del rey de los privilegios que Alfonso X y el papa habían concedido de los franciscanos de Peñafiel (Gaibrois, II, 1928, p. XXXI). Sancho benefició a JM, confirmando en 1285 la donación que había hecho de Peñafiel a su padre en 1283 (Giménez Soler, 1932, p. 10; Kinkade, 2019, p. 13) y un ventajoso matrimonio con Isabel de Mallorca. La protección de Sancho tras la muerte del infante Manuel, cuando JM tenía dos años, y el fallecimiento de su madre, cuando tenía ocho, recompensaba el apoyo político del infante Manuel y garantizaba el del futuro escritor: «El Bravo le pagó la lealtad criándolo, es decir, dándose a él como tutor y procurando que conservara su patrimonio y proporcionándole cuando aún era casi adolescente su boda con la infanta de Mallorca» (Giménez Soler, 1932, p.10). JM se debió de educar en contacto, más o menos frecuente y directo, con el reducido, por las circunstancias políticas, círculo familiar de Sancho. Una vez fallecido el monarca, cuando el escritor tenía once años, su incursión en la vida pública y su ambición dificultaron su relación con MM⁴⁵⁰.

No existen pruebas documentales de los vínculos afectivos y de la influencia de Sancho en su primo⁴⁵¹, pero no es descabellado colegir que en el interés de JM por la cultura y el uso político de la literatura subyacía el legado cultural y el ejemplo de su padrino. El vínculo con su primo también debió de posibilitar el contacto, y la influencia, del escritor con la escuela catedralicia de Toledo. En el terreno de la anécdota, según los textos cronísticos, ambos compartieron un carácter orgulloso, impetuoso y colérico, con marcados ataques de cólera, lo que le valió a Sancho IV el sobrenombre de *el Bravo*⁴⁵²

El único testimonio de su estrecha relación es la interesada versión de JM de la entrevista con su moribundo primo en *LTR*. Al inicio de la tercera razón, el magnate señala «los vienes et la criança que el en mi fizó» (p. 135). El escritor se había unido, probablemente en febrero de 1296, en Peñafiel al séquito de su primo, que se dirigía a

⁴⁴⁹ Al respecto, sintetiza «parece que durante la mayor parte del reinado se mantendrá en el círculo cortesano, dando la impresión de que don Sancho tuvo hacia él, aunque niño, particular aprecio, tal como parece indicarlo su proximidad al monarca en sus últimos días» (Nieto, 1994, p. 134).

⁴⁵⁰ El escritor estaba unido a MM por lazos de parentesco, pues el padre de MM era hermano de Fernando III.

⁴⁵¹ Ni Gaibrois (1928) ni Giménez Soler (1932) recogen misivas entre ambos.

⁴⁵² Flory (1995, p. 25) señaló que era «capaz de una furia bárbara cuando era ofendido». Sturcke (1973, pp. 429-449) también se refirió a su carácter colérico.

Toledo, donde deseaba morir. Sancho habría justificado durante esta entrevista su prematura muerte como castigo por sus malas acciones y por la maldición recibida de sus padres, que tampoco habían sido bendecidos por sus progenitores. Giménez reproduce y comenta este supuesto diálogo, que presenta a Sancho como monarca de una dinastía maldita⁴⁵³:

Ca bien cred que esta muerte que yo muero non es muerte de dolencia mas es muerte que me dan mios pecados et sennaladamente por la maldición que me dieron mis padres por los muchos mereçimientos que les yo mereci [...] El moribundo le ruega que se duela de él ca malo mio pecado en tal guissa passó la mi fazienda que tengo la mi alma en grand vergüenza contra Dios [...] Le recomienda encarecidamente a la reina Doña María y no hace igual recomendación de su hijo Don Fernando por no creerla precisa: ca vuestro sennor es et yo quis que fuesedes su vasallo et so cierto que siempre le seredes leal. Como fin y remate de estas súplicas y recomendaciones, Don Sancho quería darle su bendición mas mal pecado non la puedo dar a vos nin a ninguno ca ninguno non puede dar lo que non a ... non vos puedo dar la bendicion que la non he ante por mios pecados et mios mereçimientos que yo les fis ove la su maldición et diomela su maldición mio padre en su vida muchas veces seyendo vivo et sano et diomela quando se moria. Otrosi mi madre que es viua diomela muchas vegadas et se que me da agora et bien creo por cierto que eso mesmo fara a su muerte [...] Para más aumentar la maldad de aquella familia de reyes dice el que la representa: et avmque me quieran dar su bendicion guardando él condiciones ciertas que el dixo et el no guardo ninguna dellos. Otrosi la reyna mi madre cuydo que non ovo la bendición de su padre. Ca la desamaua mucho por la sospecha que ovo della dela muerte de la infanta donna Constanza su hermana (Giménez Soler, 1932, pp. 4-5).

En lo cultural e ideológico, a partir de *LCE* su obra parte de las premisas del molinismo. En este sentido, resulta curioso que las primeras obras conservadas del autor partan del sustrato alfonsí. Posiblemente entró en contacto con el programa ideológico y cultural sanchino a través del contacto durante su niñez y juventud con los clérigos de la escuela catedralicia de Toledo. El molinismo de las obras de JM se percibe en aspectos tan diversos como la visión simbólica del mundo, los límites del conocimiento, la vergüenza como principio ético rector, el modelo femenino o los tópicos lingüísticos. Desarrollo estos aspectos en apartados posteriores de este trabajo

b) Contribución a la difusión de su maldición

En estrecha relación con la leyenda de la blasfemia de Alfonso X, JM se valió de la fuerza moral popular de las bendiciones y maldiciones para desacreditar como monarca

⁴⁵³ Respecto a la maldición de Sancho, v. Ballesteros (1984, pp. 992-998), Ruiz (1989, pp. 120-131), Ramos (1995), González Jiménez (1996-1997), Martínez (2003, pp. 509-513), Rosende (2006) y Arias (2012a).

a Sancho IV⁴⁵⁴, y con ello a sus descendientes, y contraponer el linaje maldito de los Borgoña al bendito de los Manuel a través de la referencia a la maldición parental de Sancho en la tercera razón de *LTR*. La elaborada alusión a la maldición sanchina⁴⁵⁵ es significativa desde una triple perspectiva; en lo personal, porque JM desprestigia a una figura histórica a la que, según su testimonio en el libro, había estado muy unido y que lo había favorecido; en lo literario, porque difama a un rey del que no aparecían referencias en sus escritos a través de la recreación *noveltesca* e interesada de una conversación vivida cinco décadas atrás; en lo político, porque subraya la instrumentalización de la literatura por parte de JM y fortalece la conjetura de su participación en la difusión de la leyenda de la blasfemia de Alfonso X.

La maldición de Alfonso X a su hijo había sido pública y condicionó el reinado y la personalidad de Sancho IV⁴⁵⁶:

Assentándose el rey en presencia de todo el pueblo, en su estrado, que para aquel acto estaba aderezado, y públicamente se refirieron por escrito las causas de su sentencia; y entonces maldijo al ynfante Don Sancho su hijo, diciendo, que le sometía y ponía debajo de la maldición de Dios y su ira, y que estuviere sujeto a ella como impío, parricida rebelde, inobediente y contumaz. Tras esto, declaró que le desheredaba de todo derecho a la corona como hijo ingrátísimo (Jerónimo de Zurita, *Gestas de los Reyes de Aragón*, cit., por Ballesteros, 1984, p. 1992).

En *LTR*, el noble parte en la exposición de sus *razones* de testimonios orales de allegados ya fallecidos: «todas estas cosas non las alcance yo, nin vos puedo dar testimonio que las yo bi» (p. 121). Estos testigos son el pretexto para hilvanar y elaborar literariamente rumores y leyendas en ciernes, que tienen en común la consideración del linaje de los Manuel como la rama familiar bendecida y elegida y el ataque a la dinastía reinante a través de su calificación como *rama maldita*.

En la difamación de la dinastía reinante, JM asume en la segunda razón el conocimiento por parte del receptor de la leyenda de la blasfemia de Alfonso X; también parte de los prejuicios misóginos y de la reputación de mujer de carácter caprichoso, difícil, *brava*, e intrigante de Violante y de las tensas relaciones con su hijo para dar credibilidad a la maldición materna de su padrino en la tercera. De hecho, el desprestigio

⁴⁵⁴ El autor reproduce de la práctica de la bendición condicionada al encomendar a su la necesidad de proteger a los buenos vasallos en *LI*: «Et ruégovos et conséjovos et mándovos, so pena de la mi bendición, que qualesquier que fincaren vivos después de mis días, que nunca los dexedes por otros» ([IX], p. 152).

⁴⁵⁵ En este sentido, las críticas a Sancho son más moderadas que las que realiza a su padre: «pasa por ser el menos malo de su linaje» (Rosende, 2006, p. 213).

⁴⁵⁶ Sobre la maldición de Sancho,

de Violante propicia su aparición como arquetipo folclórico de mujer evidiosa y celosa de su hermana, paralelo al de la madrastra, en la segunda ⁴⁵⁷:

Mucho más cercano a la historia, aunque con indudables visos de leyenda incrementada por un odio personal del autor hacia doña Violante de Castilla, que según él perjudicó a su estirpe, es el episodio referente a la infanta doña Constanza, hija también de Jaime de Aragón y primera esposa de don Manuel, el padre de nuestro escritor: “donna Violante, reyna de Castilla, seyendo donzela en casa de su madre, que quería muy grant mal a la infanta donna Constança, su hermana, segund oý decir, por grant envidia que avía della, ca, segund dizen, al su tiempo non avia más fermosa muger en ninguna tierra, et su madre amábala mucho...” (pág. 81). Tras lo que, inmediatamente, se da cuenta de una serie de intrigas y engaños familiares encaminados a que doña Constanza no llegase a ser reina [...] No duda en referir toda la historia de la conquista del reino de Murcia en función de unas intrigas familiares cada vez más complejas [...] La potencia del relato y la calidad literaria de la prosa van creando el ambiente adecuado que confirmará los temores de la primera mujer de don Manuel: “Et, mal pecado, dizen que lo que la infanta temía que acaeció, que la razón de su muerte fue un tabaque de çerezas que envió la reyna, su hermana” (pág. 85) [...] La conclusión de Giménez Soler es oportuna: “Don Juan no cita fechas y al parecer todos los hechos vienen engranados y no es así, al menos del todo: precisamente el darles esa unidad no teniéndola y dársela tan compacta, sin roturas, de modo que arranquen de un hecho al parecer tan insignificante como la envidia de una hermana mayor a otra menor y elevarse hasta las alturas de la política internacional y la reconquista de un reino [se refiere a Murcia] siguiendo el hilo de ese hecho insignificante, demuestra el talante narrativo de don Juan y sus maravillosas condiciones de novelista e historiador (Díez de Revenga, 1982, pp. 112-113).

Partiendo de su concepción Dios-juez, en su relato infiere que la muerte de su primo es un castigo divino por sus pecados: «es muerte que me dan mios pecados» (p. 137), de modo que *justifica* la maldición recibida. La maldición —y su condición de pecador comprometían la legitimidad de sus descendientes, y materializaban —siguiendo con la concepción de Dios como juez— en la falta de conquistas de territorios musulmanes. Por contraposición, JM se erige como integrante del linaje legítimo, bendito y, que, por tanto, había sido premiado con victorias sobre el Islam; el escritor aludía así a su victoria sobre el caudillo Ozmín en julio de 1326 (Giménez Soler, 1932, p. 82)⁴⁵⁸.

JM funde religión, superstición y política para expandir un relato aparentemente inocente y de tintes emocionales que disculpe a Sancho IV, pero que en realidad pretende provocar el rechazo del monarca y sus descendientes:

El rey Sabio desheredó a su hijo rebelde y, con él, a sus descendientes que serán el “linaje maldito”, en opinión de don Juan, cuando años después se vincule matrimonialmente a

⁴⁵⁷ Sobre el personaje, v. Ballesteros (1984), que le dedica diversas pincelas en su libro destacando su carácter sagaz e intrigante y su capacidad diplomática, Kinkade (1996-1997), Martínez (2003, pp. 109-111) y la biografía de Fuente (2017). Los tres señalan su determinación y criterio propio. Desde los parámetros de la ideología patriarcal, estos rasgos provocaban el extrañamiento y el rechazo social de sus contemporáneos.

⁴⁵⁸ Aunque su biógrafo parece poner en duda su voluntad de actuación en la frontera al escribir «de su voluntad o forzado por las correrías de los moros».

los de la Cerda y a los Lara, quienes encabezaron el bando nobiliario partidario de los primeros [...] En su *Libro de las armas*, recoge las últimas palabras que le dijo este rey, moribundo en Madrid en abril de 1295, en las que demuestra que le quería verdaderamente, pero se excusó por no poder darle su bendición ya que él no la recibió de su padre. El escritor establece un paralelismo con la conversación que tuvo su padre el infante don Manuel con Fernando III. Todo ello lo hace para defender su linaje puro y limpio, de manera que constituye un claro ejemplo de cómo los caminos de la historia y la ficción se entrecruzan (Pavón, 2011, pp. 46- 47);

sur la base de la malédiction de Sanche, le tracé d'une lignée non bénie puis maudite, qui commence avec Alphonse X, et son opposition avec la lignée des Manuel où, sans rupture, la bénédiction descend à travers Ferdinand III jusqu'à Jean Manuel (Martin, 1994, p, 167).

La misma muerte de Sancho IV sirve de ejemplo de la inexorabilidad de la fuerza de la maldición, por lo que también queda sugerido el futuro cumplimiento cierto de las bendiciones heredadas por los Manueles (Ruiz, 1989, p. 120).

3. FERNANDO IV

a) Vinculación con Fernando IV

La relación con Fernando IV no fue demasiado amistosa y tuvo momentos de especial tensión, en que el monarca castellano deseó asesinarlo; por ejemplo, cuando se comprometió con Constanza de Aragón o cuando abandonó la campaña de Algeciras. Apenas hay alusiones a este monarca en sus libros, más allá de alguna referencia explícita anecdótica en *LE* (I, [lxxxv], p. 252) y de las referencias peyorativas a un monarca ocioso del ejemplo XLI^o, que podrían haberse inspirado en él: «Et este rey non se trabajava desto, sinon de comer et folgar et estar en su casa vicioso» (p. 156).

En este sentido, considerando la imagen legada por su crónica, podría ser que el retrato del monarca estafado por su codicia y poco entendimiento del ejemplo XX^o se inspirase en Fernando IV. También el ejemplo XXI^o podría aludir al mal gobierno de Fernando IV, al achacar la falta de cosechas del reino a la ociosidad del joven monarca protagonista: «después que este rey regnara, que eran yermas todas las aldeas de aquel valle» (p. 82). Con todo, la edad del monarca, la presencia del antiguo tutor desplazado y la alusión a malos consejeros en una narración en que se incluyen prácticas adivinatorias, llevan a pensar que, si se trata un ataque a los Borgoña, se refiriere al final de la minoría

de Alfonso XI⁴⁵⁹. Más allá de estas anécdotas, Fernando IV no influyó en la configuración ideológica o literaria del escritor.

El reinado de Fernando IV significó la entrada e intento de influir en los asuntos públicos de JM; lo hizo por medio de familiares que tenían una gran ascendencia en el rey —primero a través el infante Enrique y tras su fallecimiento mediante el infante Juan— y valiéndose, desde la permanente ambigüedad de su posición, del pactismo y la coerción que suponía su parentesco con la corona de Aragón (Ayerbe-Chaux, 1982). Por todo ello, su *modus operandi* ejemplifica el utilitarismo nobiliario del reinado:

Muestra la permanente contradicción entre su pensamiento político, que defiende un poder real fuerte e indiscutido pero respetuoso con la ley, y su propia conducta bastante poco ejemplar desde el punto de vista de su actuación política [...] su comportamiento puede tener cierto valor pragmático, que de alguna forma reflejaría el general de toda la nobleza, principalmente de la alta nobleza, en un momento en que es especialmente visible la decadencia de los viejos lazos vasalláticos y valores como la lealtad o la fidelidad se miden sobre todo en función de las soldadas, de los bienes o de las rentas recibidas (González Mínguez, 2004, p. 241).

Dada su juventud —tenía 12 años cuando Fernando IV fue coronado—, no tuvo relevancia durante los primeros años del reinado y no parece haber participado en la negociación de las fronteras de Murcia. Justamente los agravios territoriales en esta región motivaron su interés por los asuntos públicos, en que tuvieron un peso determinante sus alianzas nobiliarias y su matrimonio con Constanza de Aragón. Sus habilidades políticas y su capacidad militar le permitieron mantener o compensar los territorios murcianos perdidos. La Sentencia Arbitral de Torrellas posibilitó que conservase la propiedad del señorío de Villena, pero las tierras pasaron a ser aragonesas, lo que explica su acercamiento a este reino. La intercesión del infante Enrique propició que en las Cortes de Cuéllar se le compensase la cesión de la villa de Elche al reino de Aragón con el castillo de Alarcón:

Era m^a.ccc.xxxvi. dedit rex dominus Ffernandus domino Iohanni Alarcon in cambium pro Elche in mense februarrii et fuit hoc cum aliquibus condicionibus (*Cronicón*, [15], p. 145).

Con todo, durante su juventud ya se implicó en las intrigas y levantamientos instigados por el infante Enrique, que no pretendían derrocar al monarca, sino presionarlo

⁴⁵⁹ Teniendo en cuenta los testamentos del escritor, existe la posibilidad de que se refiera a él mismo, o a ambas cosas: (Testamento II, *apud* Gaibrois, 1931, p. 59).

para conseguir concesiones⁴⁶⁰. Posteriormente, participó en los desaires e intrigas del infante Juan. Seguramente el episodio más célebre fue su deserción conjunta en 1309.

Durante este reinado no «patrocinó empresas literarias ni culturales» (Funes 2014*b*, p. 531), si bien las obras siguen los parámetros ideológicos y culturales del molinismo; estos libros sumaron al estricto didactismo de obras sapienciales como *CRS* o doctrinales como el *Lucidario* del reinado de Sancho IV obras narrativas caballerescas de fuerte carga ideológica como *LCZ*⁴⁶¹ o las *Mocedades de Rodrigo*⁴⁶² y obras historiográficas como la *Crónica de san Fernando*⁴⁶³ (Funes 2014*b*, p. 536). Las tres tienen en común su ideología nobiliaria y su carácter fragmentario —aunque en *LCZ* el componente mesiánico se relaciona con el regalismo del momento— y son paralelas al desarrollo de una historiografía nobiliaria, que construía un relato alternativo al oficial plasmado en las crónicas reales (Funes 2014*a*). Dado que el reinado de Fernando IV coincide con los años de juventud del escritor, a partir de *LCE* las obras manuelinas, pese a que comparten rasgos ideológicos, como el providencialismo con *CRS*, se relacionan estrechamente con las preocupaciones literarias del segundo período del molinismo: ejemplaridad, hagiografismo, notas humorísticas, gusto por el detalle e inclusión de recursos propios de los textos orales en la escritura.

b) Contribución a la creación de la leyenda negra de Fernando IV

⁴⁶⁰ Una de las conspiraciones más ambiciosa en su planteamiento tuvo lugar en 1303, cuando, junto a Diego López de Haro y otros ricoshombres, el infante Enrique y el escritor se rebelaron contra Fernando IV. El plan era casar a Alfonso de la Cerda con una de las hermanas de Fernando IV y que accediese al trono de León. El infante Pedro, hermano de Fernando IV, se casaría con una hija de Jaime II y se convertiría en rey de Aragón. Ante la negativa de MM, los nobles se comprometieron a guerrar contra Fernando IV y a luchar por que Murcia pasase al reino aragonés y Jaén a Alfonso de la Cerda, lo que suponía un retorno al planteamiento hereditario de Alfonso X: «de lo que se trataba era de presionar a Fernando IV para conseguir arrancarle algunas reivindicaciones muy concretas: don Enrique aspiraba a que el rey le declarase el mayorazgo de todos sus bienes; don Diego pretendía el título de conde, mientras su hijo don Lope aspiraba al cargo de mayordomo mayor que tenía don Pedro Ponce, y don Juan Manuel trataba de asegurar su patrimonio en el reino de Murcia» (González Mínguez, 2017, p. 122).

⁴⁶¹ Cabe recordar que no existe unanimidad sobre la fecha de composición de *LCZ*. Moldenhauer (1939) la dató hacia 1342; Hernández consideró que habría sido finalizado hacia 1304; González (1983) opina que es de principios del XIV; en cambio, Gómez Redondo (1999*a*, pp. 1378-1380) considera que fue escrita en tres etapas durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI.

⁴⁶² Funes destaca que en las *Mocedades de Rodrigo* «no interesa tanto contar una historia, sino más bien mostrar una escena, desplegar una situación que, reitero, exalta la rebeldía o el enfrentamiento con una figura de autoridad o de poder superior» (p. 538).

⁴⁶³ Funes señala que la *Crónica* «habla desde el lugar de la Nobleza. La familiaridad y la proximidad de su destinatario se reflejan en la proliferación de nombres propios, veladas alusiones genealógicas que invitan al reconocimiento mutuo de un grupo social que lee en la historia su razón de ser» (p. 537).

Fernando IV falleció repentinamente sin que se conozcan las causas⁴⁶⁴ en su cámara mientras descansaba el siete de septiembre de 1312 en Jaén: «Estando en el sitio de Alcaudete se le volvió a reproducir la enfermedad que había tenido el año anterior en Palencia. La gravedad fue tal que no tuvo más remedio que abandonar Alcaudete y regresar a Jaén» (González Mínguez, 2017, p. 250)⁴⁶⁵:

E este jueves mesmo, siete dias de setiembre, vispera de Santa Maria, echose el rey a dormir. E vn poco despues de medio dia fallaronle muerto en la cama, en guisa que nunca le vieron morir. E este jueves se cumplieron los treynta dias del emplazamiento de los caalleros que mando matar en Martos (*CFIV*, XIX, p. 385).

Progresiva e íntimamente conectado con el relato sobre la maldición de los Borgoña, se fue «forjando una leyenda al margen de la verdad histórica» sobre la muerte de Fernando IV, que le ha valido pasar a la posteridad con el sobrenombre de el Emplazado (Valladares, 1995, p. 208). El malditismo legendario de las circunstancias de su muerte se relaciona con otras leyendas que difamaban a los templarios:

Como a otros muchos personajes importantes de su época, relacionados también con el espinoso asunto de los templarios, como es el caso de Felipe IV de Francia o del papa Clemente V, una leyenda muy arraigada atribuyó su muerte al emplazamiento ante el tribunal de Dios que le hicieron treinta días antes los hermanos Carvajales [pertenecientes a la orden de Calatrava], mandados ajusticiar por el rey en Martos como responsables del asesinato en Palencia de don Juan Antonio Benavides, privado de Fernando IV. Por este motivo se le conoce con el injusto sobrenombre de *El Emplazado* (González Mínguez, 2017, p. 251).

La reconstrucción mítica del fallecimiento del monarca fue gradual. Las circunstancias sacrílegas de su muerte perseguían desprestigiar a los Borgoña, de manera que, como en las maldiciones alfonsinas y sanchinas, parece inferirse la contribución nobiliaria a su gestación y la promoción de los Trastámara. En su expansión debió de contribuir, de un lado, el intento de racionalización de un reinado caracterizado por la inestabilidad y la personalidad antojadiza de Fernando IV, según los relatos cronísticos,

⁴⁶⁴ Sobre la muerte de Fernando IV, Ruiz-Moreno (1946, pp. 116-117), que considera que la muerte fulminante pudo deberse, entre otras causas, a una trombosis coronaria, una hemorragia cerebral, un edema agudo de pulmón, una angina de pecho, un infarto de miocardio, una embolia o un síncope. *CFIV* señala que no llevaba una vida saludable y que eran conocidos sus excesos con la comida y la bebida (González Mínguez, 2017, p. 250). Al hablar de la dolencia que el rey padeció en 1310, por ejemplo, se cuenta que: «E porque era mançebo e se guardaua muy mal, demandaua todo el dia que le diesen e guardo que la non comiese fasta pasados los quatorze días» (XVII, p. 375). Sintetizo las informaciones de Di Stefano (1985) y Valladares (1995) sobre la creación de la leyenda. Di Stefano también analiza su traslación al romancero.

⁴⁶⁵ La muerte fue inesperada y repentina, pues había experimentado una mejoría, y la mañana de su fallecimiento había estado planificando con su hermano Pedro el ataque al arráz de Málaga.

y, del otro, la construcción de Alfonso XI como rey empoderado frente a la debilidad de sus antecesores.

En el *Cronicón* manuelino no aparecen referencias al emplazamiento de los condenados: «Eadem obiit rex dominus Fernandus in Iahen in septembri» ([39], p. 147). Tampoco la primera versión de *CG1344* recoge la leyenda del emplazamiento y solo informa de que el monarca «tornóse para Martos e enfermó í de grand enfermedat, pero fizose Jahen e allí murió» (*apud* Valladares, 1995, p. 201)⁴⁶⁶. No parece, pues, que JM contribuyese a la difusión de esta leyenda. El hecho de que no aparezcan atisbos del emplazamiento en sus obras y que, en cambio, divulgase en *LTR* la maldición de Sancho IV⁴⁶⁷ parecen confirmar que el relato aún no se había gestado.

En *CFIV*, escrita durante el reinado de su hijo y que perseguían empoderarlo, y *GCAXI*, escrita ya en el período Trastámara⁴⁶⁸, aparecen ya las primeras referencias, pero sin que se mencione el nombre de los ejecutados ni la forma de la ejecución (Valladares, 1995, p. 202)⁴⁶⁹. *CFIV* incide en el castigo injusto aplicado a los caballeros ejecutados, en la gula del rey y en el carácter ejemplar de su fallecimiento (Valladares, 1995, p. 202):

E estando en Martos mando matar dos caualleros que andauan en su casa, que vinieran y a riepto que les fazian por la muerte de vn cauallero que dezian que mataran quando el rey era en Palençia, saliendo de casa del rey vna noche, que dezian Iohan Alonso de Benauides. E estos cavalleros, quando el rey los mandó matar, veyendo que los matauan con tuerto, dixeron que emplasauan al rey que paresçiese ante Dios con ellos a juyzio sobre esta muerte que el les mandaua dar con tuerto, de aquel dia que ellos morian a treynta dias (*CFIV*, XIX, p. 384).

Progresivamente la leyenda debió de tomar forma porque a finales del siglo XV en *Valerio de historias escolásticas y de España* (1472) de Diego Rodríguez aparecen ya los nombres de los hermanos Carvajal —Pedro y Alfonso—, se menciona la forma de

⁴⁶⁶ Valladares, a su vez, cita de Menéndez Pidal (1953, p. 310). Existen dos ediciones en castellano de esta crónica: Catalán y Andrés (1970) y Vindel (2015). No aparecen tampoco en la segunda versión: «El rey dō Fernando, cobrado Alcaudete, foyse a Martos e hy adoeçeo. E fezsse levar a çidade de Jahem onde morreo» (*CG1344*, Apéndices, IV, pp. 516).

⁴⁶⁷ A lo que se suma la posible contribución familiar a la divulgación de leyenda de la blasfemia de Alfonso X.

⁴⁶⁸ Catalán llega a la conclusión de que «mientras no hay otras razones que lo desmientan el 8 de julio de 1376 debe considerarse como *terminus post quem* muy probable en la elaboración de la *Gran Crónica*» (1977, pp. 241-242)

⁴⁶⁹ En la edición de Cerdá de *CAXI*, «la narración ocupa una parte del capítulo 3º que, con el 1º y el 2º, fueron trasladados de la zona fina de la *Crónica de Fernando IV* al exordio de la de Alfonso XI» (Di Stefano, 1985, p. 880): «et estando en Martos mandó matar dos caballeros que andaban en su casa que venieron y á riepto que les facian por muerte de un caballero que decian que mataran, quando el Rey era en Palencia saliendo de casa del Rey una noche , al qual caballero decían Joan Alfonso Benavides: et estos caballeros quando los el Rey mandó matar con tuerto, dixieron, que emplazaban al Rey que pareciese con ellos ante Dios á juicio sobre esta muerte que les mandaba dar con tuerto, de aquel dia que ellos morirían á treinta días» (III, p. 10). Como se aprecia, la narración es muy semejante a la de *CFIV*.

ejecución por despeñamiento y se relaciona la muerte del rey con sus malos hábitos y conducta. En esta miscelánea, apelando al Génesis para sancionar su culpabilidad por haber sido injusto al dictar sentencia, se considera que el rey murió por el veredicto del juicio de Dios.

Argote de Molina⁴⁷⁰ y Juan de Mariana⁴⁷¹ fueron los primeros en indicar el carácter legendario del emplazamiento y que también se atribuían muertes similares a Felipe IV y Clemente V, ambos emplazados por los templarios. Menéndez Pelayo⁴⁷²

⁴⁷⁰ «En el entretanto que el Infante don Pedro temia cercada la villa de Alcaudete, el Rey don Fernando llegó con su exercito a Iaen. Y siguiendo su camino llegó a la villa de Martos, y allí, como se lee en la chronica de el Rey don Alonso onzeno cap. 8, mandô matar a Iuan alonso de Caravajal, y a Pedro de Caravajal su hermano Cavalleros de su Mesnada, que allí vinieron a su llamado, por riepto que les hizieron por la muerte de Iuan Alonso de Benavides Cavallero principal de la Casa del Rey, a quien hallaron muerto a la puerta de Palacio (estando la Corte en Palencia) saliendo denoche del. Los quales viendo que padecían sin culpa, dixeron al tiempo de su muerte que emplazavan al Rey que pareciesse ante Dios con ellos a juyzio, desde el dia en que morían en treinta días siguientes. Y luego que por su mandado fueron muertos y despeñados de la Peña de Martos fuese el Rey al exercito, que estava sobre Alcaudete. Y allí le dio vna enfermedat tan aguda, que no pudiendo estar, se bolvió a Iaen, onde en el vltimo dia de los treinta Iueves siete de Setiembre año de mil y trezientos y doce dexandole reposando los criados de Cámara a la hora después de medio dia yendo a recordarle, pareciéndoles que avia dormido demasiado, le hallaron muerto [...] La muerte deste Rey ponela la chronica de el Rey don Alonso el onzeno en el año de mil y trezientos y nueve, y la del mismo Rey don Fernando en el año de mil y trezientos diez. Y â fe de advertir, que en estos primeros años va muy errada en el tiempo, porque demás del privilegio dado a Pero Diaz de Toledo referido en el capitulo antes deste, por el qual consta, reynava en aquella sazón, se entendera por los capítulos que le siguen. Y esta misma cuenta sigue Estevan de Garivay en su historia señalando la muerte de el Rey don Fernando en Iueves siete de Setiembre año de mil y trezientos y doce. Y es cosa notable, que en el año siguiente fallecio de la misma manera don Philippe Rey de Francia citado en vno con el Papa Clemente por dos Cavalleros Téplarios, que fueron justiciados en la ciudad de Tolosa» (*Nobleza de Andalucía*, I, II, XLVI, p. 184). He modernizado mínimamente la ortografía (escritura de la *s* y contracciones nasales).

⁴⁷¹ «El infante don Pedro hermano del rey nombrado por general contra los moros, llegada la primavera del año de 1312, aprestado su ejército, fue sobre Alcaudete, que como dijimos arriba se perdió y la tomaron los moros. El rey fue en pos dél hasta Martos. Allí sucedió una cosa muy notable por su mandado dos hermanos Carvajales, Pedro y Juan, fueron presos. Achacábanles la muerte de un caballero de la casa de los Benavides que mataron en Palencia la salir del palacio real. No se podía averiguar quien fuese el matador, por indicios muchos fueron maltratados. En particular estos caballeros, oído su descargo, fueron condenados de haber cometido aquel crimen contra la magestad, sin ser convencidos en juicio ni confesor ellos el delito: cosa muy peligrosa en semejantes casos Mandáronlos despeñar de un peñasco que allí hay, sin que ninguno fuese parte para aplacar al rey, por ser intratable cuando se enojaba, y no saber refrenarse en su saña [...] Al tiempo que los llevaban á ajusticiar, á voces se quejaban de que morían injustamente y á grand tuerto: ponían á Dios por testigo, al cielo y á todo el mundo: decían que pues las orejas del rey estaban sordas á sus quejas y descargos, que ellos apelaban para delante del divino tribunal, y citaban al rey para que en él pareciese dentro de treinta días [...] El rey [...] se partio para Alcaudete donde su ejército se alojaba: allí le sobrevino una enfermedad tan grande, que fue forzado dar vuelta á Jaen [...] un jueves que se contaron siete días del mes de setiembre, como despues de comer se retirase á dormir, á cabo de rato le hallaron muerto [...] Entendióse que su poco orden en el comer y beber le acarrearón la muerte: otros decían que era castigo de Dios porque desde el día que fue citado, hasta la hora de la muerte (cosa maravillosa y extraordinaria) se contaban precisamente treinta días» (*Historia general de España*, XV, XI, p. 465).

⁴⁷² En *Antología de poetas líricos castellanos*, t. VII, 1944, p. 238.

señaló que Bernat Desclot se extendía en su crónica⁴⁷³ sobre cómo Pedro IV había sido emplazado por el arzobispo de Tarragona. Benavides (1860, pp. 686-696) argumentó la legalidad de la sentencia y desmintió que se hubiese usado el despeñamiento como forma de ajusticiamiento.

4. VINCULACIÓN CON ALFONSO XI Y ATAQUES AL MONARCA

a) Vinculación con Alfonso XI

Más allá de la lejana relación de parentesco y del carácter indómito de ambos, JM y Alfonso XI comparten un mismo sustrato ideológico, que se manifiesta fundamentalmente, de un lado, pese a que con finalidades opuestas, en los ideales caballerescos y la cortesía «que el Rey Sabio quería inculcar en sus nobles» (Gómez Redondo, 1996b, p. 99); del otro, en la concepción ejemplarizante de la historia, que justifica y sanciona las acciones del presente (Gómez Redondo, 1996b, p. 100). La diferencia entre ambos estriba en que el monarca delegó en su cancillería la ejecución de su programa ideológico, mientras que JM lo ejecutó él mismo. En este sentido, Alfonso XI es el desencadenante e hilo conductor de la obra manuelina, primero para ilustrarlo y después para criticarlo, amenazarlo o resarcirse de su sometimiento. Tras la repentina muerte de Fernando IV, JM vio la oportunidad de participar activamente en los asuntos públicos castellanos, deseando, probablemente, emular la función que su padre había ejercido con Alfonso X y, durante el conflicto sucesorio, con su sobrino Sancho. Tras acceder a la cotutela finalmente en 1320, inició un proyecto cultural inspirado en el de Alfonso X y mediante el cual pretendía erigirse como privado-consejero ideal y posiblemente sentar las bases ideológicas del reinado de Alfonso XI. Desde esta perspectiva, las reflexiones sobre la educación de los infantes y la vida de los monarcas adquieren un nuevo significado y acercan la obra de JM a la de autores como Juan Gil de Zamora.

Por su parte, Alfonso XI no podía sentir simpatía hacia un ambicioso familiar intrigante, que había dispuesto de todos los medios a su alcance para hacerse con su tutela y manipularlo y que había mostrado una actitud despótica en su ejercicio. En lo político, además, el monarca, era consciente de la extensión y situación estratégica de los dominios

⁴⁷³ *Llibre del Rey en Pere d'Aragó e dels seus antecessors passats*. Ha sido editada por Cingolani (2010). Miquel Coll la editó íntegra con un primer volumen de estudio (1949-1951). Cingolani también ha realizado una edición digital parcial BC 241, ff. 173v-195v, disponible en cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc83447.

del magnate, lo que magnificaba sus intrigas e intentos de sedición, pero también de su ambición, que lo convertía en un personaje manipulable. Y todo ello en un contexto de intento de empoderamiento real en que la actitud de los ricoshombres en los reinados anteriores, junto con el cambio social que se estaba produciendo, determinó que la monarquía prefiriese la prianza de nobles de menor estado o de miembros del pueblo llano ennoblecidos. Esta preferencia tampoco favoreció los intereses del escritor, que se sintió especialmente ultrajado al verse desplazado políticamente por estos consejeros.

El escritor se movió en los círculos cortesanos hasta el repudio de Constanza; ello le permitió intentar influir en Leonor de Guzmán y tomar interesadamente partido por la reina. Al respecto, sus críticas a la relación del rey con la andaluza pudieron amagar el trasfondo político de la preferencia del monarca por los hijos habidos con la noble.

La actitud negativa de Alfonso XI hacia el escritor se aprecia en *CAXI* y *PAXI*, que, además del uso ejemplarizante, comparten con la obra manuelina el uso de la literatura para criticar y atacar a los adversarios⁴⁷⁴. Las obras manuelinas comparten asimismo con ellas el sustrato ideológico, los temas y recursos expresivos.

Cuando finalmente en 1337, JM, que en sus escritos defendía que la «realeza es el estado principal» (Arias 2012, p. 50), pero que se movió siempre desde los parámetros ideológicos nobiliarios feudales, fue derrocado por el monarca, su sometimiento se convirtió, junto al asesinato de Juan el Tuerto, en el mayor exponente del debilitamiento de los ricoshombres y del empoderamiento monárquico durante su reinado.

b) Las referencias y ataques literarios a Alfonso XI

⁴⁷⁴ Las referencias al escritor en *CAXI* lo presentan siempre como un noble ambicioso y sedicioso. A modo de ejemplo, transcribo algunas: «Algunos consejos que non guardaron lo que la Reina les envió mandar; ca luego que el Infante Don Joan fijo del Infante Don Manuel, que era en el regno de Murcia, que avia entrado á tierra de Moros dos veces en el tiempo que los Infantes Don Joan et Don Pedro eran en la frontera, et sopo en como eran muertos estos dos Infantes, luego tovo ojo por la tutoría toda, teniendo que que non avia y nenguno para ello sinon él» (XV, p. 184). «En este tiempo estaba en Cuéllar Don Joan fijo del Infante Don Manuel, et eran con él Don Lope fijo de don Diego, et algunos de los Concejos de Estremadura; et fizo un sello nuevo del Rey, et llamóse tutor del Rey» (XVII, p. 186). «El Rey Don Alfonso, que era niño y estaba en Valledolit, sopo como los tutores se ayuntaban cerca de Zamora para pelear; et como quier que él era de poca edad, pero mandó llamar los que eran con él, et los del Consejo de Valledot, que lo tenían en guarda, et acordó con ellos de enviar sus mandaderos á los tutores, con quien los envió a decir et afrontar que oviesen paz, et que le non estragasen el regno» (XXXI, p. 194). «Desde que el Rey ovo librado en Córdoba los fechos que y tenía de librar, venose para Toledo á poner recabdo en sus males que Don Joan, fijo del Infante Manuel, facia en la tierra» (LXIII, p. 212); «casó en este tiempo con Doña Blanca, fija de Dom Fernando, et hermana de Don Joan Nuñez. Et como quiera que por este casamiento entendió ser ayudado deste Don Joan Nuñez; pero cató manera para ponerle en omeciello con el Rey; ca entendió que por esta manera seria mejor ayudado dél» (LXXXI, p. 223). También en *PAXI* es presentado de una manera semejante, tal como se puede apreciar en los fragmentos que reproduzco a lo largo de este apartado.

A diferencia de los monarcas anteriores y a pesar de las especiales escandalosas circunstancias de su vida privada, no se difundieron leyendas sobre Alfonso XI, muy posiblemente por el fortalecimiento del poder real durante su reinado y porque su legitimidad no fue cuestionada. En este contexto de empoderamiento y temor real tras el magnicidio de Juan el Tuerto, JM utilizó durante y después de su enfrentamiento de manera más o menos directa la literatura para justificarse y criticar, atacar o intentar reconciliarse con el monarca.

Las críticas y ataques, valiéndose, desde su posición de debilidad, de la ambigüedad y de las alegorías políticas y las referencias oblicuas están presentes, aunque de manera tímida en esta obra, desde *LCE*, coincidiendo con el inicio de su enfrentamiento, en que ya expone dos principios básicos de su argumentario contra el monarca: el empoderamiento real contrario a los cimientos de la «sociedad caballeresca» y, especialmente, la falta de campañas contra los musulmanes:

para seer el rey qual uso dezides, deue fazer et guardar tres cosas: la primera, guardar las leys et fueros que los otros buenos reys que fueron ante que el dexaron a los de las tierras, et do non las fallare fechas, fazerlas el buenas et derechas; la segunda, fazer buenas conquistas et con derecho; la tercera, poblar la tierra yerma (*LCE*, III, p. 43)⁴⁷⁵.

En este sentido, la insistencia en *CL*, especialmente en el paradigmático ejemplo III^{o476}, pero también en ejemplos como el XXXVII^o, en *LTR* y puede que en *LI* de la misión de los Manuel como «soldados de Cristo», además de una función hagiográfica, supone un ataque a la falta de conquistas durante el reinado de Alfonso XI. La reivindicación de estas campañas, asimiladas a la guerra santa en la obra manuelina, es uno de los pilares desde los que atacar a la dinastía reinante; en esta reivindicación se aunaba una dimensión genérica, en que se subrayaba la función bélica del estamento nobiliario, la crítica a las escasas e infructuosas campañas de los Borgoña y la reivindicación personal.

Por otro lado, *LE*, y más aún en *LTR*, subyace la voluntad de desquitarse y socavar, más o menos veladamente, la dinastía reinante: «Corrige a su favor el balance del poder entre el rey y él» (Ruiz, 1989, p. 7). Estos ataques se perciben, por ejemplo, cuando Roy Padrón, arzobispo de Santiago, crítica la corrupción moral de los hijos de infantes coetáneos y recuerda la austeridad en que se educaban las generaciones anteriores. Esta

⁴⁷⁵ A estos añade en esta ocasión añade el despoblamiento de Castilla, cuyos habitantes se desplazaron desde la meseta a las zonas de la actual Andalucía en busca de mejores condiciones de vida, auspiciados por los realengos e intentando evitar los abusos nobiliarios

⁴⁷⁶ V. Domínguez (1997) y García-Fitz (2016).

crítica contrapone la permisividad y falta de moral del momento con la buena crianza del escritor (*LE*, I, [lxxxv], p. 253)⁴⁷⁷, de manera que se asume la superioridad moral de los Manuel. En el libro también se critica la falta de conquistas de los Borgoñones. El hecho de que no se produzcan progresos en la Reconquista porque el rey no ha seguido sus consejos parece confirmar que se trata de un ataque hacia el monarca: «él [JM] se obligaría muchas vezes al rey, que si en esto quisiere crerle el consejo, que con la merçed de Dios, ante de mucho tiempo non se fincaría moro en el reino de Grandada que todos non fuesen en el su señorío et en el poder de cristianos» (II, XLV, p. 368), aunque inmediatamente enmascare el ataque bajo el providencialismo medieval: «non se puede fazer nin se fará fasta que Dios quiera que los castellanos enmienden sus vidas et fagan enmienda de sus pecados, por que pierda Dios saña dellos. ¡Et Él quiera, por la su merçed que se faga aína!» (p. 369).

En *LE*, en boca del personaje de Julio, alude directamente a su conflicto con el monarca (I, LXX, pp. 207-208). Anteriormente, la referencia al caballero francés Xire Alac de Balay podría ser un modo oblicuo de criticar a Alfonso XI. Julio explica que un caballero castellano viajó a Francia en tiempos de Luis IX y que se maravilló ante un caballero galo de lo justamente que se gobernaba el reino vecino; a esto el caballero francés replicó: «Amigo, non vos marabilledes desto, ca el rey sabe guardar a Dios et a los fechos, et Dios guarda a él et a los suyos» (LXII, p. 188)⁴⁷⁸. El buen gobierno de Luis IX podría connotar el reinado ferrandino y contraponerse al mal gobierno alfonsino.

En *CL* se repiten estas críticas, a las que añade el abandono de la función conciliar nobiliaria, presente en toda la primera parte. En la primera parte se vale de los valores asociados a personajes históricos como Lorenzo Suárez Gallinato o Álvar Hãñez, tomados mayoritariamente de *CA*, para atacar a la dinastía reinante. En este uso ofensivo es paradigmático el ejemplo XXXIII°.

Puede conjeturarse que JM formula críticas en los ejemplos I°, III°, IX°, XV°, XIX°, XXIII°⁴⁷⁹, XXVIII°, XXXIX° y XLIII°. En el XXI°, estas críticas no son al

⁴⁷⁷ Cabe la posibilidad de que para congraciarse con Alfonso XI el autor estuviese aludiendo a la falta de escrúpulos de Juan el Tuerto, lo que justificaría su asesinato.

⁴⁷⁸ La anécdota se explica justo después de la queja por las intrigas que hacían peligrar su vida, complementadas por la nota de orgullo en que aseguraba que no se guardaba más porque creía que Dios lo protegería, ya que siempre había actuado con lealtad y honestidad.

⁴⁷⁹ Janin y Harari han analizado el intento de aproximación al monarca subyacente en los ejemplos I° y XXIII° (2017).

monarca, sino a sus consejeros. Me centraré en este apartado en el análisis de los apólogos IIIº, IXº, XVº, XXIº, XXIIIº XXVIIIº, Lº y LIº.

En el ejemplo IIIº recurre a la figura de su antepasado Ricardo III como un contrapunto de la de Alfonso XI⁴⁸⁰. En él, asumiendo interesadamente el principio de lucha territorial contra los musulmanes del molinismo (Funes, 2005) se exalta su figura, no como monarca, sino como «soldado de Cristo» que salta al mar convencido de que Dios lo ayudará y guiará (Heusch, 2015, párrafo 11). El inglés, cuya vida estaba rodeada de un halo de misterio y de leyenda, encarnaba el ideal del caballero cultivado que luchaba por la cristiandad. Por ello, lo utiliza como modelo de caballero y de paladín de la fe católica, misión máxima, tal y como recalca insistentemente, del estamento de los defensores en la Península Ibérica (Heusch, 2015, párrafos 11 y 12). La alusión un personaje «legendario» con quien le unían lejanos lazos de parentesco había de enorgullecer al escritor y le permitía relacionar las victorias del inglés con las suyas, al tiempo que podía interpretarse como una crítica implícita a la falta de campañas y éxitos en la Reconquista de Alfonso XI. La idea que parece transmitir JM es que el monarca inglés hubiese sido capaz de dar su vida por la lucha contra el infiel, mientras el soberano de Castilla no se comprometía lo suficiente en esta lucha. Funes (2005), además, señala que el ejemplo podría ser una amenaza velada a Alfonso XI mediante la identificación del escritor con Ricardo y la del soberano con Juan sin Tierra, el monarca tirano que hubo de doblegarse ante la sublevación de la nobleza y se vio obligado a firmar la Carta Magna.

El apólogo IXº alude a la tregua en su enfrentamiento con Alfonso XI e incide en la relevancia de aliarse con antiguos enemigos frente a un nuevo adversario común, siempre y cuando se demuestre que estos han olvidado las antiguas afrentas, de manera que parece un mensaje más o menos directo al soberano frente a la amenaza musulmana (Serés, 1994, p. 46). El infante Enrique, tutor y cercenador del empoderamiento real durante la minoría de Fernando IV, protagoniza el ejemplo IXº. El apólogo hace referencia a su estancia en Túnez: «dos cavalleros que vivían con el infante don Enrique en Tunes», (p. 48) y explica la emboscada para asesinarlo que urdió el sultán, persuadido por las intrigas de algunos cortesanos, que lo habían convencido de que planeaba atacarlo. El plan del sultán era invitarlo a palacio y que dos de sus leones lo devorasen. El infante,

⁴⁸⁰ El monarca inglés era hermano de Leonor de Plantagenet, madre de Berenguela I, la bisabuela de JM. Él mismo lo refiere en la CA: «esta reyna donna Leonor, muger del rey don Alfonso de Castilla, fue muy santa e muy apuesta e muy amada de los de la tierra. E ovo quatro hermanos: al vno dixeron el rey Jouen e fue muy buen omne e muy apuesto, e al otro dixeron el rey Rricardo, que fue muy buen omne otrosy, e el otro fue conde de Bretanna, e el otro dixeron el rey don Iohan Sin Tierra; e ovo dos hermanas, la mayor fue duquesa de Sant Ssona e fue madre de Octos, el emperador de Alemanna, e la otra ovo nombre donna Iohanna e fue reyna de Ssicilla» (CCXV, p. 786)

sin embargo, se habría enfrentado a los animales y los habría amedrentado, por lo que pudo pactar su salida de Túnez. Sin embargo, más allá de haberse inspirado en una anécdota histórica relatada en la *CAX* (VIII, pp. 24-25) y de reelaborar con finalidades políticas (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 188) un motivo presente en los ejemplarios clásicos —*Gesta romanorum* y *Summa praedicatorum*— de reminiscencias bíblicas (Daniel, 17-24), el protagonismo, temáticamente irrelevante, del infante concede verosimilitud histórica al relato y sirve para plasmar la fortaleza y poder político de la nobleza. En este contexto, la lección moral genérica del apólogo, la necesidad de aliarse con un adversario para luchar contra un enemigo común aún mayor se referiría a la tregua propuesta por Alfonso XI para luchar contra el sultán de Marruecos en el cerco de Gibraltar (Serés, 2022, p. 43), sentido al que contribuiría la ambientación norteafricana de la anécdota.

JM recurre en los ejemplos XV^o y XXVIII^o a la figura de Fernando III y de Lorenzo Suárez, uno de sus caballeros más destacados de su reinado, para criticar de forma indirecta, por contraposición, la falta de magnanimidad de Alfonso XI:

el santo et bienaventurado rey don Ferrando tenía cercada Sevilla. Et entre muchos buenos que eran y con él, avía y tres cavalleros que tenían por los mejores tres cavalleros de armas que entonce avía en el mundo, et dizían al uno don Lorenço Xuárez Gallinato, et al otro, don García Pérez de Vargas, et del otro non me acuerdo del nonbre (*CL*, I, [xv], pp. 63-64)⁴⁸¹.

En ambos ejemplos Lorenzo Suárez es presentado como el paradigma del caballero valeroso: «don Lorenço Xuárez estudo quedo et nunca fue a ellos fasta que los moros le fueron ferir. Et desde le començaron a ferir, metiose entrellos et començó a fazer cosas maravillosas de armas» (*CL*, I, [xv], p. 64); «don Lorenço Xuárez, que sufrió todo el miedo et esperó fasta que los moros le ferieron, aquel judgaron que fuera mejor cavallero» (p. 65), pero también como aquel capaz de acciones imprudentes, de desacato y de desnaturarse o servir a monarcas musulmanes. Sin embargo, Fernando III, como monarca magnánimo, a diferencia de Alfonso XI, perdona al cavallero: «Et desde los grandes omnes de la hueste pidieron merced al rey por ellos, mandolos soltar» (p. 65).

Por otro lado, en este ejemplo no existe una relación directa entre la pregunta de Lucanor, el ejemplo y la moraleja: no dejarse arrastrar por el miedo ante las amenazas de guerra. De este modo, JM parece retratar a Alfonso XI como un rey calculador que

⁴⁸¹ El tercer caballero «pudiera ser Payo de Correa o Alfonso Tello (Serés, 2002, EJEMPLO XV^o, p. 63).

siembra la discordia entre los nobles para beneficiarse (Heusch, 2015, párrafo 5), de manera que actúa en contra del *statu quo* del sistema feudal⁴⁸²; como respuestas, propone la determinación nobiliaria. El ejemplo también parece contener referencias a la tregua con el monarca: «ove un rey muy poderoso por enemigo, et desque mucho duró la contienda entre nós, fallamos entramos por nuestra pro de nos avenir» (p. 62).

La idea se refuerza en el ejemplo XXVIII^o, en que el perdón de Fernando III a Lorenzo Suárez, a pesar de haber luchado del lado del rey de Granada, muestra su magnanimidad: «don Llorenço Xuárez vivía con el rey de Granada. E desque vino a la merced del rey don Fernando, preguntole el rey un día que pues él tanto deservicio avia fecho a Dios con los moros, que, si cuidava que le avría Dios nunca merced del alma» (pp. 120-121). En el ejemplo la referencia a Fernando III y el protagonismo de Lorenzo Suárez remarcan el carácter injusto de las acusaciones del hombre al que desea acoger Lucanor y anuncian el sentido y resolución del relato. A pesar de haberse «desnaturado» y de haber luchado del lado de los infieles, Lorenzo Suárez salvaría su alma y tuvo sobradas y justificadas razones para matar al sacerdote; de hecho «fizo el mejor fecho del mundo» (p. 130). El caballero, al ver que se está celebrando una misa bufa: «cortóle la cabeça. E descendió del cavallo e fincó los hinojos en el suelo e adoró el cuerpo de Dios» (pp. 121-122)⁴⁸³.

Las críticas indirectas al monarca y a sus privados parecen percibirse en el ejemplo XXI^o, que podría aludir a la pérdida de la tutoría:

Mas luego que entró [el rey mozo] en la mancebía, començó a despreciar el consejo daquel que lo criara et allegose a otros consejeros de los mancebos et de los que non avían tan grand debdo con él por que mucho fiziesen por le guardar de daño (p. 81)⁴⁸⁴.

⁴⁸² Refuerzan esta lectura las alusiones en el marco a los conflictos del conde con su rey, que parecen contradecir el *debdo* nobiliario, pero se explican porque este rompe en caso de comportamiento deshonesto del señor: «Un aspecto jurídico contempla los derechos de los vasallos y la vulneración de los mismos conlleva penalizaciones [...] el código contempla que nunca se atente contra la vida del rey o del señor, pero se exculpa en el caso de que el señor cometa contra el vasallo asesinato, felonía o traición» (García Ruiz, 2013, párrafo 18).

⁴⁸³ La forma en que Lorenzo Suárez ejecuta al sacerdote no es casual. La decapitación suponía la vergonzante separación de la unidad vital por el desmembramiento de la unidad jerárquica alma-cuerpo en que se constituía todo ser humano⁴⁸³. Al mismo tiempo, remitía a la metáfora paulina corporal, según la cual Cristo es la cabeza y los creyentes, la Iglesia, el cuerpo (Colonenses 2,18-19 y Efesos 4,15-16). Además de un uso simbólico, o justamente por ello, es sin duda un elemento hiperbólico y ejemplarizante. Para seccionar la cabeza de alguien era imprescindible una gran fortaleza física y dominio de la espada, de modo que se infieren las habilidades militares de este caballero gallego (Basarte, 2011, pp. 111-125).

⁴⁸⁴ Las referencias a los agüeros parecen referir a los privados Garcí Lasso y Álvar Núñez, que «le impidieron ocupar los cargos a los que él se creía destinado» (Gómez Redondo, 1998, p. 1161). La expresión «cuerpo despreciado» (p. 88) de este mismo ejemplo podría hacer referencia a la vida relajada y a la relación con Leonor de Guzmán.

La relación entre el magnate y el monarca y los efectos de las intrigas cortesanas en ellas parecen desarrollarse en XXII^o, que podría plantear un acercamiento al monarca:

Et así, porque el león et el toro non entendieron que por el amor et el ayuda que el uno tomava del otro eran ellos onrados et apoderados de todas las otras animalias, et non guardaron el amor provechoso que avían entre sí et non se sopieron guardar de los malos consejeros, que les dieron malos consejos para salir de su premia et apremiar a ellos (p. 86).

Pese a que podría deberse a motivos meramente folclóricos, también podría haber un uso hagiográfico en la elección del hijo menor, el más cualificado, como heredero en el ejemplo XXIII^o, y más teniendo en cuenta el inmovilismo social del autor: «la sucesión regia se plantea desde una óptica diferente de la castellana, la adecuada para quien considera que su rama familiar era la moralmente legítima para asumir el trono» (Cacho, 2015, párrafo 34).

JM se refiere a la pugna por el poder político entre la nobleza y la monarquía en el ejemplo XXXIII^o⁴⁸⁵, protagonizado por su padre⁴⁸⁶, y en que parece aludir intencionadamente a Alfonso X (Krappe 1933, Devoto, 1974 y Funes, 2015) para amenazar a Alfonso XI. En él, partiendo de la consulta de Lucanor en el marco narrativo a Patronio sobre si debe disfrutar de la paz conseguida o buscar nuevas contiendas, el consejero responde con un ejemplo de tema cinegético: un águila⁴⁸⁷ se interpone mientras el halcón del infante Manuel está persiguiendo una garza durante una jornada de caza en Escalona; inicialmente, el halcón, temeroso del águila, huye, luego opta por defenderse y ataca sin intención de herir gravemente al águila, pero tras ser atacado de modo reiterado, opta por una drástica solución⁴⁸⁸: quiebra un ala al águila y atrapa a su presa⁴⁸⁹:

⁴⁸⁵ Krappe consideraba que la narración recoge, subvirtiendo el valor, una leyenda atribuida a Federico II, según la cual el monarca habría hecho degollar a un halcón para dar una lección a los cortesanos. Serés (1984, p. 142) explica que Krappe demostró que la fuente es un motivo de *De naturis rerum* (II, 124).

⁴⁸⁶ El infante Manuel fue un gran aficionado a la caza. La cantiga 366, por ejemplo, explica cómo el infante perdió y recuperó un azor. JM se refiere a la afición de su padre en *LC*: «don Manuel era el mayor caçador et que mas aues tenia, et que jurava el infante don Iohan que dexara vna vegada al rey don Alfonso et a don Manuel con el en Seuilla et que tenía y don Manuel consigo muchos falcones, et el infante don Iohan viniase para Castiella, et quando llego a Medelin, que fallo y çient et setenta falcones de don Manuel que estaban y de morada caçando, por que es buena tierra de caça, et estos eran de mas de los que el tenia en Seuilla et tenia[n] por marabilla si en tres o en quatro annos podian fazer un maestro» (VIII, pp. 559).

⁴⁸⁷ Fradejas (2001, p. 193, nota 378) explica que uno de los grandes miedos de los cazadores era la presencia de un águila mientras cazaban con halcones. Los tratadistas cinegéticos, como Federico II, se ocuparon y propusieron diferentes soluciones.

⁴⁸⁸ V. Serés (n. 144. 17, p. 389), Disalvo (2006) y Luongo (2015). JM ya había explicado la anécdota en *LC*, (VIII, p. 552).

⁴⁸⁹ La metáfora sobre el poder en torno a los conceptos del *vuelo* y las *alas* que JM desarrolla en el ejemplo aparece en *PAXI*: «que mis tutores ovieron / estragando por Castilla, / guerra cruda me fezieron, / de que tengo gran manziella. / Agora reçelo han / que yo ffaça el derecho; / ayuntados todos están / contra

Desque el falcón vio que non le valía otra cosa que feziese, subió otra vez sobre el águila et dexóse venir a ella et diol tan grant golpe, quel quebrantó el ala. Et desque ella vino caer, el ala quebrantada, tornó el falcón a la garça et matola. Et esto fizo porque tenía que la su caça non la devía dexar, luego que fuese desenbargado de aquella águila que gela enbargaba (pp. 135-136).

Aunque Patronio relaciona el ejemplo con el deber nobiliario de guerrear contra los infieles: «aver guerra contra los moros» (p. 136), la lectura por parte de los contemporáneos debía de ser otra, habida cuenta de que en la versión tradicional el halcón es castigado por atacar al águila, el ave considerada reina celeste: un noble, — y más si como él es familia del rey, relación que el escritor remarca al hacer referencia a su padre—, simbolizado por el halcón, tiene la potestad y el deber de atacar, trasunto de quebrar el ala, a la realeza, al águila, si esta le impide cumplir con su deber estamental de mantener la honra. La analogía no es casual: si su padre se había rebelado y subvertido el poder establecido, él también podía hacer lo mismo:

La adscripción de la anécdota al infante don Manuel, padre de don Juan, contribuye, por otra parte, a aproximar el mensaje. Permite recordar, sin aludir para nada a ello, la forma en que el hermano menor de Alfonso X quebró el ala de su rey, presidiendo el acto en que el rey Sabio fue depuesto en Valladolid (1282); y, de esa forma, amenazar al rey reinante, Alfonso XI, sugiriendo la posibilidad de que el propio don Juan Manuel le quiebre igualmente el ala, si insiste en su hostilidad hacia el buen halcón garcero que don Juan está seguro de ser.

El mensaje central del “ejemplo” no podía escapar a los lectores contemporáneos de don Juan Manuel, igual que hoy en día no puede dejar de ser obvio a cuantos conozcan la biografía del infante. Y, sin embargo, ni Patronio, ni el autor del *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio* tienen que hacerlo explícito; es más, se guardan muy bien de incluirlo o aludirlo en sus explicaciones del consejo con que adoctrinan al conde Lucanor, o a nosotros, receptores finales de los ejemplos de vida incluidos en el libro. (Catalán, prólogo (p. XIV) a Ruiz [1989]).

Saladín protagoniza los ejemplos XXV^o y L^o (Adams, 2012; Ogawa, 2013; Cossío, 2019). En ellos es presentado de manera antagónica⁴⁹⁰. En ambos, sin embargo, el arquetipo de este sultán musulmán sirve para atacar, desde dos frentes diferentes, a Alfonso XI. En el ejemplo XXV^o, aunque derrotado por su afición a la caza, JM lo caracteriza como modelo de caballerosidad musulmana, de adversario noble (Deyermond, 2001, p. 229), que trata con magnanimidad a su prisionero, el conde de Provenza, con el que traba una estrecha relación hasta el punto de aconsejarle quién es el

mí por este fecho. / Tienen fecha amistad / para sse bien ayudar, / dizeme mi voluntad / que non me dexten regnar. / Don Iohan, si me bien quier / ésto non ssé sin dudança; / tomar quiero por muger / ssu fija doña Costança.» / El ayo dixo: «Sseñor, / el que vos fué conseyar, / dióvos el conseyo mejor / que vos podría dar. / Las sospechas sson muy malas / e avedes a cuydar: / ave que non tiene alas / nunca bien puede bolar (177-182, p. 53).

⁴⁹⁰ Fue Ramón Llull quien introdujo la figura del sultán como prototipo del autocontrol y la conciencia moral (Castro, 1977, p. 229).

mejor partido para su hija⁴⁹¹. Mediante esta figura histórica musulmana, JM pone de relieve «el acusado contraste entre Saladino, el extranjero musulmán, y Alfonso XI» (Deyermond, 2001, p. 229), en lo que parece volver a ser un ataque a la falta de magnanimidad de Alfonso XI.

En el ejemplo L°, en cambio, Saladín es presentado inicialmente como un prototipo de mal gobernante, ya que se deja arrastrar por la pasión, apetito concupiscible, que suscita la esposa de uno de sus vasallos y antepone el deseo ilegítimo por esta mujer a sus obligaciones de gobierno y protección de los súbditos⁴⁹². El ejemplo desarrolla el tópico del *homo viator* mediante el cual, espoleado por la acertada pregunta de la dueña, Saladin recupera el sentido de la vergüenza inherente a su privilegiada posición social. Era fácil para los coetáneos relacionar la problemática del ejemplo con la vida privada de Alfonso XI. JM estaría denunciando oblicuamente así como la relación con Leonor Guzmán afectaba a los asuntos públicos: no solo había obligado a que la reina y el heredero viviesen apartados de la corte, sino que el afán de dotar de patrimonio, título e influencia política a los hijos de la sevillana estaba repercutiendo en la estabilidad interna. El protagonismo de Saladín ponía de manifiesto la función ejemplarizante de la monarquía, la necesidad de que el rey controlase las pasiones y de que antepusiese los intereses del reino y de los súbditos a los propios.

En el ejemplo LI° parece criticarse la soberbia de Alfonso XI mediante la alusión a la leyenda de la blasfemia del rey sabio. En este sentido, el apólogo comparte con la leyenda el castigo divino por la soberbia del rey, la presencia del ángel y el desencadenante de la ira divina:

et era soberbio a grand maravilla. Et a tanto llevó la su soberbia, que una vez, oyendo aquel cántico de Santa María que dize: «Magnificat anima mea dominum», oyó en él un vieso que dize: «Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles» [...] Cuando esto oyó, pesol mucho et mandó por todo su regno que rayasen el vieso de los libros, et pusiesen en aquel lugar: «Exaltavit potentes in sede et humiles posuit in natus» que quiere dezir: «Dios ensalcó las siellas de los soberbios poderosos et derribó los omildosos (p. 205).

⁴⁹¹ La necesidad de no abstraerse en el placer de la caza parece ser un tópico del período (Benítez, 2012, p. 203). Juan de Salisburly únicamente toleraba esta afición siempre y cuando no se persiguiese un placer desmesurado con ella y no se interpusiese en las obligaciones personales: «admito fácilmente con gusto que es cosa que podría considerarse indiferente, si no fuera porque con la búsqueda inmoderada del placer hace tambalearse la fortaleza del espíritu y desvía la razón» (*Policraticus*, I, 4, p. 118). En la *Cronica de Fernando IV* (XIII, p. 225) los intrigantes utilizan la caza como medio de alejar al voluble monarca de los asuntos de estado. El tema también se repite en *LCZ*, con el que la crónica parece tener paralismos (Gómez Redondo, 2009, p. 39).

⁴⁹² «Es esencialmente la historia del rey David, Batseba y Urías (II, Sam, 11), pero con desenlace feliz» (Deyermond, 2001, p. 229).

El rechazo y consideración como un loco del monarca también enlaza con los años finales de Alfonso XI. Su arrepentimiento y el perdón divino final refuerzan las referencias implícitas a Alfonso XI, a quien parece amenazar desde una perspectiva teológica mediante este apólogo.

JM mantendrá la justificación de su rebeldía e intensificará la crítica ante la falta de conquistas en sus obras posteriores. En *LI* aconseja a su hijo evitar enfrentamientos armados con el monarca, pero los justifica en el caso de que el monarca lo deshonre:

Et si por aventura entendiere que non es de las maneras et de las condiciones que deven ser los buenos reys, et que es de la manera de los tirannos, comoquier que el rey sea tal, pues el rey es señor natural, dével servir quanto pudiere. Et dévese guardar quanto pudiere de fazer enojo, et guisar de non darle razón derecha por que debe ser contra él, et que non se meta en sospecha que aya recelo del rey, nin que al rey plazería de la su muerte (*LI*, [IV], p. 141).

Et él nunca la [guerra] començar sinon por cosa que le fuese grant desonra o mengua de su lealtad si non lo fiziese *LI*, ([IV], p. 142).

E indirectamente insiste en la encomienda divina de recuperar los territorios peninsulares en manos de los musulmanes:

Et ruego yo a Dios que en esta crencia et en este consejo que vos yo dó tomemos muerto yo et vós et quantos vinieren del nuestro linage fasta la fin del mundo en onra et ensalçamiento de la sancta fe católica (*LI*, [III], p. 122).

En *LTR* repite la justificación de su levantamiento: «si lo non serui lo mas lealmente que pude a el et al rey don Fer[n]ando, su fijo, et a este rey don Alfonso su nieto, en quanto este rey me dio lugar para quel siruiese et non me oue a catar del su mal» (p. 135). Incluso en una obra de tema teológico como *TAV* la referencia a su suegro Jaime II servía para asociar, prestigiándola, su figura a la monarquía aragonesa y, por contraposición suponía una «desnaturalización» simbólica de Alfonso XI.

La obra en que más claramente se aprecian los ataques a los Borgoña destinados a deslegitimar a Alfonso XI, es *LTR*. Estos ataques pueden cifrarse en la profecía de la reina Beatriz, la usurpación al infante Manuel del reino de Murcia por parte de Alfonso X, la maldad y los celos de la reina Violante y la maldición del rey Sancho. La profecía y la maldición debían de resultar especialmente poderosas porque apelaban a creencias religiosas o pseudoreligiosas de gran arraigo en el período. El relato de JM traza la imagen de una dinastía maldita, malvada y usurpadora y la contrapone, valiéndose de la nobleza de armas, indirectamente a las cualidades morales de su linaje. Además, como ya he expuesto, tomando como ejemplo las críticas a Alfonso X molinistas, presentes en *CRS*, el *Lucidario* y *LCC*, JM incide intencionadamente en *LTR* en la falta de grandes

campañas contra los musulmanes de Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI. En este sentido, a pesar de que no se refiere explícitamente a ella, el autor parece aludir a la profecía que circulaba desde el siglo XIII sobre la misión de cruzada de los descendientes de Fernando III y considera a los Manuel sucesores del legado del rey santo: «pasarían a África y, bordeando su costa, conquistarían la ciudad santa» (Ramós, 1995, p. 109).

Por todas estas razones, *LTR* es sin duda el contraataque literario, en los márgenes historiográficos y concomitante con los libros de familia⁴⁹³, de JM después de haber fracasado en su levantamiento contra Alfonso XI. En ella reconstruía los inicios de su linaje y recreaba y propagaba la maldición de la dinastía Borgoña con el objetivo de cimentar el futuro de los Manuel, mucho más debilitado tras la contienda con Alfonso XI de lo que JM deja traslucir en sus escritos. La trascendencia política e ideológica que JM otorga a la obra explica que encabece la recopilación de sus libros:

este libro tiene para la obra total del autor la función de escudo representativo con que el autor se identifica a sí mismo. Dicho de otro modo, el libro reproduce la función que tenían sus armas al representarle. En este hecho encontramos el significado especial del título del libro [...] el libro reproduce tres funciones distintas pero interdependientes, que son propias de las armas: la de identificar al individuo, con su linaje la de defenderle y la de glorificarle (Ruiz, 1989, p. 109).

Este contraataque literario surge de su sometimiento en 1337 y del consiguiente incierto futuro de su hijo Fernando, con lejanos vínculos con la familia real (solo sería el bisnieto de un rey), humillado por el sometimiento de su padre y dueño de un extenso y apetecible patrimonio: «Vino a perder mucho de su poder. Hizo un último intento de recuperarlo en 1345, tramando con los reyes de Portugal y de Aragón una gran alianza contra Alfonso XI, pero nada fructífero más allá de la intención» (Ruiz, 2018, p. 62)⁴⁹⁴:

La confianza con que don Juan Manuel afirma en el *Libro de las armas* que el futuro glorioso de su linaje estaba asegurado no es sino una traducción radical de su preocupación por el futuro inseguro del mismo. Esto era verdad especialmente después de su rendición al rey en 1338. Si bien ésta significó una derrota personal para el autor,

⁴⁹³ Se trata de obras hagiográficas, generalmente sin valor literario, que consignan la relevancia y genealogía de un linaje para, desde el orgullo linajístico, legitimarlo y preservarlo. En la época de JM se encargaba su redacción a unos de los clérigos de la familia (Ruiz, 1989, pp. 9-11). En el terreno de la conjetura, cabe considerar la influencia del *Livro de linhagens* del conde de Barcelos en la configuración *LTR*. Aunque en el caso de la obra portuguesa sea un nobiliario, JM pudo tomar de ella o del conde la idea de escribir una obra historiográfica que reivindicase su linaje.

⁴⁹⁴ Cuando en 1333 Alfonso XI solicitó su ayuda para levantar el cerco de Gibraltar, el escritor le pidió como contraprestación un ducado, el monarca no le concedió. Se convirtió finalmente en duque en 1336 como recompensa de Pedro IV en su apoyo contra su madrastra Leonor de Castilla, hermana de Alfonso XI. Solicitar un ducado era pedir privilegios de monarca como evidencia el siguiente fragmento cronístico: «otrosi le enbio a pedir que fiziese su tierra Ducado e que fuese esento de todo tributo rreal, e que pudiese labrar moneda en ella cada que quisiese, y que se llamase duque e su fijo Fernando despues de sus dias, e los que del viniesen eso mesmo» (*GCAXI*, II, [CXXVIII], p. 23). V. Ruiz (1989, p. 68).

también significaba, por la resultante pérdida de poder, un futuro menos seguro para su hijo (Ruiz, 2018, p. 63).

La historia confirmó los temores del noble. Su heredero murió en plena juventud en extrañas circunstancias⁴⁹⁵. Enrique Trastámara raptó y forzó a casarse con él a Juana Manuel para dignificar su linaje y legitimarse de cara a sus pretensiones al trono, lo que consiguió al asesinar a su hermanastro Pedro I en 1369. De este modo, los Manuel cofundaron la dinastía Trastámara, surgida de una rama ilegítima. Y esta nueva dinastía recurrió a JM en su dimensión simbólica, escogiendo el inusual nombre de Juan como denominación del primer heredero, y en su argumentario contra los Borgoña para legitimarse⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ Pedro I enfermó durante el primer año de su reinado. Juan Núñez de Lara, hijo de Fernando de la Cerda, y Fernando Manuel se propusieron, entre otros, como posibles sucesores. El rey se recuperó y ambos murieron, lo que hizo sospechar que habían sido envenenados (Ruiz, 1989, p. 130).

⁴⁹⁶ Al respecto, v. Gómez Redondo (2002). Es significativo que, además de incidir en la falta de bendición de Sancho y de sus descendientes, los Trastámara manipulasen la historia para legitimarse, tal como constata Pedro López de Ayala al recoger el testimonio del letrado Álvaro Martínez de Villarreal pronunciado en las Cortes de Segovia de 1386 en defensa de los derechos de Juan I al trono castellano frente a los de Constanza, hija de Pedro I: «E mi señor el rey don Juan es Rey con derecho destos Regnos de Castilla é de León, ca él viene legítimo del linaje de los de la Cerda, por su madre la reina Doña Juana, que era nieta de don Alfonso de la Cerda, é visnieta del infante don Ferrando de la Cerda, que con derecho avía de heredar los regnos de Castilla, porque fué fijo legítimo primogénito del Rey don Alfonso» (*Crónicas de los reyes de Castilla*, 1875, p. 112). Cuando hablo de «manipulación», me refiero a que Juana Manuel era nieta de Fernando de la Cerda, el hermano pequeño de Alfonso de la Cerda.

Conclusiones sobre la biografía, vínculos con los monarcas coetáneos y sobre la implicación manuelina en la creación de leyenda negra de los Borgoña

En la configuración de la personalidad de JM fue determinante la ascendencia de sus progenitores y su temprana orfandad. La relevancia nobiliaria de sus padres configuró un exacerbado orgullo nobiliario, paralelo a la conciencia de que no había heredado el título nobiliario de su madre y que pertenecía a un linaje todavía no consolidado. También pudieron influirle las opiniones sobre la adhesión de su padre al bando sanchino en la cuestión sucesoria. Esta adhesión había permitido al infante Manuel incrementar aún más su patrimonio y que su hijo fuese apadrinado por Sancho, lo que le brindó su protección tras la muerte de sus padres, por lo que se puede especular que se educó en la órbita cortesana, sin que se sepa qué programa formativo siguió, más allá de las conjeturas a partir del programa expuesto por el noble en *LE*. En cualquier caso, la formación fue más amplia, en consonancia con los intereses culturales de los Borgoña, a la que recibían los nobles en la época. La protección y favor de Sancho, que el autor plasmó interesadamente en la última razón de *LTR*, le valió la conservación de su patrimonio y el concierto de un favorable matrimonio con Isabel de Mallorca, infanta de un reino de nueva creación, menor y débil.

La orfandad y la muerte de Sancho IV no situaron en una posición de debilidad al escritor. En la minoría de Fernando IV, en plena adolescencia, dio muestras de su fortaleza y habilidad política y del trato de favor que le brindaba el infante Enrique al conseguir ser compensado en las Cortes de Cuéllar a instancias del infante por la pérdida de jurisdicción de Elche a favor de Aragón con Alarcón. Desde entonces participó activamente en los asuntos públicos.

Sus estratégicas posesiones murcianas lo convertían en uno de los actores de la pugna castellanoaragonesa por esos territorios. JM, consciente de la situación, los utilizó para fortalecerse políticamente y enriquecerse. Tras la muerte de su primera esposa en 1301, selló en 1306 un matrimonio mucho más ventajoso con Constanza de Aragón: el noble aceptaba a Jaime II como señor natural y rey murciano a cambio de su protección y de la recuperación de sus territorios murcianos. Esta unión lo convirtió en protagonista de los asuntos públicos peninsulares, porque Aragón lo utilizó para presionar y entrometerse en los asuntos castellanos.

Las actuaciones militares y políticas del escritor no siempre fueron acertadas. Durante el reinado de Fernando IV fue especialmente criticada su deserción junto al infante Juan — con quien mantuvo una estrecha relación hasta su muerte en 1309—y quinientos hombres del sitio de Algeciras, lo que impidió que Castilla conquistase esta plaza y Aragón, Almería.

Tras la prematura muerte de Fernando IV, intentó hacerse con la cotutela del rey, que no consiguió hasta después de la muerte del infante Juan y Pedro en 1319, no solo porque el infante Pedro era hermano del rey fallecido, sino porque este lo manipuló para poder conseguir en solitario la tutela. Una vez fallecidos los infantes y aprendida la lección política, se valió de todos los medios a su alcance para conseguirla, incluyendo la elaboración de un sello real falso. Tras lograr la cotutela en 1321, los nuevos tutores, el infante Felipe, Juan el Tuerto y el propio escritor, actuaron de forma tiránica en las ciudades que controlaban. Ello explica que el rey se proclamase en 1325, con catorce años, mayor de edad. Para atajar las alianzas conspirativas entre Juan el Tuerto y JM, el rey se ganó la lealtad del escritor ofreciéndole el matrimonio con su hija Constanza y el magnate aceptó deslumbrado. Alfonso XI mandó asesinar a Juan el Tuerto, se desdijo del compromiso, encerró a Constanza Manuel en Toro, se casó con María de Portugal y se inició un conflicto entre ambos, que a partir de 1330 ya evidenció la fortaleza del monarca frente a la nobleza. En 1337 el magnate se sometió definitivamente. Constanza Manuel se casó finalmente con el infante Pedro de Portugal tras un conflicto bélico con Portugal (1336-1338) para permitir su salida del país. Tras participar en la Batalla de Salado en 1340, se apartó de los asuntos públicos desde entonces.

Las ambiciones políticas determinaron las ambivalentes relaciones de JM con los monarcas coetáneos. Aunque señaló el amor a la cultura de Alfonso X y admiró el proyecto cultural alfonsí, y en sus obras se percibe su influjo temático y su ideal estilístico, criticó en los prólogos de *CA* y *LC* la gestión política del monarca y difamó al rey y a su esposa en *LTR*. También deslegitimó a Sancho en la última razón de *LTR* al subrayar su maldición paterna, a pesar del estrecho vínculo que en esas mismas páginas el escritor señala que mantuvo con este monarca. No aparecen críticas explícitas a Fernando IV y Alfonso XI en sus obras, pero ejemplos como el *XLP* y el *LI* parecen criticar el desapego de las tareas de gobierno de Fernando IV, centrado en la caza, y la soberbia de Alfonso XI. Estas críticas manifiestas han llevado a pensar que participó en la divulgación de la leyenda de la blasfemia de Alfonso XI, origen de la leyenda negra de la dinastía. JM no pudo, en cambio, tener relación con la leyenda del emplazamiento de Fernando IV porque

se gestó en una época posterior. Finalmente, en sus obras aparecen alusiones a su enfrentamiento bélico con Alfonso XI y referencias a los intentos de tregua.

VI. OBRA LITERARIA

JM mostró un gran cuidado y preocupación por la conservación y transmisión de sus escritos; por ello depositó una copia *matriz* en el convento de San Juan de Peñafiel. Sin embargo, un incendio destruyó este manuscrito, por lo que sus obras han llegado incompletas a través de copias secundarias con deturpaciones e incongruencias⁴⁹⁷:

De las ocho obras vernáculas suyas que se conocen hoy dos están incompletas: del *Libro del cavallero et del escudero* faltan unos 13 capítulos sobre 51 y el *Libro de la caza* está mutilado al final. En combinación, los prólogos A y B citan seis obras manuelinas hoy perdidas: *el Libro de los sabios*, *el Libro de la cavallería*, *la Crónica complida*, *el Libro de los egegnos*, *el Libro de las cantigas (de los cantares, según B)* y *el Libro de las reglas como se deve trobar* (Taylor, 1984, p. 51).

El corpus de la obra de JM se conoce a través de las dos listas no coincidentes (Orduna, 1973). La primera, situada en el Prólogo general, es más extensa y se suele datar hacia 1342-1345 o, en todo caso, hacia los años finales de vida de JM (Blecua, 1980, p. 104). En ella aparecen las siguientes obras conservadas: *CA* (anterior a 1325), *LC* (anterior a 1329), *LCE* (entre 1326 y 1328), *LE* (1330), *Castigos y consejos a su hijo (LI)*, entre 1336 y 1337) y *LTR* (posterior a 1337). La lista no incluye *TAV* ni *CL*; e incluye las siguientes obras perdidas: *Libro de la cavallería*, *Libro de los egegnos*, *Libro de las cantigas*, *Reglas de trovar* y *Crónica complida*. La segunda lista aparece en el Anteproyecto, que se considera una adaptación sintética del Prólogo general escrita por un escribano (Blecua, 1980, p. 104). En ella aparecen *CA*, *Libro de los sabios* (que podría ser *LI*), *Libro de la cavallería*, *Libro del infante (LE)*, *LCE*, *Libro del conde [Lucanor]*, *LC*, *Libro de los engeños* y *Libro de los cantares*, que podría referirse al *Libro de las cantigas*⁴⁹⁸. Tampoco en esta lista aparece *TAV*, compuesto en una fecha posterior a 1341 (Seres, 1994, pp. XXXV-XXXVI).

El *Libro de cavallería* era una obra didáctica caballeresca; debió de escribirse antes de 1326 porque aparece citado en *LCE*; tal como constató Taylor (1984, p. 57), también aparecen referencias de él en *LE* (I, LXVII, p. 200) — la relación entre la espada

⁴⁹⁷ V. Blecua (1992, p. 17). Para *CL*, v. Blecua (1980).

⁴⁹⁸ Serés (1994, p. XXXVI) señala que «bien pudiera ser otra forma de titular el *Libro de las cantigas*».

y las virtudes del caballero—; (I, LXXXVI, p. 257) — el concepto y ceremonia de vasallaje—, y (I, XC, p. 100) —sobre la creación de la caballería y los requisitos y obligaciones de los caballeros—.

Solo se conocen los títulos del resto de obras perdidas y se conjetura sobre su temática. Se cree que la *Crónica conplida* era una obra extensa y que su denominación la contraponía a CA⁴⁹⁹. El *Libro de los engeños* debía de ser un tratado de máquinas bélicas; el *Libro de las cantigas* o, presumiblemente, *Libro de los cantares* habría sido un cancionero de cantigas cuya temática se desconoce⁵⁰⁰; las *Reglas de trovar*, una poética, y el *Libro de los sabios*, cuyo ambiguo título da lugar a diversas interpretaciones, podría haber sido una colección de aforismos, y haberlos incorporado posteriormente al «Libro de los proverbios», aunque también podría haber adoptado la forma de consejos o de una *disputatio* (Blecua, 1992, p. 18).

A. FINALIDAD Y TEMÁTICAS

La literatura tuvo una finalidad política para JM, en la que se podrían distinguir tres facetas: la educación nobiliaria, transversal a toda su producción; la construcción y legado de una imagen de sí mismo a la posteridad tras el sometimiento a Alfonso XI, perceptible en *LE*, *CL*, *LI* y *LTR*, y, paralela a la anterior, el ataque a la dinastía reinante, visible en ejemplos como el XXXIII^o o en *LTR*:

La *Crónica abreviada* [daba] al joven noticia y ejemplo de los antepasados, reyes y héroes. *El libro de la caballería* y el *Libro de los engeños* (de guerra) daban los principios del arte militar y las normas de la orden de caballería. El *Libro de los sabios* acumularía, posiblemente, sentencias filosóficas para guiar la conducta de un noble como ser moral. El *Libro del caballero y del escudero* y el *Libro de los estados* son tratados en que se

⁴⁹⁹ Con todo: «Convendría, aunque solo fuera como muy lejana hipótesis, no descartar la posibilidad de que tal *Crónica conplida* compuesta por don Juan Manuel no hubiera existido y que el título en realidad fuera *Crónica abreviada de la Crónica conplida*» (Blecua, 1980, p. 110, nota 33). Por su parte, Ayerbe-Chaux (1989a p. 1, nota 10) también considera probable que nunca hubiese sido escrita la *Crónica conplida* y que su atribución fuese un error del copista.

⁵⁰⁰ Se ha considerado (Ayerbe-Chaux, 1990 y Kirby, 1990) que el *Libro de las cantigas* sería la prosificación en castellano de las cantigas alfonsíes que aparece en el *Codice rico escurialense*: «se puede asegurar que es altamente probable el que las prosificaciones castellanas de las 25 primeras cantigas de Alfonso el Sabio sean el libro perdido de don Juan Manuel» (Ayerbe-Chaux, 1990, p. 52). El estudioso basa su suposición en la lengua y las características narratológicas de las prosificaciones — encabezadas por la fórmula «E por este maravilloso miraglo fizo a loor desta sennora el Rey don alfonso la cantiga suso dicha que diz asy» frente a fórmula manuelina que da paso a las moralejas: «Et porque don Johan tovo que este exemplo era mui bueno, mandólo escrevir en este libro e fizo estos versos que dizen assí»—. Aunque resulta tentador pensar que en un primer período de formación JM prosificó parte del legado poético de su tío —como hizo con su obra histórica en CA—, Gómez Redondo, niega esta posibilidad (1998, p. 1026) y considera que el libro debía de ser de creación propia. Las prosificaciones de las cantigas suponen una interpretación ideológica de los poemas alfonsíes para adecuarlas al nuevo marco ideológico (Roitman, 2007, pp. 38-40). Sobre las hipótesis de la autoría de las prosificaciones de cantigas alfonsíes, v. Gómez Redondo (1998, pp. 1024-1027) Fidalgo (2001) y Benito-Vessels (2003).

reúne un saber casi enciclopédico; en ellos se resume cuanta información debe tener un caballero cristiano para poder cumplir su condición de tal. El *Libro de la caza* compendia el conocimiento y experiencia de un consumado cazador [...] El *Libro de los cantares* y el de *El arte cómo se debe trovar*, aunque no los conocemos, completaban la educación del caballero en cuanto era un gran señor que debía gustar de la música y del arte de métrica artificiosa [...] El *Libro del conde Lucanor et de Patronio* y el *Libro infinito* [...] reflejan la síntesis de experiencia de un hombre inteligente y avisado, que, en la madurez de sus años, da principios para ajustar la conducta del hombre (Orduna, 1972, pp. 24-25). Esta finalidad política personal se combina, sin embargo, con un mensaje moral.

En *LE*, *CL* y *LI* es la salvación del alma dentro del estado; también este tema, junto a la formación del joven caballero, es uno de los ejes de *LCE*. En las tres primeras obras, además, la honra y la hacienda, por un lado, y la educación, por otro, son temas transversales. El noble no plantea un sistema de pensamiento abstracto, sino una ética pragmática que expone de forma didáctica mediante el diálogo doctrinal, o sus variaciones (Romera, 1980, p. 23).

B. CRONOLOGÍA

La crítica ha dividido la obra manuelina en dos períodos. En el período inicial o de aprendizaje sus obras se rigen por los modelos literarios y rasgos lingüísticos alfonsíes: «La primera etapa, cuya fecha de iniciación podríamos ubicar hacia 1315-1320 y que termina con el año 1325, está presidida por el estudio y el reverente recuerdo y la declarada refundición de algunas obras de su tío Alfonso el Sabio» (Orduna, 2001, p. 113). Forman parte de este período *CA*, los desaparecidos *Libro de la cavallería*⁵⁰¹, *Libro de los engeños*⁵⁰², *Libro de las cantigas* y *Libro de los sabios* —que sería un libro de proverbios incorporado posteriormente a *CL*— y *LC* (Ayerbe-Chaux, 1986 y 1990 y Orduna, 2001)—. Con todo, en esta primera etapa ya es evidente que toma obras y modelos alfonsíes desde los presupuestos ideológicos molinistas.

A partir de 1326, con la redacción de *LCE*:

⁵⁰¹ Heusch (2021, p. 310) considera que «a partir de las alusiones contenidas en el *Libro de los estados* podemos suponer que se trataba de una versión «abreviada» de algunas leyes sobre la caballería del título XXI de la Segunda Partida de su tío Alfonso X, con elementos inspirados en Vegetio (que también conoce y cita don Juan Manuel) como la elección de los caballeros, la investidura caballeresca, la caballería como «orden», y otros relacionados con aspectos ceremoniales, simbólicos, sociales y jurídicos derivados de dichas ideas. JM remite a él en el capítulo LXVII^o de *LE* (p. 200).

⁵⁰² Rodríguez Velasco (2009, p. 67, nota 4) considera que el libro habría estado dedicado a las estrategias militares y que su fuente habría sido el *Epitoma rei militaris* de Vegetio. Seguramente no leyó el original latino, sino que debió de consultar algún resumen o reescritura, tal como ya había hecho su tío para redactar las *Partidas*. JM familiarizarse con las ideas de Vegetio a través de la síntesis de las *Partidas*, de la tercera parte de la versión francesa (*Le livre du gouvernement des rois*) del *De regimine principum*, que el escritor parece haber conocido, o del *Speculum*.

Inicia la etapa de su madurez literaria con la serie de los libros destinados a la educación del joven noble; en ellos busca deliberadamente la originalidad. Casi no menciona sus fuentes y subraya el aporte de la experiencia personal y de la sabiduría práctica adquirida en el trato con hombres experimentados de su tiempo. En esta segunda etapa ya no recuerda a Alfonso el Sabio ni intenta entroncar su obra con aquella tradición (Orduna, 2001, p. 119).

En esta segunda etapa en que JM adquiere voz propia no alude ni se considera continuador de la obra de su tío, pero sigue reelaborando temas y preocupaciones alfonsíes desde los presupuestos ideológicos del molinismo y la creciente influencia dominica.

C. OBRAS

I. LA CRÓNICA ABREVIADA

a) Transmisión textual y cronología

CA⁵⁰³ fue la primera obra redactada o promovida por JM. La obra fue descubierta por el historiador Benito Sánchez Alonso en el manuscrito 1356 de la BNE en 1941. El manuscrito, el único conocido hoy día, consta de 149 folios y está escrito con caligrafía del siglo XV (Funes, 1997, p. 273).

Sánchez fechó CA entre 1320 y 1322 y la consideró «un resumen capítulo por capítulo de la *Crónica general*» (Blecua, 1992 [1969], p. 20)⁵⁰⁴. Raymond L. y Mildred B. Grismer consideraron que podría haber sido escrita entre 1320 y 1324, mientras que Funes (1996, p. 271) prolonga el intervalo un año más, entre 1320 y 1325, haciéndolo coincidir con sus años como tutor.

⁵⁰³ Fue editada de forma independiente por Grismer (1958). Blecua (1981, pp. 511-815) y Alvar y Finci (2014, pp. 9-297) la han editado en su recopilación de las obras manuelinas. Hasta la segunda mitad del siglo XX la obra no mereció demasiada atención por parte de la crítica como evidencia el siguiente testimonio: «La *Crónica abreviada* está inédita; puede verse en el ms. 1356 (antes F. 81) de la Biblioteca Nacional... Giménez Soler parece darla por perdida, como si desconociese el ms. citado, lo que no es posible, porque desde Ticknor para acá todos se han referido a él, y Menéndez Pidal ha publicado los caps. relativos a los infantes de Lara» (Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española*, 1947 [1941], pp. 220-221, nota 12, *apud* Orduna, 2001, p. 109). En cuanto a la bibliografía dedicada a su análisis, en general los estudios la conectan con la historiografía alfonsí y analizan la impronta de su tío en las primeras obras del escritor. V. especialmente Orduna (2001), Catalán (1977), Pattinson (1992a y 1992b), Benito-Vessels (1994a y 1994b), Funes (1997), Saracino (2006), Hijano (2014a), Biaggini (2014 y 2016), Salgado (2019) y Cossio (2021a). Biaggini (2016) ha estudiado la reelaboración de los materiales alfonsíes en los ejemplos XXVº y XXXIIº. Cito la obra por la edición de Blecua.

⁵⁰⁴ Existió otro manuscrito cuyo contenido no coincidía con el del que ha llegado a nuestros días (Ticknor, 1851, I, p. 70; Orduna, 2001, pp. 124-125 y Salgado, 2019, p. 92). Da noticias de él Nicolás Antonio (1617-1684) al describir un *Sumario de la Chronica de España* en tres libros, con un número de capítulos que no coincide con los del manuscrito que ha llegado a nuestros días. Nicolás Antonio explica haber visto este manuscrito en la biblioteca de Cristóbal de Zambrana y en la del marqués de Mondéjar.

b) Género

CA es la síntesis de una versión facticia perdida, la *Crónica manuelina*, de EE⁵⁰⁵: «la versión de la *Crónica general* resumida por don Juan Manuel estaba lejos de ser un fiel trasunto de la *Primera crónica*» (Catalán, 1977, p. 20)⁵⁰⁶.

La *Crónica manuelina* estaba formada por tres cuadernos de trabajo independientes yuxtapuestos⁵⁰⁷ por un compilador del entorno de Sancho IV. Se consideraba la versión *oficial* o definitiva de EE (Hijano, 2014a, p. 77). Se desconoce si JM era consciente de las diferencias ideológicas y de estilo entre las tres partes que resumía, aunque se suele asumir que creía estar sintetizando el legado alfonsí (Funes, 1997, p. 279 y Saracino, 2006, p. 2). Se ha apuntado que JM podría haber tenido contacto directo con el proceso de composición de la *Crónica manuelina* y haber consultado

⁵⁰⁵ La historia de la transmisión textual de EE es muy compleja. Durante el reinado de Alfonso X se escribieron dos versiones. La primera, denominada *versión primitiva*, estaba terminada hasta Vermudo III como mínimo (Fernández-Ordóñez, 2000). Esta versión, redactada antes de 1271, es la más fiel al arquetipo regio, aunque «probablemente no hubiese contado con el total visto bueno de Alfonso X» (Salgado, 2019, p. 94). La segunda, denominada *Versión crítica*, creada entre 1282 y 1284, abarca desde la época de los bárbaros hasta la muerte de Fernando II, a pesar de que seguramente contendría la historia de los primeros hispanos. Se singulariza porque «muestra una radicalización de los planteamientos políticos de Alfonso X después de la revuelta encabezada por Sancho IV» (Salgado, 2019, p. 97). Los testimonios de EE que derivan del código del *scriptorium* alfonsí se denominan *versión regia*, mientras que los que no derivan del código alfonsí se denominan *versión vulgar*.

⁵⁰⁶ Fue Catalán quien acuñó esta denominación. V. sus trabajos de 1962, 1977 y 1997.

a) ⁵⁰⁷ Cada cuaderno poseía su propia capitulación. El libro I, que abarcaba desde el origen de España hasta el rey godol Eurico, transcribía una de las versiones, la denominada *Versión vulgar*, de la crónica alfonsí, mientras que el II, que abarcaba hasta el fallecimiento de Vermudo III, es decir, el final de la monarquía asturleonés, transcribía la *Versión primitiva* (Catalán, 1962, pp. 177-205): «reproducen sin interpolaciones y sin amplificaciones retóricas una sección de la *Estoria de España* tal como salió del taller historiográfico alfonsí» (Catalán, 1977, p. 33). El libro III, en cambio, dedicado a los reyes castellanos Fernando I, Sancho II, Alfonso VI y Fernando III era una refundición, procedente de materiales inconclusos de EE, *postalfonsí*, en que se había amplificado el texto con anécdotas contemporáneas que proponían, tomando como referente el estamento nobiliario, modelos de comportamiento. Este libro se puede consultar en dos manuscritos: hasta el reinado de Sancho III, en el manuscrito Egerton 289 de la British Library y a partir del reinado de Sancho III, en manuscrito 6441 de la BNE (*U'*) (Catalán, 1962, pp. 220-224). El contenido del «Libro III» se aproxima al del manuscrito *F* (Biblioteca Universitaria de Salamanca), representante de la *Versión mixta*, muy similar a la *Versión retóricamente amplificada* compuesta en 1289 en el entorno de Sancho IV (De la Campa, 2005, pp. 569-606). El libro completa el relato del reinado de Fernando III y añade la *Historia menos atajante* sobre el reinado de Alfonso VIII, que parece sugerir que su compilador defendía los derechos de Sancho IV y sus sucesores y estaba implícitamente en contra de las reclamaciones dinásticas de Alfonso de la Cerda, como se aprecia en sus referencias a los Lara (Hijano, 2014a, pp. 73-75). El estilo del libro III se basa en la *amplificatio* frente al estilo sintético de las dos primeras partes partes; hay, además, una forma diferente de historiar, en que tienen cabida la novelación y el retoricismo. La división en tres cuadernos o libros es poco común en el género cronístico castellano, en que la historia se suele dividir en cuatro etapas: desde los primeros pobladores hasta los pueblos bárbaros; reyes godos; monarquía asturleonés hasta Vermudo III y reyes de Castilla desde Fernando I (Hijano, 2014a pp. 79-80).

directamente los cuadernos de trabajo del compilador para elaborar su resumen (Funes, 1997, p. 274). En este sentido, se ha debatido si pudo haber solicitado una copia, haber simplificado su estructura —de cuatro a tres partes— o haber participado activamente en su elaboración «como su editor, responsable de la selección y ensamblaje de los tres fragmentos textuales» (Hijano, 2014a, p. 79).

La crítica se divide entre los autores que afirman que fue elaborada personalmente por el escritor o los que consideran que fue encargada a miembros de su *scriptorium*. Los primeros (Catalán, 1977, p. 27; Benito-Vessels, 1994b, p. 68 y Salgado, 2019, p. 92) defienden su autoría porque consideran que el texto presenta un estilo propio, «diferenciado, desarrollado de forma consciente y que contrasta con el total anonimato de la crónica postalfonsí. Su narrativa es directa, sutil y sencilla» (Salgado, 2019, p. 105). Para los segundos (Funes, 1997 y Saracino, 2006), «don Juan Manuel “mando fazer” la *Crónica abreviada* y sólo compuso personalmente el prólogo» (Funes, 1997, p. 285). Esta hipótesis parte de rasgos lingüísticos como la multiplicidad de formas verbales introductorias de las síntesis y de su alternancia de número en el libro I —*dize, dizen, falta, cuenta, fallamos y fabla* (Saracino, 2006, p. 5)—, y del hecho de que los resúmenes abrevian de forma mecánica, copiando o sintetizando con palabras textuales, la *Crónica manuelina* (Funes, 1997, p. 283). De este modo, según esta hipótesis, emulando a su tío, JM habría promovido y dirigido la confección de *CA* actuando como un moderno editor, encargado de seleccionar los contenidos sintetizables de cada capítulo de *EE*:

Es interesante contemplar la posibilidad de que la variedad del sistema verbal del libro I pueda deberse a una multiplicidad de “voces” —fuentes, director/es del trabajo, uno o varios escribas— que conviven en la tarea de resumen y que a medida que la labor avanza y encuentra técnicas más constantes de trabajo, se va restringiendo el margen de variación y la posibilidad de caer en el error, permitiendo alcanzar así la regularidad en los libros I y II (Saracino, 2006, p. 6).

Fuese o no escrita directamente por JM, lo cierto es que el escritor consideró esta crónica como una obra propia, pues

incluye este texto en la lista de libros que estarían atesorados en el códice testigo del «monasterio de los frayres predicadores que el fizo en Pennafiel» como en la lista del prólogo hacia 1335, que encabeza el manuscrito *S*; con lo cual debemos entender que, si bien el texto pudo haber sido concebido en un principio para su uso personal, en el momento en el cual se confeccionan estas listas se considera a *CA* como parte del conjunto de textos que deben influir en la construcción de un «nombre de autor» y es valorado al mismo nivel que los demás textos canónicos (Saracino, 2006, pp. 1-2).

La voluntad de autoría de la obra (Gómez Redondo, 1992, p. 87) es *voluntad de poder* (Hijano, 2014a, p. 72). Él mismo se encarga de recalcar su protagonismo público, como tutor y gobernante *de facto*, en el prólogo:

E por ende, en el prologo deste libro que don Iohan, fijo del muy noble ynfante don Manuel, tutor del muy alto e muy noble señor rey don Alfonso, su sobrino, e guarda de los sus regnos e fue adelantado mayor del regno de Murçia, mando fazer, non quiso poner i palabras nin razones muy sotiles (CA, prólogo, p. 573)⁵⁰⁸.

En CA, desde su posición de tutor semiletrado del bisnieto de Alfonso X y asumiendo la función propia de los clérigos, JM emprende la tarea de escribir siguiendo la estela de su tío (Funes, 1997, pp. 279-280): «don Juan Manuel descubre los resortes de su orgullo social. Se cree con tanto poder que no duda en vincularse a la función de autoría concebida por Alfonso X; él se presenta como continuador de esa importante labor historiográfica» (Gómez Redondo, 1998, p. 1104). CA es el punto de partida de su proyecto político y literario (Hijano, 2014a, pp. 71-72 y Saracino, 2006, p. 2), en que confluye la admiración intelectual hacia su tío con la conciencia de un programa ideológico, político y literario propios (Catalán, 1977; Orduna, 2001 y Saracino, 2006, p. 7): «La coincidencia en el desarrollo de las ambiciones políticas de don Juan Manuel y el comienzo de su actividad como escritor no puede considerarse casual» (Catalán, 1977, p. 23):

La *Crónica abreviada* parece haber sido escrita en un momento en el que todo el poder estaba al alcance de su autor y todo era posible, incluso la corona de Castilla, y es inevitable interpretar que la iniciativa de reclamar la herencia cultural del rey Sabio era parte de una estrategia más amplia encaminada a reclamar la totalidad de su herencia política» (Hijano, 2014a, p. 85).

Se decanta por el género historiográfico porque le permite justificar y sentar las bases de su pensamiento político. Por ello, los valores de CA parten del sustrato del pensamiento alfonsí, espurgado y manipulado en pos de una ideología *pronobiliaria*: se trataba de transmitir un relato que condujese o justificase la defensa de los privilegios y participación nobiliarios como pilar de la política castellana:

Si Alfonso X pretendía construir una imagen unitaria e integradora de un pasado para intentarlo en su propio tiempo, don Juan Manuel, en cambio, propondrá la defensa de los privilegios de su estado nobiliario como valor básico de una política nacional que debe apoyarse en hombres como él, a fin de recuperar la antigua gloria de una nación de la que Dios ha apartado sus ojos (Gómez Redondo, 1998b, p. 1105).

Porque don Iohan, su sobrino, sse pago mucho desta obra e por la saber mejor, por que [por] muchas razones non podría fazer tal obra commo el rey fizo, ni el su entendimiento non abundaua a retener todas las estorias que son en las dichas Cronicas, por ende fizo poner en este libro en pocas razones todos los grandes fechos que se y contienen (prólogo, CA, p. 576).

⁵⁰⁸ La referencia a lo inefable, la concepción lingüística y la falsa modestia se irán repitiendo en los prólogos de los libros posteriores, todos ellos pertenecientes a la tipología *a re*, que exalta el libro a partir de su temática. V. Montoya y Riquer (1998).

El ejemplo de su tío también le permite proponer un modelo de gobernante en que la política y la cultura son elementos indisolubles. En este sentido, JM parte de la concepción alfonsí «del saber como un elemento de utilidad sociopolítica que permite el engrandecimiento del reino» (Salgado, 2019, p. 105). El escritor se considera heredero de la política ferrandina, y del concepto cultural y del ideal político alfonsí, en tanto que ideología sustentada en el *entendimiento* y saber del rey al servicio del bienestar de su reino (Gómez Redondo, 1998, pp. 105-107). Se presenta así como «el único capaz de comprender la trascendencia de la empresa alfonsí» (Funes, 1997, p. 275), a pesar de que, más allá de que recurra al tópico de la falsa modestia, es consciente de la distancia que media entre su tío y él. En cambio, desde una perspectiva política, el prólogo sirve para señalar su rechazo al regalismo de Alfonso X y sus sucesores, cuyas acciones de gobierno condena implícitamente.

En apariencia, JM presenta *CA* en el prólogo como un sumario para uso personal: «non lo fizo sinon para ssi en que leyese» (p. 576) con el objetivo de ayudarle a comprender y a retener los hechos más significativos de *EE*. Sin embargo, el uso individual, aunque posiblemente real, no debió de ser el objetivo último. La oración adversativa «Pero si alguno otro leyere en este libro...» (p. 577) «demuestra que este motivo es solo aparente y encubre la finalidad didáctica general de la obra, que juega su eficacia en la propuesta de una accesibilidad inmediata a los contenidos esenciales de la magna obra del Rey Sabio» (Funes, 1997, p. 279)⁵⁰⁹:

Si don Juan Manuel n'avait écrit l'abréviation de la chronique que pour son usage personnel, à quoi bon écrire un prologue pour guider le lecteur? L'existence même de ce prologue et les recommandations de lectures qu'il donne indiquent clairement que la Crónica abreviada a été écrite pour autrui (Biaggini, 2012, p. 201).

c) Estructura, sentido y objetivo de la obra

CA se decanta por la síntesis capítulo a capítulo la obra alfonsí en vez de hacerlo por años, reinados o acontecimientos históricos. Sin embargo, la correspondencia no es total: el libro I consta de 508 capítulos frente a los 429 de *EE* porque dedica un capítulo a cada año y se centra en un único acontecimiento por capítulo (Funes, 1997, pp. 281-282). Con todo, no debe olvidarse que «la numeración de capítulos que ofrece el código es poco confiable, puesto que, en principio, no hay coincidencia absoluta entre tabla y texto; además hay salteos en la numeración que no se corresponden con salteos en el

⁵⁰⁹ Hijano (2014a, p. 84) «La afirmación de que ha compuesto la obra para su uso personal tiene escasa credibilidad ¿para quién se escribe el prólogo entonces? (formula esta misma observación Biaggini, 2012: 201) — ».

texto» (Funes, 1997, p. 282). Por otro lado, la numeración en capítulos de *CA* difiere de *EE* porque se incorporaron erróneamente como capítulos los títulos de las tablas de contenido de los códigos (Funes, 1997, p. 283).

En el resumen se mantienen elementos folclóricos de *EE*, que inciden en la narratividad de la crónica, le confieren un carácter mítico, y persiguen el goce estético:

Todos los motivos incluidos en el epítome juanmanuelino, y en particular las narraciones sobre eclipses que ocurrían para permitir victorias guerreras o episodios como el de aquella mujer de Sigüenza cuyo hijo volvió al seno materno como presagio del peligro que se avecinaba, tienen para el lector contemporáneo carácter dudosamente factual, pero tienen también todas las características de las narraciones con clara intencionalidad literaria (Benito-Vessels, 1989, p. 183).

CA se ha considerado tradicionalmente un mero resumen, capítulo a capítulo de *EE*: «un incoloro índice de la *Crónica General de Alfonso X*» (Catalán, 1977, p. 18). También son de la misma opinión Batista (2000, pp. 130-131), Hijano, quien subraya «la estricta fidelidad de la abreviación a la fuente» (2006, p. 81) y Saracino, ya que se recurre a la copia de frases del texto original al sintetizar: «no es más que un epígono cuyo humilde y único objetivo es el de ser un resumen, una tabla, de la gran obra historiográfica que toma como modelo» (2006, p. 7). Sin embargo, partiendo de que toda síntesis es una toma de postura ante el original y de la marcada ideología nobiliaria de JM, en los últimos años se está incidiendo (Benito-Vessels, 1989, pp. 182-183 y 1994b, pp. 92 y 123; Funes, 1997, pp. 272-273; Saracino, 2006, pp. 3-4, Salgado, 2019, p. 100) en su originalidad, porque desviando la atención de algunas cuestiones, subraya otras y transforma los contenidos de los que quiere apropiarse ideológicamente, lo cual se hace especialmente evidente en el libro III^o (Benito-Vessels, 1994b, p. 22). Por ello, evidencia las diferencias entre la concepción historiográfica universalista alfonsí y la hispánica postalfonsí:

Uno de los rasgos más notables de distanciamiento de la crónica post-alfonsí es su interés exclusivo por los acontecimientos referidos a España, desapareciendo todo el objetivo ‘general’ y universalista de la obra de Alfonso, el cual tendía a sostener una concepción monárquico-imperial del Estado. La reacción a este proyecto parece ser un rasgo que Don Juan Manuel comparte con las tendencias de su época y su grupo social, ya que el criterio de selección que se puede apreciar en los libros I y II —cuyas fuentes estarían más apegadas a los parámetros alfonsíes— se advierte la intención de expurgar la materia narrativa de todo aquello que no se refiera exclusivamente a España (Saracino, 2006, p. 3).

La *Crónica abreviada* testimonia que Don Juan Manuel —y con él, el ambiente laico semi-letrado de principios del s. XIV, la turbulenta nobleza de las minorías de Fernando IV y de Alfonso XI— desechó en su lectura elementos de universalismo historiográfico y cronología histórica que eran centrales en el contenido ideológico del proyecto político-cultural alfonsí que rigió la redacción de la crónica, y que eran primordiales también en la estructuración de la obra (Funes, 1997, p. 241).

Tras la muerte de Alfonso X, *EE* sirvió de fuente a diversas crónicas, que evidencian un cambio de perspectiva historiográfica, determinada por la inestabilidad política castellana y el molinismo, que condicionó un nuevo espíritu y visión historiográficas, en que la fidelidad a los acontecimientos se sacrifica en pos de su narratividad.

Fernández-Ordóñez (1993, pp. 128-131) y Funes (2014) han ahondado en estas diferencias de perspectiva y han dividido la historiografía postalfonsí en dos líneas ideológicas: la regia y nobiliaria. Dos ejemplos de la segunda son el *Cronicón manuelino* (Martín, 2015) y la propia *CA*:

Demuestra que el rumbo que tomó la historiografía post-alfonsí, atendiendo a lo exclusivamente hispánico, como en la *Crónica de Veinte Reyes* o la *Crónica de Castilla*, dando amplia cabida a la materia de origen épico, privilegiando el relato amplificado y pormenorizado frente al seco traslado de las fuentes y atendiendo más a la verosimilitud que a la veracidad, no fue de hecho una decadencia de la conciencia histórica ni una deturpación de la metodología historiográfica, sino un *cambio de mentalidad*, originado en la reacción ideológica de la nobleza contra la idea corporativa monárquico-imperial y manifestado a través de diversas mediaciones en un nuevo estatuto para la prosa narrativa castellana, abierta ahora a nuevos límites, nuevos héroes, nuevos modos de contar (Funes, 1997, p. 286).

Se sintió atraído por la nueva concepción histórica de la ‘Historia menos atajante’ del ‘Seguimiento del Toledano’, con su énfasis en la importancia ejemplar de ciertos hechos y razones particulares, a través de los cuales unos individuos —naturalmente, ricos hombres o infanzones— establecen normas de conducta modélicas (Catalán, 1977, p. 50)⁵¹⁰.

Por ello, frente al universalismo del relato alfonsí, se eliden todos aquellos acontecimientos no directamente vinculados con la historia peninsular. También depura todos los pasajes literarios o de finalidad didáctica (Funes, 1997, p. 284). Esta labor es especialmente relevante en los dos primeros libros, centrados en la historia antigua (Roma y visigodos), que están compuestos siguiendo los parámetros universalistas alfonsíes. Como el tercer libro se desvía de los presupuestos alfonsíes y se plantea desde los de la cortesía nobiliaria, JM, que, paradójicamente, se considera a sí mismo y a su linaje superior a la dinastía reinante, (Benito-Vessels, 1994b, p. 103): «Altera algunos relatos

⁵¹⁰ Catalán explica que el ‘Seguimiento de Toledo’ inspiró varios ejemplos del *CL*. En la nota 108 explica que el ejemplo XV° y el XXVIII° «se basan en la actuación de dos personajes (Lorenzo Suárez y Garci Pérez Vargas) alrededor de los cuales giran varias de las acciones contadas por el ‘Seguimiento del Toledano’. Claro está que entre el seguimiento ejemplar cronístico y el cuentístico hay aún un gran trecho: el ‘Exemplo XV’ de don Juan Manuel trata de un ‘fecho’ que se asemeja, de lejos, al que cuenta el c. 1107 de *PCG*, *Primera Crónica General* (resumido en *CA III-327*). En ambos se presenta un suceso ejemplar en que el valor prudente y mesurado de don Lorenzo contrasta con la heroicidad imprudente de Garci Pérez; pero en la crónica el ‘ejemplo’ debe deducirse del relato mismo, mientras que en el *Libro de Patronio* la hazaña se cuenta como parte de una ‘porfia’ entre tres caballeros sobre ‘qual era el mejor cavallero d’armas’ y acaba con un juicio, convocado por el rey, en que los ‘omnes buenos’ deciden, tras larga deliberación, la superioridad de don Lorenzo».

contenidos en la *Historia del Cid*, la *Historia menos atajante* y en la historia concierne al reinado de Fernando III» (Salgado, 2019, p. 100) con el objetivo de ensalzar el espíritu nobiliario, que propugna a través de modelos o actuaciones ejemplarizantes. En la *Historia del Cid*, JM desprovee de tintes heroicos y caracteriza de forma servil a Álvaro Fáñez (Salgado, 2019, p. 101), tal vez para atacar de forma indirecta al caudillo (Benito-Vessels, 1994b, p. 105). En cuanto al relato de la minoría de Alfonso VIII de la *Historia menos atajante*, el escritor subraya la función de la nobleza en la recuperación y mantenimiento del reino, de manera que, implícitamente, propone un modelo de nobleza leal, pero «fuerte y con autonomía, propia de la época de Fernando IV» (Salgado, 2019, p. 106). Por lo que respecta al reinado de Fernando III, el magnate altera la narración sobre la actuación contra los musulmanes de Garci Pérez y Lorenzo Suárez para incidir en su criterio propio y valentía; se convierten así en modelos de actuación caballeresca, que protagonizarán conjuntamente el ejemplo XVº y en solitario Lorenzo Suárez el ejemplo XXVIIIº.

Este punto de vista nobiliario explica que incida en las funciones sociales y políticas de la nobleza, conectando con la *Segunda partida* (XXX, XX), según la cual los caballeros deben aprender a través de los ejemplos de las grandes historias de armas⁵¹¹. Propone así un modelo de educación⁵¹² y actuación nobiliaria, basado en la valentía, el criterio propio y la lealtad como cualidades inherentes a su estamento. Su objetivo era concienciar a los jóvenes nobles de su relevancia «para restaurar en el reino un orden perdido desde las revueltas por la sucesión de Alfonso X» (Funes, 1997, p. 277).

La obra es especialmente relevante por su prólogo, en el que aparecen dibujadas ya algunas constantes temáticas y preocupaciones recurrentes. Por ejemplo, se evidencia su voluntad didáctica y divulgativa que requiere la imprescindible «mediación de lo sensible (bajo la forma de ingenios y semejanzas) para que el hombre, envuelto en su materia, pueda captar las sutilezas del saber, de existencia ideal», lo que «se enlaza con la necesidad de recurrir a la escritura, a la factura de libros, para superar la finitud del hombre y de sus facultades» (Funes, 1997, p. 275):

⁵¹¹ Funes (1997, pp. 277-278) ya notó que la idea se repetía en *LE*: «[Los maestros] deven fazer quanto pudieren por que tomen plazer en leer las corónicas de los grandes fechos et de las grandes conquistas, et de los fechos de armas et de cavallerías que acaesçieron, et en cómo los grandes señores llegaron a grandes estados por su vondat et por su esfuerço, et cuánto mal passaron en su vida, et quán mal acabaron et quán mala fama dexaron de sí los enperadores et rreys et grandes señores que fizieron malas obras et fueron medrosos et flacos de coraçón» (I, LXVII, p. 198).

⁵¹² En el prólogo divide el saber en teología, derecho, ciencias, artes e historia (Funes, 1997, p. 281).

Segunt que dize Iohan Damasçeno [en] el libro *De las propiedades de las cosas*, por que los omnes sson enbueutos en esta carnalidat espessa non pueden entender las cosas muy sotiles que sson para mostrar las cosas que son fechas sy non por algunas maneras corporales, asi commo por yngenios o por semejanças. E pues esto fizo Iohan Damasçeno en todos los omnes, mucho mas deue entender en los que no son letrados. E por esta razón, los que fazen o mandan fazer algunos libros, mayor mente en romance, que es sennal que se fazen para los legos que no son muy letrados, non los deuen fazer de razones nin por palabras tan ssotiles que los que las oyeren non las entiendan o por que tomen dubda en lo que oyen (CA, prólogo, p. 573)⁵¹³.

La elección de *EE* revela la admiración por su tío, en un período en que su labor historiográfica había quedado oculta, en que era una figura políticamente controvertida y en que el referente historiográfico era el arzobispo Jiménez de Rada (Hijano, 2014a, p. 83). Sin embargo, se trata de una influencia mediatizada por el influjo molinista y sus propios intereses y objetivos.

A pesar de que la obra surge de la admiración intelectual, en el prólogo de *CA* la valoración del monarca resulta ambigua:

Si bien apenas se le menciona en la narración porque esta termina con la muerte de Fernando III, se lo elogia profusamente en el prólogo como político e intelectual, dando una imagen abiertamente contraria a la sostenida en el ambiente político de inicios del siglo XIV con la difusión de la *Leyenda de la blasfemia del rey Sabio* (Salgado, 2019, p. 103).

En apariencia, le da un tratamiento objetivo, apartándose de la crítica implícita a la política y a su figura de la historiografía regia y de la nobiliaria molinista, que

Habría generado un tipo de relato histórico marcadamente caballeresco, en el que se da cabida a formas narrativas como la fazaña, la anécdota, la épica y la leyenda, además de poner por escrito relatos orales sobre grandes linajes castellanos (Salgado, 2019, p. 98).

En el prólogo parece descargar de responsabilidad política a Alfonso X porque empieza hablando de los «pecados de España». Al mismo tiempo su figura le sirve para

⁵¹³ La necesidad didáctica de apelar a los ejemplos es un tópico medieval; los ejemplos atrapan la atención del público, ilustraban de forma sencilla los contenidos teóricos y permitían su memorización: «son la forma más dulcificada de presentar una advertencia moral, por lo que resultan especialmente adecuados para los jóvenes o indoctos. Estos, atraídos por lo novelesco del relato, irán entrando poco a poco por el camino del bien. Cada uno de los recursos —proverbios, versos, comparaciones y ejemplos— implica una dificultad para su asimilación, conforme va avanzando su grado de abstracción» (Lacarra, Introducción, 1980, p. 25). La idea ya aparecía en el prólogo del *Disciplina clericalis*: «Consideré, por otro lado, que la naturaleza humana es frágil y necesita ser instruida poco a poco para no caer en el tedio; teniendo en cuenta su dureza estimé que es preciso ablandarla de algún modo y ayudarle a perder su natural rudeza para que aprenda con mayor facilidad; y puesto que, asimismo, es muy dada al olvido, necesita ser aleccionada con muchos ejemplos que le ayuden a recordar. Por todo eso, compuse mi librito parte de proverbios de los filósofos y sus enseñanzas, parte de proverbios y consejos árabes, y de fábulas y versos y parte sirviéndome de las comparaciones con aves y animales. No obstante, tuve en cuenta la medida, no fuera a ser que, si escribiera más de lo necesario, mis escritos sirvieran al lector de carga más que de ayuda; que sean, más bien, para los que los lean o los oigan, ocasión de sentir un mayor deseo de aprender; y que los ya sabedores se acuerden, por lo que aquí se cuenta de lo que hayan olvidado (Alonso, 1980, Prólogo, pp. 43-44).

escudarse políticamente, pues si yerra como tutor habrá sido por decisión de la providencia como en el caso de las faltas de su tío. Sin embargo, iniciando su constante táctica literaria de atacar desde la ambigüedad⁵¹⁴, mediante las alusiones indirectas, los ataques ambiguos y oblicuos y las omisiones intencionadas, a continuación añade «e por la su ocasión y sennalada miente de los que entonçe eran, y avn agora son, del su linage, ovo tal postrimeria que es quebranto de lo dezir e de lo contar» (CA, prólogo, p. 576), de modo que parece aludir implícitamente a la maldición.

También es significativo el papel secundario del entonces infante heredero Alfonso en los sumarios de los capítulos del reinado de Fernando III, ya que únicamente aparece como destinatario del mensaje final de su padre (capítulos CCCXLº y CCCXLIº). En el capítulo CCCXLº, el abuelo de JM ordena a su hijo que respete el *status quo* jurídico nobiliario, de manera que JM incide, por oposición, en uno de los rasgos del reinado de Alfonso X: el intento de empoderamiento real.

En síntesis, la postura política de JM está determinada por sus intereses sociopolíticos. Conforme al molinismo, defiende una nobleza leal, pero en consonancia con la facción nobiliaria del reinado de Fernando IV, aspira a que sea fuerte y frene el empoderamiento real. Por ello, aunque comparte la crítica a Alfonso X de la *Versión amplificada de 1289*, CA muestra «una visión particular y personal de la realidad política de Castilla a inicios del siglo XIV» (Salgado, 2019, p. 107) y está a medio camino de las corrientes historiográficas nobiliaria y regia.

Completan los temas y pensamiento del autor la concepción del hombre dibujada en el prólogo como criatura dual terrenal más perfecta, creada a imagen y semejanza divina, dotada de inteligencia y libre albedrío y compuesta de un alma eterna contenida en un cuerpo mortal, que pasa por diversas etapas y vicisitudes según la voluntad divina y cuya carnalidad condiciona su capacidad de apereibir el mundo y el conocimiento. Frente a las limitaciones del hombre, Dios se erige como una criatura sin comienzo ni fin artífice por voluntad propia de una creación que tuvo un inicio y tendrá un fin.

d) Lengua y estilo

En el prólogo y a lo largo de CA se manifiesta ya la oscilación retórica entre la claridad y oscuridad expositiva, presente en toda la obra manuelina. Por un lado, aspira a un estilo claro y conciso, propio de la *abbreviatio*, y a la necesidad didáctica de usar

⁵¹⁴ Esta ambigüedad es uno de los rasgos definitorios del escritor: «lo que aparentemente se podría entender como indeterminación ideológica, parece relacionarse con la formación de una autoconciencia social y autoral sólida» (Salgado, 2019, p. 107).

analogías y ejemplos para transmitir conocimientos abstractos entre los semiletrados. La materialización de esta aspiración en esta primera obra se percibe en la depuración estilística a la que sometió al tercer libro. Por el otro, como no todos los hombres son capaces de captar los conceptos, se refugia en el lenguaje como barrera para impedir la proliferación de herejías:

non quiso poner i palabras nin razones muy sotiles; pero quiso que lo fuesen ya quanto por que, segunt dizen los sabios, quanto omne mas trabaja por aver la cosa, mas la terna después que la ha. E otrosy por que dizen quel saber deue ser cercado de tales muros que non puedan entrar alla los neçios. E por ende ha en este prologo algunas razones ya quanto sotiles ssegunt parecera adelante; pero son tales que todo omne que aya buen entendimiento, avn que non sea letrado, las entendera. E el que lo oviere tal que las non pueda entender, es bien que las non entienda, pues non puede pasar tan flaco muro commo el de aquellos son çercados (*CA*, prólogo, p. 573).

e) **Valoración y relación con el resto de su obra**

La relevancia de *CA* se debe a diversos factores. En primer lugar, respecto al género historiográfico, es un eslabón de la evolución desde el espíritu universalista alfonsí hasta la creación de crónicas reales particulares. En segundo lugar, en cuanto a la obra manuelina, muestra cómo el legado historiográfico alfonsí actuó de motor intelectual en JM, en un momento en que el monarca no era un referente historiográfico. Sin embargo, en tercer lugar, muestra cómo al mismo tiempo JM marca ya en *CA* una interesada distancia política respecto a su tío. Por último, la selección de la información indica cuáles eran los intereses temáticos y los hechos históricos que el noble consideraba relevantes:

Testimonia que don Juan Manuel —y con él, el ambiente laico semi-letrado de principios del s. XIV, la turbulenta nobleza de las minorías de Fernando IV y Alfonso XI— desechó en su lectura elementos de universalismo historiográfico y cronología histórica que eran centrales en el contenido ideológico del proyecto político-cultural alfonsí que rigió la redacción de la crónica, y que eran primordiales también en la estructuración de la obra. Abandonado ese andamiaje, quedó expedito el camino para la reelaboración, la fragmentación y la proliferación de crónicas generales, cuyas variantes básicas [...] continuaron desarrollándose hasta fines del siglo XV (Funes, 1997, p. 286).

2. ***LIBRO DE LA CAZA***

a) **Transmisión textual y fecha de composición**

LC⁵¹⁵ se conserva en los folios 194r-217r del manuscrito 6376 de la BNE, que recoge toda la obra manuelina conservada a excepción de CA⁵¹⁶. La obra no ha llegado completa, ya que «se interrumpe aproximadamente en el medio de un capítulo que parecería el último de la parte de halconería, como un apéndice dedicado a la descripción de los lugares más idóneos para la cetrería» (Di Stefano, 2001, p. 49). Este apéndice también aparece truncado, pues de la descripción de los lugares de caza de los quince obispados prometidos, solo aparecen los de Cartagena, Cuenca y Sigüenza. La copia de la obra se interrumpe en mitad del folio 217r y en sus trece últimas líneas se explica la única derrota cristiana del siglo XV (Ayerbe-Chaux, 1989, pp. xlvii-xlviii).

El libro debió de ser redactado en dos etapas diferentes, tal como demuestran comentarios como el siguiente: «Et despues que don Iohan fizo este libro, fallo otra manera para fazer a los falcones purgar de los vondejos» (LC, XI, p. 574). Se habría escrito inicialmente durante su época de influencia alfonsí, anterior a 1325, y se habría reelaborado durante su etapa de madurez: «El *Libro de la caza* fue primero un epítome procedente de la obra de Alfonso y luego, diez o veinte años más tarde, adquirió otro carácter al retormarlo don Juan Manuel para darle una factura que llevara el sello de su creación personal» (Orduna, 2001, p. 119). Ayerbe-Chaux (1989a, p. xlvii), partiendo de que el libro fue escrito en la etapa alfonsí, sugiere la posibilidad de que hubiese sido redactado siguiendo los métodos compositivos de su tío, de modo que habría sido redactado por un escribano con los conceptos y la estructura propuestos por JM y habría sido revisado después por el magnate. Para el crítico esta fórmula compositiva explicaría las noventa y cinco evocaciones en tercera persona al magnate que aparecen en la obra.

b) Género

Se trata del «primer texto cetrero absolutamente original que se escribe en la península Ibérica» (Fradejas, 2001, p. 74)⁵¹⁷ y del primer libro original del autor, cuando

⁵¹⁵ Sobre las ediciones de la obra, fue editada en la primera mitad del siglo XX por Castro (1945); posteriormente ha sido incluida en la recopilación de obras completas de Blecua (1981, pp. 519-596), Ayerbe-Chaux (1989a, pp. 179-241), Alvar y Finci (2007, pp. 303-371). Fradejas (2001) la editó en un volumen junto con una antología de estudios. Su página digital de recursos aic.uva.es/clasicos/juanmanuel/juanmanuel-biblio.html#edicion contiene una bibliografía (ediciones y estudios) sobre la obra. Se suelen considerar como estudios especialmente representativos los reunidos por Fradejas (2001) en su edición (indico entre corchetes el año original de publicación): Cardenal [1948], Di Stefano [1965], Díez Revenga y Molina [1973], Orduna [1970], Martínez Carrillo [1982], Menjot [1982] y Fradejas [1986], que se comptan con Devoto (1972), Díez de Revenga (1973), Seniff (1984), Ruiz (1991) y Fradejas (2005). Cito por la edición de Blecua (1981).

⁵¹⁶ Sobre el manuscrito, v. Ayerbe-Chaux (1987).

⁵¹⁷ Menjot (2001, p. 103) señala que el tratado parece no haber tenido demasiados seguidores, eclipsado por la obra posterior de Pero López de Ayala. V. Ladero y Quintanilla (1980) y Beceiro Pita (1983, pp. 273-274).

«se juzga suficiente autoridad para a su vez enseñar a otros; su obra cobra madurez paralelamente a la confianza que cobra en sí mismo como maestro y modelo» (Ruiz, 1989, p. 3). La temática especializada condiciona el uso de terminología, que puede dificultar la lectura para los no iniciados en la cetrería medieval (Devoto, 1972, p. 282). Al mismo tiempo el tema tratado explica la ausencia del tono moralizante de la mayoría de su obras. La redacción de este tratado cinegético, centrado en una afición nobiliaria vinculada a los valores feudales⁵¹⁸, sirve a JM para reivindicar la aristocracia tradicional castellana, frente al auge y su reconversión de la burguesía en nobleza de la mano de la caballería urbana por parte de la monarquía (Blanco, Rodríguez Puértolas y Zavala, 1978, I, p. 108):

Es uno de los componentes de la reacción de la clase dominante que busca distinguirse de los caballeros villanos a quienes la Reconquista había permitido ascender en la escala social; a la vez que sin renunciar a las costumbres adoptadas en la época de las ganancias de guerra, seguía ensalzando la prodigalidad frente a las actividades productivas. Para mantener semejante tren de vida, la nobleza, dividida en facciones dirigidas por los parientes cercanos del rey, se vio obligada a buscar nuevas fuentes de ingresos en detrimento del patrimonio real o eclesiástico. (Menjot, 2001, p. 102).

Et dize don Iohan que tanto se paga el de la caça et por tan provechosa la tiene para los grandes sennores et avn para todos los otros, si quieren vsar della commo deuen et pertenesçe a sus estados, que [a]si commo fizo escriuir lo que el vio et oyo en esta arte de la caça, que si alguna cosa viere daqui adelante que se mude o faga mejor et más estranna mente, que asi lo faré escribir (*LC*, VIII, p. 560).

⁵¹⁸ Montoya (2007) explica que la dinastía Borgoña consideró, tomando como autoridad a Catón («interpone tuis interdum gaudia curis») que era una actividad que permitía al rey liberarse de sus preocupaciones diarias, que lo fortalecía físicamente y que contribuía a que actuase con prudencia. La concepción de Catón fue asimilada por los moralistas a partir del siglo VI. Con todo, Juan de Salisbury únicamente toleró el ejercicio nobiliario —nunca clerical— moderado de esta actividad (*Policraticus*, I, 4, p. 118). La máxima de Catón se entrevé, aunque relacionada indirectamente con esta afición, pues el autor se refiere explícitamente a los juegos de azar, en el *Policraticus* («alivia el peso de las grandes preocupaciones y las interrumpe con alegre entretenimiento» [I, V, p. 123.]) y de forma directa en el *Libro de los doce sabios* (o *Libro de la nobleza*): «devido es al príncipe entremeter a sus cordiales pensamientos algund entretenimiento de plazer. Onde dixo Catón: “Ynterpone tuys interdum gaudia curis”» (Walsh, 1975, p. 89) y en las *Partidas* («ayuda a menguar mucho los pensamientos e la sanna, lo que es más menester a Rey que a otro omne» *Segunda partida*, V, XX). Las referencias a la caza de *El libro de la nobleza* supusieron un primer intento de Fernando III de codificar esta afición dinástica. Alfonso X continuó esta labor en la *Segunda partida* (V, XX), que recoge la idea de ocio moderado de Juan de Salisbury («todo omne debe a las vegadas volver entre sus cuidados alegría e plazer, ca la qual cosa que alguna vegada non fuelga non puede mucho durar», *Segunda partida*, V, XX) y defiende esta afición especialmente adecuada a la dignidad real, basándose en que mejora la forma física, la capacidad de discernir, por su capacidad evasiva, ejercita la prudencia («ayuda a menguar mucho los pensamientos e la sanna, lo que es más menester a Rey que a otro omne», *Segunda partida*, V, XX) y entrena a los monarcas en el arte de la guerra. Aunque la *Segunda partida* se refería a la realeza, sus disposiciones eran extensibles a la nobleza. Alfonso XI también mostró interés por normativizar la actividad al promover el *Libro de la montería*, que sido editado por Montoya Ramírez (1992). La condena al ocio es un tópico medieval recogido en obras bajomedievales como la de Francesc Eixemenis: «nos ensenyaren los antics que en neguna comunitat negú no fos ociós» (1927, XXII, p. 128).

Su espíritu nobiliario explica que se centre en la descripción de la cetrería⁵¹⁹, dentro de la cual se inclina por la exclusiva caza con halcón, un pasatiempo que solo podían costearse la alta nobleza y la monarquía:

La caça es noble et apuesta et sabrosa. Et pues que tal es, toda la manera por que la caça se puede fazer que aya mas destas tres cosas, quanto mas dellas oviere, sera mas verdadera mente dicha manera de caça; et por que en la de los falcones se faze mas conplida mente que en la de los açores, et por ende la puso don Iohan ante en este libro. Ca los falcones matan la garça despues que los azores la dexan et por esto es mas noble, et la manera commo la matan la faz ser muy sabrosa et muy apuesta. Otrosi matan las anades aguantolas muchas vegadas, et monta[n]do et desçendiendo et firiendo muchos golpes estrannos et maravillosos en que los omnes toman muy grant placer, lo que con los azores non se faze (LC, II, p. 526)⁵²⁰.

El escritor explica el origen familiar de la preferencia del uso de los halcones en Castilla:

Et avn dize don Iohan que el oyo dezir que la caça de los falcones altaneros vino a Castiella despues que el sancto rey don Ferrando, que gano Alendelusia, caso con la Reyna donna Beatriz, que en ante desto dizen que non matauan la garça con los falcones, si non con açores (LC, VIII, p. 559).

c) Estructura, sentido y objetivos de la obra

En los doce capítulos conservados, JM, tras diferenciar en el prólogo entre teoría y práctica⁵²¹, describe desde una perspectiva pragmática la cetrería, de la que conoció probablemente los tratados que circulaban en la época⁵²²:

⁵¹⁹ V. Fradejas (2001, pp. 73-79). La cetrería empezó a practicarse en Castilla en el siglo IX, pero las primeras muestras literarias en Castilla son del siglo XIII cuando se tradujeron libros orientales y latinos; Alfonso X debió de patrocinar la traducción en 1250 del *Kitab al-yawarih*, *Libro de las animalias que caçan*, y de tratados latinos como el *Dancus Rex*, *Guillelmus Falconarius* o *Gerardus Falconarius*. Juan de Salisbury había considerado superior el ejercicio de la cetrería: «En cuanto a los que se complacen en esa clase de caza en que las aves persiguen a las aves —si es que puede aceptarse que la cetrería se incluya en la caza— padecen de una locura algo más suave, aunque no de menor frivolidad. El arte de la caza, tanto terrestre como aérea, resulta tanto más provechosa cuanto más sólida es» (*Policraticus*, I, 4, p. 112).

⁵²⁰ JM en el capítulo I^o establece la siguiente escala entre las diferentes especies de halcones: girifaltes, sacres, neblis, baharis, bornis y alfaneques (especie no autóctona). En el capítulo XII^o, establece el número de aves que debe tener un magnate: «las menos aues que el grant sennor deue traer para fazer caça conplida deuen ser dieciocho, en esta manera: dos girifaltes o vn girifalte et vn sacre que sean muy buenos garçeros, et quatro neblis altaneros, et avn que todos o dellos maten garça, et seis baharis grieros que son dos lançes et vn açor garçero que tome mientes en las otras raleas, et otro açor anadero et vn açor torçuelo perdiguero de que se omne non duela mucho, et vn borni para matar liebres, et vn gauilan çercetero et que tome las otras prisiones de gauilan, et vn esmerejon que mate bien copada» (p. 577).

⁵²¹ La referencia a la teoría y a la práctica es triplemente valiosa; en primer lugar, remite a una etapa inicial en la obra de JM, en que todavía se siente muy sujeto a los contenidos de la tradición. En segundo lugar, se hace eco del tópico entre la relación entre teoría y práctica en el conocimiento, presente en el *Calila e Dimna*, en el *Speculum* y en Brunetto Latini,. En tercer lugar, recoge la apreciación de Federico II en *De arte venandi cum avidus* de que la caza presenta un aspecto teórico y un aspecto práctico (Fradejas, 2001, p. 131, nota 9). Parece que JM justifique la aparición de contenidos teóricos en un manual de una actividad práctica como la caza.

⁵²² El libro podría inspirarse en los tratados latinos como el *Dancus Rex*, en tratados europeos como el *Roman dels auzels cassadors*, en el tratado árabe *Kitab al-Mutawwakil* (también conocido como *Kitab al-yawarih*), escrito por Moanín, y en el *Arte venandi cum avibus* de Federico II, pero no se puede

Et teórica quiere dezir saber omne la rayz et la entençon de la arte conplida mente, et practica quiere dezir saber omne vsar en aquella arte en guisa que traya acabamiento aquello que quiere. Et por que don Iohan entendio que el et los otros caçadores que agora son non an conplida mente la teorica de aquesta arte, et otrosi por que entendio que lo que mas cunple para esta arte es la practica, que quiere dezir el vso, fizo escriuir este libro (LC, prólogo, p. 521).

JM vincula su obra —es muy posible que de forma interesada— con el legado cinegético alfonsí⁵²³, pero justifica la actualización del legado de su tío por la evolución de la caza desde la época de su padre y su tío⁵²⁴:

don Iohan su sobrino, fijo del infante don Manuel, hermano del rey Alfonso, se paga mucho de leer en libros que compuso el dicho rey, fizo escriuir algunas cosas que entendía que cunplía para el de los libros que fallo que el dicho rey abia compuesto (LC, prólogo, p. 520).

Paralelamente, se distancia del tono de las obras cinegéticas alfonsíes por su carácter eminentemente *memorístico*⁵²⁵, práctico y biográfico. JM incorpora sus vivencias, sus anécdotas y sus conocimientos como cazador al objetivo didáctico:

asegurar que los consultase, pues su tratado parte de los conocimientos genéricos cinegéticos de la época (Menjot, 2001, pp. 97-98). En todo caso, LC diferencia de los latinos «por la forma, por el hecho de preocuparse por la pedagogía, porque se aplica a describir los pájaros y no se contenta con ofrecer remedios» (Menjot, 2001, p. 98). De los escritos en lengua romance «se diferencia por la clasificación de los halcones» (Menjot, 2001, p. 98). Se acerca a los autores árabes «por el laconismo, el carácter enumerativo, la distinción de las rapaces, bastantes técnicas de afeitamiento y cuidados», pero se diferencia «en su desdén por la cría del azor» (Menjot, p. 98). «Comparte con Federico II la pasión por el gerifalte» (Menjot, 2001 p. 98). Fradejas (1986), por su parte, considera que debió de conocer la obra de Moanín y el *Dancus Rex*, y que LC se inspira en la obra del emperador: «creo que el *Libro de la caza* está fundamentado en una fuente escrita, en el *De arte venandi cum avidus* de Federico II» (Fradejas, 2005, p. 42). La extensión del libro de Federico II y la habilidad de JM para «manejar y adaptar las fuentes a sus necesidades y, sobre todo, ocultarlas con sumo cuidado» (Fradejas, 2005, p. 52) explican para el crítico que la influencia no sea más fácilmente perceptible.

⁵²³ No se conocen las obras sobre la caza compuestas por Alfonso X (Fradejas, 2001, p. 130, nota 8). Se cree que habría ordenado traducir el *Kitab al-yawarih* (*Kitab al-Mutawwakil*), *Libro de las animalias que cazan*, el *Dancus rex*, el *Guillelmus falconarius*, el *Genardus falconarius* y el *Liber medicaminum avium*, que se habría integrado en el *Libro de los azores*. Todos ellos se encuentran en el manuscrito V.II.19 de la Biblioteca de El Escorial (Orduna, 2001, p. 116). A partir de la digresión «non podría dezir ningun omne quanto bien este noble Rey fizo» (LC, Prólogo, p. 520), «la crítica ha inferido la existencia de una obra alfonsí, a la que se la ha titulado *Libro de la montería* o *Tratado de la venación*; en ella se reunirían, compaginándolas y enriqueciéndolas, traducciones de tratados varios, especialmente orientales que se ocupaban de la caza de altanería con aves, de la caza de venados con perros y del arte de pescar» (Orduna (2001, p. 116). Parte de estas obras se incorporaron a los libros Iº y IIº del *Libro de la montería*, escrito posiblemente durante el reinado de Alfonso XI. Orduna (2001, p. 118) considera que JM habría incorporado de forma personal el *Libro de la montería* alfonsí a LC. Al no haberse conservado las obras de su tío no sabemos cómo maneja estos materiales JM. Para profundizar en la cuestión, v. la edición de Castro (1945).

⁵²⁴ Aparecen referencias familiares como la siguiente: «[Et por] lo que non se vsa en esta arte, et [por] lo que oyo dezir al infante don Iohan, que fue muy grant caçador, et a falconeros que fueron del rey don Alfonso et del infante don Manuel, su padre, como se vsaua quando ellos eran biuos, que eran muy grandes caçadores, touo que el vio commo se mudo la manera de la caça de aquel tienpo fasta aqueste que agora esta» (LC, Prólogo, p. 521).

⁵²⁵ LC pone de relieve los métodos de trabajo de JM, que cita de memoria, como indica la aparición de la cita latina: «Vituperator sciençie testis est ygnrançia» (LC, XII, p. 589). JM atribuye la cita a un sabio de Cerdeña, sin que por el momento se haya podido identificar: «El único sabio de la Antigüedad sería Lucífer de Cálaris (Caglari) del siglo IV, pero no pronunció tal frase (Lida de Malkiel, 1951-1952, p. 173).

no logra mantenerse dentro de la exposición objetiva y, en efecto, más que un *Arte venatoria* constituye unas memorias de la caza: la nota personal domina desde el prólogo que declara basarse en la experiencia del propio autor y en sus conversaciones con sus tíos y con famosos falconeros que conoció y trató (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 176);

acomoda (con libertad) las enseñanzas de Alfonso X sobre la caza a su anecdotario y a su conocimiento práctico de cazador (Catalán, 1977, p. 51).

De los bornis non quiso don Iohan hablar mucho por que se non paga mucho de la su caça nin de las sus maneras. Pero el que bien entendiere las talles de los falcones que desuso dicho es, et sennalada mente de los girifaltes et de los sacres, aquellos remedan algun poco, entendra quales son de mejor taller et de mejor plumaje. Pero, avnque sea yerro, non puede venir grant pro ende nin grant dapnno (*LC*, III, pp. 522-533).

Otrosi dize don Iohan que por que la caça de las perdices et de las liebres non es caça tan noble ni tan apuesta commo la de la ribera, que non quiso fazer en este libro mençion de los lugares do ha estas caças (*LC*, XII, pp. 581-582).

JM también recurre a la experiencia y conocimientos de cazadores y halconeros: «Pero dize Sancho Martines, que es de los mejores falconeros que don Iohan nunca vio et que mas sepa desta arte et que mejores falcones faze, que querria el que oviesse los dedos cortos et gruesos et crespos» (*LC*, III, p. 529); «fizo a vn falcon bahari torçuelo, que dizian Picardit, matar grupa por su cabo» (*LC*, VIII, p. 556).

Estructuralmente, se trata de «un tratado equilibrado, en el cual están desarrollados todos los conceptos [...] necesarios para la formación de un cetrero: cómo reconocer, educar, cuidar las diferentes rapaces, cómo cazar y en qué condiciones» (Menjot, 2001, p. 93). Tras presentar las diferentes razas de halcones y presas, argumenta su superioridad frente a los azores; después los describe siguiendo un orden jerárquico y explica la manera de capturarlos, amaestrarlos y entrenarlos para la caza; seguidamente expone las técnicas de caza «con halcón de las grandes presas de ribera: la garza, la grulla, el ánade» (Menjot, 2001, p. 99). Luego pasa a los conocimientos veterinarios: la época de la muda, la alimentación y los cuidados. Acaba con una guía geográfica castellana de caza, en que divide los territorios por obispados⁵²⁶ y que refleja su estrecho vínculo con el reino de Murcia:

Al respecto también es muy ilustrativo el ejemplo XV^o, en que, más allá de la indefinición de los relatos folclóricos, JM no recuerda el nombre de uno de los caballeros protagonistas de la anécdota: «et del otro non me acuerdo del nombre [...] aquel cavallero de que olvidé el nombre» (p. 68). Y él mismo manifiesta su técnica compositiva en *LI*: «Et porque este libro es de cosas que yo prové, usí en él las de que me acordé» (Prólogo, p. 118).

⁵²⁶ Son los siguientes: «obispado de Cartagena et despues en el obispado de Cuenca et despues en el obispado de Çigüença et [despues] en el obispado de Osma et despues en el obispado de Palençia et despues en el [arçobispado] de Burgos et despues en el obispado de Calahorra et despues en el obispado de Leon et despues en el obispado de Astorga et despues en el obispado de Çamora, et despues en el obispado de Salamanca et despues en el obispado de Auila et despues en el obispado de Sogouia et despues en el arçobispado de Toledo et despues en el obispado de Jahan et despues en el obispado de Cordoba et despues

Nos refleja al político que realiza constantemente viajes para conseguir en cierto modo su propia paz, nos lo refleja conocedor —y él se encarga bien de ponderarlo— del arte que ocupa sus páginas, y, sobre todo, nos lo refleja conocedor de las tierras que describe minuciosamente demostrando haberlas recorrido más de una vez en sus numerosas partidas de caza o viajes (Díez de Revenga, 1994, p. 50).

En Villena ay mejor lugar de todas las caças que en todo el regno de Murcia, et avn dize don Iohan que pocos lugares vio el nunca tan bueno[s] de todas las caças, ca de çima del alcaçar vera omne caçar garças et anades et gruas con falcones et con açores et perdizes et codornices, et a otras aues [que] llaman flamenques, que son fermosas aues et muy ligeras para caçar, si non por que son muy graues de sacar del agua, ca nunca estan sinon en muy grant laguna de agua salada, et liebres e conejos (*LC*, XII, p. 579).

En Oruiella ay muchas garças en el rio Segura, et a las vezes [las] falla omne en una açequia que esta fuera de lla villa, que esta a la puerta contra do van a Murçia. Et dize don Iohan que ya la falló el y, et costo muy cara, que en queriendo acorrer a los falcones cayo con el un mulo en guisa que lo oviera de matar. De Oruiella fasta en Murçia, el rio Segura arriba, ay muchas garças mas son muy graues de matar con falcones por que es el rio muy grande et non ay ningun paso et es mucho el arbolado et ay muchas acequias (*LC*, XII, p. 580).

Las notas humorísticas⁵²⁷ y los elementos autobiográficos —como las referencias a sus tíos Alfonso y Enrique o sus anécdotas como cazador bromista— de la obra «construyen un ámbito de verosimilitud, desde el cual se pretenden justificar narraciones más o menos increíbles» (Gómez Redondo, 1998, p. 1118):

Et dize don Iohan que el oyo dezir al infante don Iohan que avn en aquel tiempo que matauan las gruas commo desuso es dicho, que vio el a vn falcon sacre del infante don Manuel en Murçia, do estaua[n] entonçe el rey don Alfonso et don Manuel, que mataua la grua quando andaua muy alta de rodeo et vinia atrauesadiza, et avn que se veyan en muy grand coyta el et don Alfonso, fijo del infante don Manuel, quando avian acorrer aquel falcon por razon de las grandes acequias que ay en la huerta de Murçia (*LC*, VIII, p. 559)⁵²⁸;

et acaesçio que este dia, andando por la laguna en los barcos la gente por tomar gallarones, que vn rosinor nuevo que tomo vna çigunnuella destas que llaman garçuela de gauilan que estaua en el nido, et de que la cigunnuella se sintió presa, començo a bollar, et el rosinor nunca la dexo et tomaron los amos et troxieron los a don Iohan. Et despues que se vino don Iohan para la posada, tomava el rosiñor en la mano, et a la ora que beya la çigunnuella, trauaua de la pierna et tenia la en guisa que non podía volar la çigunnuella. Et dize don Iohan que si el dixiese toda la manera commo esto se fazia, que los que lo oyesen lo ternian por maravilla, mas que dize el lo que acaesçio et que es verdat (*LC*, XII, p. 588).

Al mismo tiempo, la presencia de notas de orgullo familiar a través de las referencias autobiográficas y familiares remiten al objetivo hagiográfico último de las obras de JM:

en el arçobispado de Seuilla et despues en la tierra de la orden de Sanctiago que ellos llaman tierra de Leon» (*LC*, XII, p. 578).

⁵²⁷ V. Ruiz (1991). El humor es una de las notas definitorias de *LC*. No me extiendo en la cuestión porque la abordo en otro apartado de este trabajo.

⁵²⁸ Esta anécdota es la base del ejemplo XXXIII^o.

don Manuel era el mayor caçador et que mas aues tenya, et que juraua el infante don Iohan que dexara vna vegada al rey don Alfonso et a don Manuel con el en Seuilla et que tenia y don Manuel consigo muchos falcones, et el infante don Iohan viniase para Castiella, et quando llego a Medellin, que fallo y çient et setenta falcones de don Manuel que estauan y de morada caçando, por que es buena tierra de caça, et estos eran de mas de los que el tenia en Seuilla (*LC*, VIII, p. 559).

A pesar de que JM considera que la práctica no se ajusta la teoría⁵²⁹ en el adiestramiento de los halcones y en el ejercicio de la caza, de lo que se deriva la relevancia del *entendimiento* del falconero a la hora de llevar a la práctica los conocimientos teóricos en su ejercicio, y que considera superior la experiencia a cualquier conocimiento teórico en el ámbito cinegético, para curar a las aves es imprescindible disponer de conocimientos teóricos veterinarios. El autor muestra, además, la utilidad de las aportaciones teóricas de otras disciplinas para el cuidado de la salud de las aves; en concreto, se refiere a la relevancia del conocimiento teórico de la astrología y de la teoría médica de los humores:

Por ende todas las cosas que fasta aquí son dichas en este libro de la caça se pueden fazer por practica, mas las enfermedades non se pueden conosçer nin melizinar commo deuen, sinon por teorica et por practica. Ca por la teorica conosçran los mouimientos del çielo et de los cuerpos çelestiales et de las influençias que fazen en los cuerpos terrenales, et conosçran en que lugar estan el sol et las otras planetas et que catamientos fazen los vnos con los otros. Et otrosi por la teorica conosçran los elementos et commo son los vmores conpuestos de los elementos en que quantia a cada falcon de cada vmor que se engendra de los elementos, et quando el falcon enferma, entendra qual umor peca en el; et esto e[n]tendrán por las sennales que paresçen de fuera (*LC*, XI, p. 566).

En su exposición de conocimientos veterinarios, sintetiza su experiencia sobre las dolencias de las aves y remedios:

Otrosi quando el falcon a lonbrizes, la sennal es que se le descoloran las manos et la çera del pico, et el falcon mesase en aquel lugar do lo siente, et de noche, quando duerme, quexase entre suennos. Et para esta enfermedad deuen le dexar degollar anades, ca la sangre es probado que mata las lonbrizes. Et si por esto non guaresçiere, deuen le dar la carne mojada en el çumo que sale de la camisa del sauco. Et si con esto non guaresçiere, deuen le echar por la garganta vnas cucharadas de pimienta molida destenprada con agua tibia, pero que sea el agua mucha et la pimienta poca. Et dize don Iohan que de todas las cosas que el vio para guaresçer las lonbrizes, que esto es lo mejor. Et esto aprendio el por aventura: que vn dia, van[n]ando los falcones en peurada para meter los en la muda, cayo de aquella pevrada en la voca a vn falcon que avie lonbrizes, et a muy poco rato, que començo a toller las lonbrizes muertas (*LC*, XI, p. 573).

⁵²⁹ Aparecen diversos ejemplos de ello; en el capítulo IVº: «Los neblis se deuen amansar todos en la manera que dicho es; mas son mas ligeros de amansar et non han meester tan grant premia commo los sacres. Pero finca en el entendimiento del falconero que faga amansar el falcon lo quel conuiene segund el talante que entendiere en el falcon» (*LC*, IV, p. 536) y, especialmente, en el Xº: «Ca commo quier que se escriue en este libro commo se deue fazer, las mas vezes non se faze todo assi; ca vezes ay que an a sacar a los falcones de la muda ante que sean desçendidos de las carnes, et vezes antes que sean todos mudados, et vezes que an de mudar mucho en e[ll]as. Et otrosi que non se guisa de poder aver las viandas o las moradas en guisa que todas estas cosas se pueden fazer asi commo aquí están escriptas. Et por ende conuiene que el falconero aya tal entendimiento que quando alguna[s] destas cosas non se pudieren fazer commo deuen, que lo sepa el enderesçar (*LC*, X, p. 565). Es muy significativo el concepto de *entendimiento* como capacidad de adecuar la teoría a la práctica concreta.

En sus recomendaciones sobre el cuidado y cura de los halcones, JM incide en la importancia de saber detectar los síntomas y en el diagnóstico para la curación de las aves: «et avn las mas cuydan que an los falcones vna enfermedat et fazenle la melezina que entienden que cunple para ella et el falcon non ha aquella enfermedat, et por ventura la melezina quel fazen es contraria de la enfermedat que ha; et por ende en lugar del fazer pro fazel danno» (*LC*, XI, p. 566). Como es habitual en sus escritos, al exponer sus conocimientos veterinarios, no apela a la autoridad de otros, sino que simplemente se refiere a su experiencia y a sus creaciones, de las que no da detalles, aunque refiere remedios como un unguento que cicatrizaba heridas⁵³⁰.

Por último, el prólogo de *LC* merece una mención especial por dos motivos; en primer lugar, por su medido elogio al amor al conocimiento alfonsino, que parece seguir el estilo de los colaboradores del monarca en los libros científicos y que se encamina a incidir en la relevancia de la caza y, en segundo lugar, por la relación de continuidad, como en el caso de *CA*, que establece entre la obra que presenta y la de su tío (Orduna, 2001 [1970], pp. 115-119)⁵³¹:

Et [e]l dicho rey don Alfonso deseando el saber, commo dicho es, et pagando se de todas las cosas nobles et apuestas et sabrosas et aprobechosas, entendiendo que en la caça ha estas quatro cosas muy conplida mente a los que quieren usar della como deuen, et non dexar por ella otros fechos mayores, ca los que en otra manera caçassen, avn que guardasen el sabor et la apostura de la caça, non guardarían la nobleza nin el aprouechamiento, por ende mando fazer muchos libros buenos en que puso muy conplida mente toda la arte de la caça, tan bien del caçar, commo del benar, commo del pescar. Et puso muy conplida mente la teorica et la practica commo conuiene a esta arte; et tan conplida mente lo hizo, que bien cuydan que non podría otro emendar ni enader ninguna cosa mas de lo que el fizó, nin avn fazer tanto nin tan bien commo él (*LC*, prólogo, p. 520);

et quando llego a leer en los dichos [libros] que el dicho rey ordeno en razón de la caça, porque don Iohan es muy caçador, ley[o] mucho en ellos et fallo que eran muy bien ordenados ademas; et quien pudiesse vsar de la caça como la el ordenó, non erraría en inguna cosa en arte de la caça, tambien la teorica como en la práctica (*LC*, prólogo, p. 521).

⁵³⁰ Los contemporáneos de JM utilizaron estos remedios para mofarse de él; de hecho, por el invento que «estaba más orgulloso —un artilugio para arreglar las plumas rotas— fue motivo de escarnio por parte de sus contemporáneos, que por esta empresa solían compararlo con el Cid; de su ingratitud se lamenta en el ejemplo XLI^o de *El Conde Lucanor*» (Di Stefano, 2001, p. 52, nota 9). La crítica alude al siguiente fragmento del ejemplo XLI^o: «Patronio, vós sabedes que yo só muy grand caçador et he fecho et eñadido en las pihuelas et en los capiellos algunas cosas muy aprobechosas que nunca fueron fechas, et agora, los que quieren dezir mal de mí fablan en manera de escarnio» (*CL*, I, [xli], pp. 164-165). Otros remedios manuelinos son «la mantequilla cruda hecha preferentemente de leche de vaca o a defecto de ésta, con leche de oveja o de cabra; y además el azúcar cande para tratar la enfermedad de la piedra e incluso los polvos de sangre (resina) del drago y el incienso para las heridas de grulla» (Menjot, 2001, p. 101).

⁵³¹ Sin embargo, Menjot (2001, p. 94) considera que el prólogo se inicia «con un panegírico de su tío al que rinde un caluroso homenaje; no para quedar bien, sino para escudarse tras su autoridad».

d) Lengua y estilo

La obra destaca por un estilo conciso y claro en que aparentemente se utiliza un lenguaje sencillo. A esta sencillez, que persigue una sensación de cercanía en el receptor, contribuye la inclusión de anécdotas familiares cinegéticas y de referentes personales. A pesar de la temática y terminología especializada, se trata de un texto de objetivo divulgativo. Puede que contribuyese a ello su talante *memorístico*.

Dada la temática del libro, son especialmente relevantes sus descripciones:

Los neblis de que se agora mas pagan et fallan que recuden mejores son los que an la cabeça muy grande et ancha et llana et el colodriello muy ancho et los pestorejoes anchos et las sobrecejas muy grandes, en guisa que cubran mucho los ojos [et los ojos] muy pequennos et tristes et adormidos et muy encobados, et el pico muy luengo et muy gordo et las ventanas muy anchas et la boca muy grande et las quixadas mucho abiertas et la faz del papo que descenda mucho por los pechos et que sea muy ancha, et los pechos salidos, pero que el su talle sea mas contra luengo que contra redondo (IV, p. 532).

En la obra ya se aprecian constantes estilísticas presentes en sus obras posteriores como el uso del adverbio *otrosí* como marcador textual aditivo, que encabeza sus características repeticiones estructurales anafóricas (como en la p. 529), o la utilización de estructuras deductivas; dentro de estas tienen un especial peso las enumeraciones o descripciones en que los elementos se ordenan de forma numérica:

Et dize don Iohan que para fazer buen falcon garçero que ha mester seis cosas: la primera es que el falcon que sea bien ligero et ardit et fanbriento, et la segunda que[I] traya buen falconero, et la tercera quel tenga en tierra que aya muchas garças, et la quarta que aya açor garçero que tome garças para quel puedan fazer traynas quales las oviere mester, et la quinta que aya otro falcon garçero con quel acorran ante que la mate por si, et la sexta que aya otro falcon que monte la garça desque el fuere bien afeytado (VI, p. 543).

También caracterizan la obra el uso de fórmulas que remiten y enuncian los contenidos expuestos para facilitar su consulta (Gómez Redondo, 1998, p. 1117). Son especialmente relevantes los sumarios que encabezan algunos capítulos: «Pves en el capítulo ante deste muestra commo se deuen amansar los falcones que son tomados brauos, dira en este como se deuen meter en el sen[n]uelo por que sean bien sennoleros» (V, p. 537).

e) Valoración y relación con el resto de su obra

A pesar de que *LC* es una obra singular dentro de las conservadas de JM por su carácter especializado, enlaza, de un lado, con *CA* al abordar una temática heredada del taller alfonsí y, del otro, con el resto de su obra por su ensalzamiento de los valores nobiliarios feudales, en que la caza como ocio genuinamente nobiliario tenía un papel

determinante⁵³², por la aparición de anécdotas personales, por su tono ejemplarizante, por las pinceladas de orgullo personal, por la aparición de notas humorísticas, presentes en obras molinistas de los reinados de Fernando IV y Alfonso XI como *LCZ*, y por la aparición de rasgos estilísticos presentes en sus obras posteriores. Como debió de ser revisada en la época de madurez, tal vez algunos de estos rasgos no estuviesen presentes en la primera redacción de la obra.

Las pinceladas cinegéticas se prolongarán a lo largo de sus libros; es el caso de la siguiente referencia a los halcones y azores como aves de cetrería, formulada en términos semejantes a los de *LC*, que muestra el aprovechamiento y reelaboración de sus conocimientos en sus escritos:

Et los que esto fazen [mejor] son los falcones, por que son mas ligeros et mas ardides. Et de los falcones ay siete naturas: los primeros, mayormente et mejores, son los girifaltes; et en pos ellos, los neblis; et en pos ellos, los sacres; [et en pos ellos, los baharis; et en pos ellos, los bornis]; et en pos ellos, los esmerejones; et en pos ellos los alcotanes. Et todas estas naturas de falcones, los buenos falconeros conoscenlos por talle et por façiones et [por] plumaje et por enpenolamiento, et quales son los mejores. Et en post ellos, los açores; que son mas fermosas aves et mayores, et caçan todas las prisiones de los falcones. Mas por que ellos non caçan tan sabrosa mente nin tan maravillosa mente, non les precian tanto los grandes sennores (*LCE*, XXXI, p. 93)⁵³³.

3. *EL LIBRO DEL CAALLERO ET DEL ESCUDERO*

a) **Transmisión textual y fecha de composición**

*LCE*⁵³⁴, dedicado a Juan de Aragón,⁵³⁵ se empezó a escribir en Sevilla en 1326, como el mismo autor explica en su prólogo (p. 39). Ha llegado incompleto porque: «Se perdió al desprenderse los dos bifolios centrales del Ms 6376 de la Biblioteca Nacional» (Taylor, 1984, p. 51). Originariamente se componía de un prólogo y 51 capítulos, de los

⁵³² Esta preocupación se repite en obras posteriores como *LCE*: «por que la cosa del mundo de que mas vse, en quanto visque al mundo, de caualleria afuera, fue fecho de caça» (XXXXI, p. 90).

⁵³³ El fragmento muestra la continuidad estilística de la obra de JM, pues están presentes los rasgos estilísticos con que acabo de caracterizar *LC*: el uso de anáforas (con la repetición del conector en cada uno de los miembros), la deducción como método de exposición y las enumeraciones gradativas.

⁵³⁴ Ha sido editado en la recopilación de la obra manuelina de Castro y Riquer (1955, pp. 9-72), Blecua (1981, pp. 39-116), Ayerbe-Chaux (1989a, pp. 9-88) y Alvar y Finci (2007, pp. 373-440). Fue editado de forma independiente por Heusch (2014) y recientemente ha aparecido una edición de Cossío (2022). En cuanto a los estudios, la obra ha recibido poca atención hasta fecha reciente; v., entre otros, Taylor (1984, sobre los capítulos perdidos, y 2000, sobre la *fabiella*), Ruiz (1991), Cossío (2019b) y Heusch (2021). Cito usando la edición de Blecua (1981).

⁵³⁵ La dedicatoria no era casual porque el infante aragonés fue un personaje muy influyente en la época: fue nombrado arzobispo en 1320 en plena lucha por la tutoría; el cargo implicaba convertirse en canciller, secretario y portador del sello del reino castellano. JM creyó que podría aprovecharse de su nombramiento para alzarse con la tutoría. Sin embargo, su cuñado, presionado por el papa, se opuso a su designación como tutor. Llevado por la cólera, JM mandó asesinar a Diego García, que había propiciado el nombramiento de su cuñado. Tras enfrentarse entre 1324 y 1325, se reconciliaron en 1326. El escritor le dedicó *LCE* y el *LE*. V. Avezou (1930), Tate (1977) y Sturcken (1973) sobre el asesinato de Diego García.

que se han perdido desde el final del capítulo número III hasta el XVI. Taylor (1984) reconstruyó el título de los capítulos perdidos teniendo en cuenta la tradición literaria en que se inscribe la obra y a partir de las referencias de *LE* a *LCE*.

b) Género

Inspirándose en el *Lucidario*, presenta en forma de *fabliella*⁵³⁶ el diálogo entre un caballero-ermitaño⁵³⁷, que ejerce de maestro, y un joven escudero. Este diálogo inicialmente destinado a la transmisión del saber caballeresco, tal y como corresponde al estamento de los nobles y a un anciano maestro sin conocimientos clericales, deriva hacia la formación *científica* y teológica, de modo que paradójicamente «remeda la transmisión del saber en el marco de las escuelas» (Heusch, 2021, p. 322). Por ello, las respuestas del maestro propician un breve compendio teológico, moral y filosófico, orientado a la formación en los valores caballerescos y sobre los conocimientos de ciencias naturales de la época. En la síntesis de conocimientos se percibe el influjo de enciclopedias medievales como las *Etimologías*, el *Speculum* o el *De naturis rerum*⁵³⁸. Con todo, más que los conocimientos del caballero se valora su experiencia y, sobre todo, su *entendimiento*, voluntad de Dios: «ca quanto menos leystes et sabedes mas que los otros que mucho an estudiado, por vuestro entendimiento, tanto es çierto que vos fizo Dios mayor gracia en vos dar el entendimiento por que sopiesedes lo que sabedes» (*LCE*, XXX, p. 58).

En los capítulos conservados, se obvian las preguntas del discípulo, que debían de estar formuladas en los capítulos perdidos, pero el anciano infiere y reflexiona en sus respuestas sobre las preguntas: «A lo que me preguntastes que cosa son los alementos et para que fueron fechos, ya otras muchas vegadas vos he dicho que cada una destas preguntas son dos» (*LCE*, [xxxvi], p. 71).

En el libro ya aparecen los procedimientos formales y los temas recurrentes en la obra del magnate: diálogo didáctico, proyección del noble en los personajes, análisis y

⁵³⁶ Para Taylor (2000), el término *fabliella* es asimilable a 'relato trivial y ameno' y está en relación con el reiterado tópico de la humildad en las obras manuelinas (p. 199). En cambio, para Gómez Redondo (1998, p. 1111) es una forma de organizar el discurso mediante procedimientos narrativos sugeridores de un entremado argumental cercano a la ficción. Por ello la materia del libro se somete a una estructura marco de diálogo entre dos personajes, estructura que se repite en *LE* y *CL*.

⁵³⁷ Podría estar inspirado en «la figura legendaria del caballero inglés Guy de Warwick» (Heusch, 2021, p. 315).

⁵³⁸ El ejemplo, posiblemente, más conocido, en que se establece una analogía entre un árbol y un hombre, se halla en el capítulo XXXVIII° (pp. 79-80). Me ocupo de la influencia de las enciclopedias en un apartado posterior.

defensa de la estructura social feudal, propuesta y defensa de una ética estamental basada en la vergüenza y uso político y de reivindicación personal de la literatura. Respecto a la reivindicación personal, en *LCE*, coincidiendo con el compromiso de Constanza con Alfonso XI en 1325 y las dudas posteriores sobre las verdaderas intenciones del monarca⁵³⁹, JM se presenta a través de la figura del ermitaño, basándose en sus conocimientos teóricos y en su experiencia práctica, como privado ideal. Desde esta posición modélica, advierte genérica y repetidamente sobre la función ejemplar, de espejo, del monarca: «ca segun las maneras o los fechos del rey, asy sera mantenido el su reino» (*LCE*, III, p. 43).

Sin embargo, JM no solo se identifica y se reivindica a través del ermitaño. En el capítulo II^o lo hace a través del caballero, lo que le permite presentarse como modelo de éxito vital nobiliario, cuyo comportamiento se ha regulado por el seso⁵⁴⁰ y la medida y cuya dedicación a la cultura no ha interferido en sus deberes estamentales porque siempre ha sido a costa de las horas de descanso:

commo quier que yo so de poco entendimiento, que todas las cosas que oue de fazer siempre las fiz en esta manera: quando contienda oue con alguno, siempre espere que el tuerto se leuantasse del; et las cosas que oue de començar, en que avia alguna grand aventura, siempre pense si me podria parar al mayor contrario si acaeciesse, et si entendi que me podria parar a ello, [començelo], et si non, dexe de lo començar. Et en las otras obras, commo de rentas o de labores, acomendelas sienpre en tal recabdo que en faziendo se las vnas se fazian las otras, et non se enbargauan las vnas por las otras; et ante que lo començasse, sienpre cate onde lo podría acabar. Et en las cosas que oue a fazer de algunas

⁵³⁹ En el prólogo se manifiesta el momento político, y la decepción posterior, en que fue escrito: «Et acaeciome oganno, seyendo en Seuilla, que muchas vezes non podía dormir pensando en algunas cosas en que yo cuydaua que serviría a Dios muy granada mente; mas por mis pecados non quiso el tomar de mi tan grant seruicio» (p. 39). Desarrollo en un apartado posterior el tópico manuelino del insomnio.

⁵⁴⁰ Es un concepto en que se amalgaman el entendimiento y la astucia. Parece una asimilación del concepto de *seny* de Ramón Llull, tal y como ha señalado Heusch (2021, p. 317) que ya estaba presente en la obra alfonsí (Kleine, 2007, p. 231). Reproduzco el fragmento en que desarrolla la idea y que parece tener conexiones autobiográficas con su conflicto con Alfonso XI: «Otrosi le amostrara que es lo deue pedir o a que persona; otrosi le amostrara commo et quando et contra quales personas deue ser sofrido et manso et de buen talante; et commo et quando et contra quales personas deue ser brauo et esforçado et cruel. Otrosi el seso le mostrara commo o por quales acaecimientos deue ser alegre o triste; otrosi le mostrara commo deue començar la guerra et la contienda non [la] pudiendo escusar, et commo se pare a ella de la que ouiere començado; et commo escusara de la començar sin su mengua o sin su vergüença, et commo saldrá della guardando estas cosas. Et otrosi commo deue guerrear quando oviere el mayor poder que su contrallo, [o su contrallo] lo oviere mayor que el; et commo deue fazer quando cercare el lugar muy fuerte, o non tanto; et commo se deue defender si fuere cercado; et commo deue parar hueste si oviere de lidiar o con mas o con mejores que los suyos; et commo deue andar la hueste alegre, et esto a que tiene pro. Et otrosi el seso le amostrara commo deue mostrar que la guarda que faze, que la faze por seso, mas non por miedo; et commo deue guardar la hueste de pelea et commo la deue escarmentar, si acaesçiere. Et otrosi el seso le dira commo se deu[e] mostrar por señor a los suyos, et commo los deue ser buen conpanno, et commo deue fazer en el tiempo de la guerra o de la paz, si fue[re] muy rico o abon[d]ado; et commo quando lo non fuese tanto, o quando obiesse desto alguna mengua. Et otrosi el seso le mostrara commo deue fazer quando ouiere buena andança, et quando el contrario; et quando deue partir las ganancias que Dios diere (XIX, pp. 48-49).

sciencias o de algunos libros o de algunas estorias, esto finca de lo del tiempo que avía a dormir (*LCE*, II, pp. 114-115).

La obra se inspira, pero sin que haya una dependencia directa, en el *Llibre de l'orde de la cavalleria*⁵⁴¹, obra que JM elogia y alude a lo largo de *LCE*. Sus principales semejanzas con la obra luliana aparecen en la trama argumental y en algunos capítulos iniciales. Ambas obras abordan la formación caballeresca y se inscriben dentro de la corriente meliorativa de la caballería, cuyo antecedente primero en lengua vernácula en la Península Ibérica sería la *Segunda partida* (XXI, XX). Estas obras surgen de la tensión entre la nobleza y la monarquía, en un momento en que la caballería ha iniciado su declive por la pujanza de la burguesía, la irrupción de los ejércitos profesionales y el incipiente regalismo:

el rey necesita de los buenos caballeros para mantener su corte, declarar la guerra a los infieles y defenderse de las agresiones exteriores; pero los nobles —los que conforman el estamento de la caballería— requieren también la afirmación de un espacio político y moral propio, representativo de su linaje; por ello, don Juan Manuel continúa la labor de su tío Alfonso X y compone un *Libro de la cavallería* —hoy perdido— y un *Libro del cavallero et del escudero* en el que se fija, como condición imprescindible antes de servir a un rey, la asimilación de una serie de principios estamentales, desplegados después en el *Libro de los estados* y enumerados por don Juan para educar a su hijo en el *Libro enfenido* (Gómez Redondo, 2008, p. 54).

⁵⁴¹ JM podría haber entrado en contacto con esta obra de Ramón Llull a través de su primer matrimonio: «merced a sus contactos familiares y personales con la corona de Aragón y aún con el reino de Mallorca, pues Jaime II de Mallorca —a quien van dirigidas bastantes obras de Llull— fue su primer suegro, tras su matrimonio con la hija de aquel, Isabel de Mallorca» (Heusch, 2021, p. 313). Fue compuesto entre 1275 y 1276, poco después de la conversión de Ramón Llull, después del *Art abreuçada d'atrobare veritat* y antes de la *Doctrina pueril*. El libro sigue las premisas del primer Arte luliano dentro de la etapa denominada *cuaternaria*. Su origen primero es el *Llibre de contemplació en Deu*, anterior a la iluminación de Randa. El Arte era un método que partía del deseo de evangelizar a los infieles a través de la razón; para ello se proponía tres objetivos: la conversión de los infieles al cristianismo arriesgando y exponiendo la propia vida si era necesario; la fundación de un entramado de escuelas-monasterios donde los predicadores aprendiesen las lenguas de los infieles para poder dirigirse a ellos en sus idiomas, y la redacción de un tratado infalible para demostrar la falsedad de cualquier creencia no cristiana. Ninguno de los tres objetivos era novedoso: el contexto sociocultural había determinado la aparición de las órdenes mendicantes, que disponían de centros para el aprendizaje de los idiomas de los infieles y TA ya había redactado *CG*; sin embargo, el método y los contenidos lo convierten en una obra muy original. Como los escolásticos, el Arte luliano parte de la dialéctica e intentar armonizar fe y razón, aunque Llull tuvo diversos enfrentamientos con ST y Ramón de Peñafort. En el tratado caballeresco se establece que el caballero ha de poseer fe, esperanza y caridad como virtudes teológicas y justicia, prudencia, fortaleza y templanza como virtudes cardinales. Paralelamente, ha de evitar los pecados capitales. Tiene como antecedente directo el tratado caballeresco alfonsí y la materia artúrica, que no es más que un intento de embecellecer y dar un sentido mítico a la realidad caballeresca. En este contexto: «intenta rescatar l'esperit que va ennoblir l'estament de la cavalleria [la práctica de una vida de virtud y la defensa de los más débiles], prova de transmetre els coneixements que tot cavaller ha de tenir del seu ofici i procura establir amb claredat les virtuts i els vicis que cal defugir. El *Llibre de l'orde de cavalleria* es una doctrina, un manual i un reclam» Aguilar (2010, p. 5).

Como Llull, JM propone una caballería formada por miembros de antiguas familias nobles⁵⁴², asimilada a un sacramento (cap. XVIII⁵⁴³) y de misión espiritual, por lo que «es [el] más onrado et mas a[lto] estado que entre los legos puede ser» (XIX, p. 45). Sin embargo, a diferencia del mallorquín, considera que ha de ser mantenida por el estamento de los labradores a través de los pechos (Heusch, 2021, p. 316): «Ca lo caualleros son para defender et defienden a los otros, et los otros deuen pechar et mantener a ellos» (XVIII, p. 44). Otro posible punto de conexión con la obra luliana es el ocultamiento de las fuentes en pos del objetivo divulgativo, aunque no se puede establecer una dependencia directa, pues este ocultamiento podría ser el resultado de la influencia de la literatura sapiencial, del orgullo de autoría o una combinación de todos estos factores.

Además de la influencia luliana en el arranque narrativo y tema caballeresco de *LCE*, marco del desarrollo enciclopédico, presenta concomitancias, en cuanto al ascetismo del anciano caballero, con el *Barlaam* y Josafat. El carácter ascético y el tono penitencial explican la ausencia de notas humorísticas, aunque, de un lado, en el prólogo hay referencias al humor, relacionándolo con su constante referencia al insomnio, como vía de aliviar las preocupaciones cuando justifica haber escrito una *fabliella*: «et reyde vos ende et perderedes el cuidado que uos fazia perder el dormir» (p. 40). Del otro, JM adopta en *LCE* un punto de vista prudente y pragmático ante las situaciones vitales que lo aleja del severo tono penitencial del *Barlaam*, como se aprecia en fragmentos como el siguiente: «ca muchos omnes ay que toman muy grant pesar de cosas que con razon non lo debían tomar tan grande» (*LCE*, XX, p. 50).

c) Estructura, sentido y objetivos de la obra

El prólogo y los cincuenta capítulos de la obra han llegado incompletos hasta nuestros días. La narración comienza cuando un monarca convoca las cortes y a ellas se dirige un joven humilde escudero para ser armado caballero. En este punto el relato queda interrumpido. Se reanuda en el capítulo XVII^o, en que un caballero anciano está respondiendo las preguntas que antes le debía de haber formulado el escudero. Las cuestiones giran en torno a cuál es el objetivo de la caballería, la división de la sociedad en estados y cuál es el mayor pesar y placer de este mundo. Tras haber recibido la

⁵⁴² «Et otrosi por que desta orden et deste estado son los reys et los grandes sennores» (III, p. 44).

⁵⁴³ El requisito de este sacramento es que «sea y el señor que da la caualleria et el cauallero que la reçibe et la spada con que se faze» (III, p. 45).

respuesta, el escudero marcha a unas cortes siguiendo el consejo del anciano caballero. Ya famoso, regresa a ver al ermitaño. Es en este punto en que, a través de las preguntas y respuestas, JM sintetiza algunos conocimientos sobre ciencias naturales. Muere el anciano y el caballero se reincorpora a la vida pública. Siguiendo los usos caballerescos, la narración menciona la vida exitosa y, tras una elipsis, informa de la muerte del caballero.

El diálogo entre el ermitaño y el joven caballero permite a JM presentar un compendio teológico y científico, que lo convierte en

una especie de enciclopedia del saber del siglo XIV, aunque el estilo de ficción literaria y la ausencia de discurso en algunos temas de ciencia natural lo alejan de las denominadas enciclopedias medievales. Por otro lado, en el desarrollo general de la obra, se exponen los temas en una sucesión que se asemeja al de las enciclopedias (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 21).

Los diálogos sobre historia natural, dividida en animales vegetales y minerales, están incluidos, en su totalidad, en los capítulos XXX a XLVI y corresponden a la parte en la que ha regresado el escudero ya armado caballero. Raimon Llull, también había incluido esa división, vegetales, animales y minerales, en otro libro suyo, el *Félix de les meravelles del món*. A partir de ahí desarrolla, a lo largo de siete capítulos, sus ideas y clasificaciones sobre las diferentes partes de la historia natural, aunque de una manera muy desigual. La importancia que tenía la caza y en especial la realizada con aves rapaces o cetrería queda patente en el texto. También destaca la importancia que le da a los árboles de los que se puede obtener cualquier beneficio (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 21).

Las respuestas a las cuestiones suelen ser breves y ocupan generalmente una extensión menor que las argumentaciones sobre las preguntas, lo que informa sobre el método de trabajo *memorístico*, a partir de lo que recuerda de lecturas realizadas, de sus obras. En los capítulos que van del VIIº al XXIº establece las bases generales de la vida humana (Dios, justicia del rey y virtudes morales), cuya comprensión permitirá al escudero convertirse en caballero. Una vez que ha sido investido, el ermitaño instruye al joven caballero sobre asuntos divinos y humanos (del capítulo XXXIIº al XLVIIIº): en las cuestiones teológicas (del XXXIIº al XXXIVº), se detiene en los ángeles (XXXIIº), en el Paraíso (XXXIIIº) y en el Infierno (XXXIVº); dedica al orden de la creación los capítulos que van del XXXVº al XXXVIIº: el XXXVº a los cielos, el XXXVIº a los elementos y el XXXVIIº a los planetas. La explicación sobre la realidad del hombre (XXXVIIIº) le lleva al análisis del mundo: tanto de los animales (XLº, XLIº y XLIIº), de las plantas (XLIIIº y XLIVº), piedras (XLVº), metales (XLVIº), mar (XLVIIº) y tierra (XLVIIIº).

JM condensa el conocimiento de los elementos siguiendo el orden de la creación, uno de los dos métodos de ordenación de los materiales en las enciclopedias de la época (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 21) y que incide en el valor teológico que el autor confiere a su obra.

Su división en vegetales, animales y minerales coincide con la que propone Ramón Llull en el *Fèlix o llibre les meravelles del món*. Su exposición se nutre de manera indeterminada de autoridades del período como Aristóteles, Plinio, San Isidoro de Sevilla⁵⁴⁴, de enciclopedias como *De naturis rerum*⁵⁴⁵ o la *Historia naturalis* de Juan Gil de Zamora⁵⁴⁶ y de obras alfonsíes como el *Lapidario*⁵⁴⁷. Sin embargo, en los capítulos que van del XXXXº al XLVIº clasifica los seres vivos y los minerales y metales siguiendo un criterio utilitarista propio, que parte de la taxonomía de rasgos fácilmente observables. En la exposición de los rasgos de estos seres se perciben los centros de interés del autor y el desequilibrio existente entre sus conocimientos; ello explica:

Las reiteradas expresiones de poca sabiduría que hace el autor (Alvar, 2007), y que en la parte de historia natural, se concretan al hablar de las hierbas, los peces o los metales, contrastan con una completa clasificación de árboles y arbustos, con una de rocas, o con las que establece para los animales (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 21).

LCE coincide con el *Lucidario* en la acotación de los límites del conocimiento para los laicos. En el caso concreto de los caballeros, no disponen de tiempo para dedicarse a estas cuestiones y, además, si lo hacen pueden condenarse, especialmente si están dotados de *entendimiento*. Por ello el ermitaño evitó los conocimientos que no fuesen caballerescos:

ca la sotileza les faze pensar muchas cosas, et por la mengua de la letradura non pueden saber la verdad conplida mente commo es. Et asi podrie[n] caer en grandes yerros et en grandes dubdas. Et por ende yo, que bisque mucho en estado de cauallero et non aprendi otra sçiencia, siempre fiz quanto pudi por partir del coraçon de non cuydar estas cosas (XIII, p. 65).

El objetivo último del noble no es divulgar conocimientos naturales, sino incidir por medio del ermitaño en que el ejercicio mental que el aprendizaje posibilita es paralelo a «saber utilizar el “entendimiento”, como medio de discernir las últimas facetas de la

⁵⁴⁴ Como en la inclusión y descripción del unicornio, posiblemente en referencia al rinoceronte, que podría haber sido tomada de la obra aristotélica *Investigación sobre los animales*, de la *Historia natural* (capítulos XXº y XXIº) o de las *Etimologías* (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, pp. 22-23). No esta la única coincidencia, también se produce en el caso del murciélago y de la ballena y en la división entre piedras y metales tomada de Isidoro de Sevilla. Respecto al acceso a la obra aristotélica, en el siglo XIII se conoció a través de la traducción, adaptación y ampliación de Alberto Magno de la obra *De animalibus* (García Gual, Introducción, 1992, p. 31)

⁵⁴⁵ Con la que coincide la referencia del leopardo y la denominación de *ximios* y maimones, aunque el escritor: «Parece no conocer las pautas de comportamiento y alimentación de los primates» (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 23).

⁵⁴⁶ Podría haber tomado del franciscano la consideración de moscas y avispas como aves, aunque también aparece en las *Etimologías* (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 23).

⁵⁴⁷ Con la que coincide al otorgar propiedades mágicas a las piedras (Montero, Díaz y Gutiérrez, 2017, p. 26).

realidad» (Gómez Redondo, 1998, p. 1113)⁵⁴⁸, idea que conecta con *CL*. El conocimiento tiene la finalidad práctica de vencer los peligros y problemas terrenales.

La exposición teológicomoral, que tiene como objetivo la formación en las virtudes y deberes cristianos y estamentales del caballero, y la síntesis de conocimientos científicos revelan la superioridad intelectual del ermitaño, que puede considerarse un trasunto de la del escritor, de manera que se infiere su capacidad para abordar las parcelas del saber clericales. En relación con la exposición de cuestiones teológicas, en *LCE* se percibe la influencia del pensamiento de las órdenes mendicantes, del que había ya muestras en *CA*⁵⁴⁹

La especialización de los conocimientos expuestos en esta y en otras obras ha llevado a la crítica a plantearse la autoría de las partes doctrinales:

está el problema de la materia doctrinal inserta en el *Libro del cavallero et del escudero* y en el *Libro de los estados*. Como señala Vicente Cantarino, si bien las cuestiones teológicas tratadas responden al elenco de temas presentes en todos los autores ortodoxos, la formulación concreta de esas cuestiones delata la pluma de un escritor que posee la preparación técnica de un Maestro de Teología, especialmente versado en la doctrina tomista. Cantarino apoya en esta comprobación su hipótesis de una suerte de ‘escritor fantasma’ de estas obras atribuidas a don Juan, probablemente un fraile dominico. Por mi parte, limito mi sospecha a las secciones de ambas obras referidas a la doctrina teológica y planteo la posibilidad de que tales secciones hayan estado a cargo de un miembro del *scriptorium* juanmanuelino, que habría seguido directivas generales sobre los temas a incluir. O quizá don Juan Manuel haya integrado en la estructura dialogística de ambas obras, mediante copia directa, materiales preparados por un fraile dominico de su entorno (Funes, 2000a, p. 132).

Teniendo en cuenta que tal vez *CA* fuese redactada por miembros de su escritorio, es plausible que JM usase materiales preparados por algún miembro de su cancillería como fuente de información en las materias especializadas.

Junto con estas síntesis en *LCE* desarrolla tópicos molinistas como la vergüenza como eje del código ético o el valor y las reflexiones sobre el consejo y el consejero: «Ca todo omne que a otro conseja deue catar en el consejo que da mas la pro de aquel a quien conseja que la suya; et si asy non lo faze non es leal consejero» (XXI[I], p. 52).

⁵⁴⁸ Gómez Redondo considera que muestra el proceso de formación del escritor: «don Juan Manuel descubre, en este aspecto, los medios con que se debió articular su preparación intelectual, a través de lo que él denominaba “manera de disputación”» (1998, p. 1113).

⁵⁴⁹ Me ocupo de la cuestión en un apartado posterior de este trabajo. Parece un rasgo tomado de las órdenes mendicantes la superioridad de la fe sobre la razón, que se percibe en el capítulo XXXIII^o (p. 65); en este mismo capítulo también está presente la preocupación mendicante de la relevancia de las obras para la salvación. El carácter temporal de la creación, la creación *ex nihilo* y la teoría hilemórfica, característicos de la orden dominica, se aprecian en el capítulo XXXVIII^o (pp. 66, 84 y 80). La sociabilidad humana condicionada por la indigencia biológica está presente en el capítulo XXXX^o (p. 89).

En la obra también aparecen alusiones o referencias autobiográficas que se encaminan al ataque de la dinastía reinante⁵⁵⁰ y la hagiografía del linaje familiar: «por que yo usaua mucho della, obe a saber mucho de las aues: ca non ha cosa que mas se allegue con las maneras del cauallero que ser montero o caçador» (XXXXI, p. 90).

d) Lengua y estilo

En la obra, en que se repiten rasgos estilísticos usados en LC, se percibe la intersección de características derivadas del género narrativo y del diálogo doctrinal con componentes de la literatura sapiencial. Toma de las narraciones folclóricas la indeterminación temporal del marco narrativo, pues se desconoce la identidad y la procedencia de ambos personajes y tampoco se aportan datos sobre el destino y la época en que tiene lugar la acción. Esta indefinición se aprecia en el siguiente fragmento:

Dize en el comienço de aquel libro que en vna tierra avia vn rey muy bueno et muy onrado, et que fazia muchas buenas obras, todas segund pertenesçia a su estado; et por mostrar la su nobleza, fazia muchas ueces sus cortes ayuntar, a que venían muchas gentes de sus tierras et de otras (p. 41).

En cuanto al diálogo doctrinal se entremezclan los rasgos conversacionales como la presencia de vocativos como «fijo» (p. 48) o «señor» (p. 53) y la argumentación a través de razones concatenadas con influencia de la escolástica, que da como resultado un estilo sentencioso⁵⁵¹, en que la subordinación o los conectores causales, sobre todo *ca*, son recurrentes⁵⁵² en el encabezamiento de las oraciones, lo que da lugar a paralelismos (XXXVIII, p. 80) y anáforas:

Et asi para estas siete estrellas conuiene que aya siete ciellos. Et para que esten las otras que non se mueven et que [non] lieuan los otros çiellos en que stan las otras siete estrellas, conuiene que aya otro çiello que faga esto. Et así, segund lo que yo entiendo, estos ocho çiellos non se pue[e]den escusar (XXXV, p. 59).

Estas estructuras anafóricas (como la presente en la p. 48), en que se repite el conector que introduce el argumento o la nueva información podrían estar destinadas a ayudar en la consulta del libro.

La cita anterior remite a otro de los rasgos formales del autor: la inclusión de notas personales o subjetivas (marcadas en cursiva) que relativizan la información aportada

⁵⁵⁰ Como la presente en la p. 43, en que caracteriza al buen monarca.

⁵⁵¹ Presente por ejemplo en la p. 73 al describir los elementos.

⁵⁵² Como en las pp. 46, 48, 49, 50, 51, 78, 81 ó 94.

descargando al autor de posibles errores conceptuales: «Et otrosi la razon por que fueron fechas *tengo* que es para alunbrar el dia et la noche» (XXXVIII, p. 77).

En su exposici3n conceptual se vale de estructuras deductivas, en las cuales generalmente los miembros de las enumeraciones est3n ordenados mediante conectores como *otrosi* o *et*. Tambi3n aparecen sus recurrentes contraposiciones de t3rminos, aunque sin los ox3moros que ser3n caracter3sticos de obras posteriores: «Otras [cosas] ay que paresçen luego malas, et de que en ellas cuydaren, fallaran que son buenas» (*LCE*, XXXVI, p. 72).

Para acabar, por lo que respecta a las f3rmulas sapienciales, aunque no son frecuentes, el libro se inicia significativamente con un elogio del saber que se repite en *LI* (p. 113): «Por que dizen los sabios que la mejor cosa del mundo es el saber, tiene[n] que todo lo que omne puede fazer para lo acresçentar mas, que si lo dexa de fazer que non faze bien» (pr3logo, p. 41).

e) **Valoraci3n y relaci3n con el resto de su obra**

LCE es la primera de las obras conservadas manuelinas en que est3n reunidas las constantes tem3ticas del autor y en que emerge la singularidad de su voz literaria. En esta voz, cauce de su pensamiento, confluyen el legado alfonsino, el molinismo, la influencia de las autoridades y enciclopedias medievales, Ram3n Llull y la religiosidad de las3rdenes mendicantes. *LCE* es una obra singular porque sintetiza y limita el conocimiento del medio natural de la 3poca, que no vuelve a abordar, al tiempo que evidencia ya sus centros de inter3s —la defensa del orden trif3sico, la funci3n social y relevancia de la caballer3a, el c3digo 3tico estamental y la doctrina y ortodoxia cristiana—, su cuidada ambigüedad y el car3cter *memor3stico* de su literatura en una doble dimensi3n: la exposici3n de los conocimientos que recuerda y la utilizaci3n interesada de materiales biogr3ficos, o m3s bien pseudobiogr3ficos, que otorgan un valor hagiogr3fico y pol3tico a su literatura.

4. **LIBRO DE LOS ESTADOS**

a) **Transmisi3n textual y fecha de composici3n**

*LE*⁵⁵³ se ha conservado únicamente en el manuscrito 6376 de la BNE. Ocupa «las hojas 47v-125v y está completo, excepto por los blancos en los folios 105v, 106v, 107, 108v, 111 y 121, que indican lagunas en el texto y [...] la omisión de los títulos que corresponden a varios capítulos en los folios 121-122» (*LE*, Introducción, p. 50).

Su redacción se llevó a cabo entre 1327 y 1230 (Ruiz, 1989, p. 1) o 1332 (Gómez Redondo, 1998, p. 1122), en pleno conflicto con Alfonso XI⁵⁵⁴, y posiblemente en dos etapas diferenciadas: «there are indications that Book II, correspondant to the ecclesiastical states, was an afterthought» (Tate, 1977b, p. 178).

b) Género

Formalmente, es un exponente de «la unidad dentro de la multiplicidad» (Ruiz, 1989, p. 15), ya que se construye a partir de la intersección de tres géneros, que confluyen en la defensa del orden trifásico y en la propuesta de un modelo de príncipe cristiano ideal: «se vale de una leyenda, del género de los estados⁵⁵⁵ y del género espejo de príncipes» (Ruiz, 1989, p. 15), todos ellos subordinados al contenido didáctico. JM los adapta libremente a su objetivo conceptual: la popular leyenda de Barlaán y Josafat sirve de punto de partida para presentar un modelo de príncipe cristiano, complementado a través de los treinta y seis capítulos siguientes, inscritos en la tradición de los espejos de príncipes⁵⁵⁶, pero de contenido teológico; por su parte, el género de los libros de estado

⁵⁵³ Ha sido editada en la recopilación de las obras manuelinas por Bleuca (1981, pp. 195-502), y Alvar y Finci (2007, pp. 445-706). Mpherson y Tate la han editado en dos ocasiones (1974 y 1991), basándose en el trabajo inicial inconcluso de González Llubera. Anteriormente la había publicado Castro (1968). Como estudios clásicos sobre *LE*, pueden citarse los de Torres (1933), Castro (1945), Isola (1954), De Stefano (1962), Maravall (1983e), Araluce (1976), Arenal (1976), Gimeno Casalduero (1982). Schafler (1973) estudió la obra en su tesis inédita, que no he podido consultar y en un artículo de 1979. Scholberg (1959 y 1961) ha llevado a cabo estudios parciales. Una mención aparte merece el estudio de Ruiz (1989), que inauguró la visión política de la literatura manuelina. Recientemente ha analizado la obra Salgado (2017 y, especialmente, en su tesis defendida en 2020). Cito por la edición española de Mpherson y Tate (1991).

⁵⁵⁴ «En Castilla sólo tenía enemigos y Alfonso IV de Aragón carecía de la enérgica voluntad de su padre, además de estar a punto de comprometerse con doña Leonor, hermana de Alfonso XI; por supuesto, don Juan perdió el cargo de Adelantado, del que se aprovechó don Pero López de Ayala, un hombre “criado” por él; solo tenía un amigo, don Jaime de Xérica, aragonés, que tras pedir a su rey autorización puso todo su empeño en ayudar al noble castellano» (Gómez Redondo, 1998, p. 1121).

⁵⁵⁵ Se trata de un género que «aparece y desaparece con el feudalismo en Europa y [...] se dedica precisamente a la enumeración de los distintos estados de la sociedad estamental» (Ruiz, 1989, p. 29). En muchas ocasiones se hace de manera paródica, por lo que se discute la adscripción de *LE* a este tipo de literatura. En la Península no hay ninguna otra obra dedicada a la descripción de las funciones de los estados, aunque las *Partidas* se ocupan de la cuestión; en el *Libro de Aleixandre* aparece una enumeración de los distintos estamentos y Ramón Llull y Francesc Eixemenis también se dedican a la cuestión parcialmente (Ruiz, 1989, pp. 28-29). La opinión de que la obra pertenece al género de los estados no es unánime: «Don Juan Manuel’s survey of the states does not fit in easily with the general pattern which one can extract from a study of the genre» (*LE* [1974], p. XXVI). V. Ruiz (1989, pp. 17 y 29-30).

⁵⁵⁶ Ruiz (1989, p. 52) considera que los capítulos dedicados al comportamiento del emperador podrían haber sido redactados durante el compromiso con su hija Constanza, en un intento de influir y

le sirve para exponer y argumentar doctrinalmente la defensa del orden trifásico. Estos géneros se articulan, de un lado, sobre la apariencia de un falso diálogo (Saboye de Ferreras, 1984) de finalidad didáctica y sin contenido narrativo que sirve de pretexto para la exposición del pensamiento del autor, emulando o conectado con el *Lucidario*, a la manera de un sermón, fruto de la influencia de la orden dominica, y el uso de los recursos persuasivos provenientes de la predicación, por lo que las razones expresadas se ilustran mediante semejanzas y algunos ejemplos, pero reducidos a su mínima expresión (Gómez Redondo, 1998, p. 1147):

por razón manifiesta se prueba que Jhesu Christo fue et es verdadero [Dios et verdadero]⁵⁵⁷ omne, que creamos por fe [que] lo que Él fizo et ordenó que lo pudo fazer; et en lo que Él ordenó, aquella virtud que Él y puso. Et por que lo entendades mejor, fazervos he una semejança. Vós sabedes que si un señor a una villa vien pueden las gentes dubdar si aquella villa es suya o non, diziendo que no es suya por alguna razón. Mas si conosçen que la villa es suya et desto non dubdan, dende adelante non deven dubdar que puede y fazer lo que quisiere, commo señor que puede et a poder de fazer en lo suyo toda su voluntad; et deve[n] crer et aver fe, maguer que lo non bean, en todo lo que saben que él fizo, o mandó fazer, o faze, que lo pudo fazer, [et] que es así commo lo él ordenó (*LE*, I, XXXII, p. 340).

Et dezirvos ía un miraglo que contenço a un sancto omne, de una visión, en tal fecho commo éste, sinon porque sería muy luengo, mas dezirvos he dél alguna palabra que conpliría para esto. Dicho una ves el dicho omne sancto que más se deleitava él quando traía la mano a la su gata por el lomo, que sant Gregorio, que era papa en todas sus riquezas (*LE*, I, [lv], p. 168).

Gómez Redondo ve en la estructura del libro un reflejo de las circunstancias vitales y la conecta con el sentido global de la obra:

una leyenda que cede su prestigiosa trama para sostener un tratado religioso que, en el fondo, es un manual de príncipes al que se han añadido discursos de la más variada índole; la reflexión sobre la organización estamental es uno de ellos, pero no es el más importante, como lo revelan las confesiones autobiográficas o ese curioso excursus sobre el arte de la guerra (que procede de la *Segunda Partida*, título XXIII) (1998, p. 1130).

En el ámbito personal, *LE* es significativo política y culturalmente. En la vertiente política, JM recurre en su enfrentamiento con Alfonso XI a literatura para

restaurar su honra, recoger y levantar una imagen caída, reproduciéndola en su entereza, firmeza y gloria, al establecerse como autoridad en la materia que maneja (JM, autor), y como ejemplo y modelo que seguir, introduciéndose como tal en su propia obra (JM, personaje) (Ruiz, 1989, p. 16).

moldear en la personalidad y comportamiento del rey: «Estos capítulos pueden ser fruto de las aspiraciones del autor a constituirse en mentor del joven rey, cuando consigue casarlo con su propia hija y se siente todopoderoso en el reino; posiblemente don Juan Manuel consideró por entonces el proyecto de escribir un espejo de príncipes para utilidad personal de Alfonso XI. La deshonra cometida por el rey a su persona y la consecuente guerra descartaron esa posibilidad». La obra proseguiría, pues, con el objetivo de erigirse como privado ideal de *LCE*.

⁵⁵⁷ JM está apelando al principio tomista que hay verdades, como la existencia de Dios, que, por evidentes, no deben demostrarse (*ST*, I, q. 2).

En este sentido, se percibe el deseo

de que [el libro] contribuyera a extender y reproducir su influencia y autoridad, de la misma manera que lo harían sus sellos, cartas, vasallos, tropas, cargos y tierras, pero mejor que cualquiera de éstos, al ser perecederos, en tanto que el libro guardaría su memoria para la posteridad (Ruiz, 1989, p. 16).

Por ello, siguiendo su tónica de reconstrucción literaria modélica de sí mismo, a través de un hábil juego de planos literarios, JM se autorreferencia en veintidós ocasiones (Gómez Redondo, 1998, p. 1127). Estas alusiones, estrechamente relacionadas con su amor propio y orgullo nobiliario, no son meras anécdotas; constituyen una intencionada técnica literaria que le permite «forjar una imagen ideal y modélica de sí mismo» (Ruiz, 1989, p. 26). Se inscriben en el género de la *fazaña*, «dichos, frases o hechos célebres de algún personaje ilustre, cuya mención sirve para iluminar tal o cual acción o pensamiento» (Gómez Redondo, 1998, p. 1144) y se sirve de ellas «para crear una suerte de jurisprudencia [...] nobiliaria» (Gómez Redondo, 1998, p. 1144). Mediante ellas JM se convierte en autoridad sapiencial. Por ello, Julio «en las sesiones en las que instruye a un joven príncipe se acuerda periódicamente de algún detalle de la vida de don Juan Manuel, que ilustra la lección particular del momento» (Ruiz, 1989, p. 4):

—Et dígovos, señor infante, que me dixo don Johan, aquel mío amigo de qui vos yo fablé, que éste fue el primer consejo et castigo que él dio a don Johan Núñez, su cuñado, fijo de don Ferando, saliendo un día de Peñafiel, et yendo a Alva de Bretaniello (*LE*, I, [Ix], p. 181).

Inciden también en la creación de esta dignificada imagen de autoridad las remisiones a contenidos ya expuestos en el libro⁵⁵⁸ y las alabanzas y autorreferencias a otras anteriores:

Don Juan no solo llama la atención a través de Julio repetidas veces respecto al libro que está escribiendo, sino también hace alarde a sus otras obras, mencionándolas con palabras de alabanza. En el prólogo a la primera parte del libro don Juan Manuel aclara que comenzó el *Libro de los estados* después de haber acabado el *Libro del cauallero et del escudero*, libro que escribió en 1326. En el capítulo 67 menciona por boca de Julio otro libro suyo, el *Libro de cauallería*, obra de don Juan Manuel que se ha perdido y que debió de haber escrito, según Giménez Soler, antes del *Libro del cauallero et del escudero*. Algo se sabe del contenido de este libro porque está esquemáticamente resumido justamente en el *Libro de los estados*, en el capítulo 91 (Ruiz, 1989, p. 27).

A pesar de defender un férreo orden social, JM se sitúa fuera del sistema, lo que le permite erigirse como modelo de comportamiento para nobles y reyes; considera su dignidad regia y la del monarca en el trono vil. Sin embargo, se percibe fácilmente la

⁵⁵⁸ Podrían ser consecuencia de la influencia de la historiografía alfonsí (Gómez Redondo, 1998, p. 1146) o luliana.

impostura del autor y la frustración que le causaba su indefinida posición social y sus ambiciones políticas truncadas:

Aplica a su casa lo inverso de lo que transmite a sus contemporáneos: la causa de los conflictos surgidos en su actividad política es la de haber nacido en una situación particular, la de hijo de infante, y no culpa suya. Los tristes tiempos que vive son porque unos (el rey y sus aliados), al violar sus deberes, no son dignos de su estado, y de otra parte porque su estado no es digno de él (Ruiz, 1989, p. 57).

En la vertiente cultural, la obra plasma su interés por los temas teológicos y su afición por las disputas sobre estas cuestiones⁵⁵⁹:

Non se deven estas cosas hablar sinon con tales que lo entiendan verdaderamente cómo es, [et] aun con omne que non quiera hablar en ello por manera de disputaçión; ca los que disputan catan puntos por que puedan tomar a su contrario por la palabra que dize. Et en estas cosas, quien quisiere escatimar las palabras según las puede omne dezir, por fuerça fincara mal el que lo dixo, ca estas cosas alcánçalas el entendimiento, mas non se pueden dezir por palabra cómo son (*LE*, II, V, p. 309)⁵⁶⁰.

La dedicatoria a Juan de Aragón del prólogo al primer libro, a medio camino entre la política y la cultura, escenifica la reconciliación entre ambos (Ruiz, 1989, p. 16)⁵⁶¹ e incide en su posición excéntrica en la sociedad.

Como en el resto de obras de JM, el carácter didáctico de *LE* tiene un objetivo vivencial. JM divulga conocimientos teológicos, sociales y morales al tiempo que incide en la capacidad de comprender, reflexionar y profundizar sobre la materia expuesta (Gómez Redondo, 1998, p. 1143). Por ello, subraya las capacidades cognoscitivas de los maestros y discípulos, lo que conecta tanto con el legado alfonsí como con el molinismo. Julio convencerá a través de sus razones a Joas, que se convertirá desde la certeza racional de que el cristianismo es la religión verdadera. De esta manera, JM hace suyo el principio dominico de que «la salvación de las almas debe conseguirse por medio de la “razón” y del “entendimiento”» (Gómez Redondo, 1998, p. 1142):

vos he dicho todas las leys o sectas en que biven las gentes et tengo [que] si vós quisiéredes usar derechamente del entendimiento que Dios vos dio, et yo sé que avedes, bien çierto só que tomaredes la ley de los cristianos (*LE*, I, [xxx], p. 118).

⁵⁵⁹ Como se aprecia en: «me dixo don Johan, aquel mío amigo, que ya oviera él departimiento con algunos moros muy sabidores, et cuando llegó a esto [la concepción de Cristo] con ellos, díxome que fazían mucho poder por non le responder a esto» (*LE*, II, II, p. 302).

⁵⁶⁰ Al referirse a la exposición sobre el vínculo entre voluntad e inteligencia y cuerpo y alma, Mcpherson y Tate señalan lo siguiente: «El alma no descarta la inútil envoltura corporal que últimamente [*sic*] se disuelve como todas las otras cosas terrenas, sino que ésta resurgirá como aquella y las dos gozarán de las delicias del Paraíso. Las dudas, la prosa enredada y la laguna sustancial en el texto, que acaso hayan contenido referencias a aparentes contradicciones en las Sagradas Escrituras, son un eco distante de las controversias corrientes sobre el averroísmo y una filosofía autónoma que se veía superior o igual a la teología» (*LE*, Introducción, p. 24).

⁵⁶¹ Sobre los desencadenantes y consecuencias del conflicto con su cuñado, v. Sturcken (1973).

Este aspecto pone de manifiesto la especial influencia del pensamiento dominico, concretamente tomista, en este libro (*LE*, Introducción, p. 14), sobre todo en la idea de que: «la “carrera” que conduce al hombre a Dios requiere el cumplimiento de los deberes de cada estado (o grupo social), en que se ha nacido y que no se puede modificar» (Gómez Redondo, 1998, p. 1125), que también vertebraba *CL*. En *LE*, además, son el *entendimiento* y las *razones* de los personajes los que generan los diversos núcleos narrativos (Gómez Redondo, 1992, pp. 93-98).

c) Estructura, sentido y objetivo de la obra

El libro consta de dos partes formadas por cien y cincuenta capítulos, que contienen tres núcleos temáticos diferenciados: la doctrina cristiana, los estados de los seglares y los estados clericales. En la primera parte, inspirándose de nuevo en el *Barlaam* y *Josafat*⁵⁶², narra durante los cuarenta y seis primeros capítulos la conversión del príncipe Joas⁵⁶³ y su padre al cristianismo gracias a la intervención del predicador cristiano Julio⁵⁶⁴: «fue bateado el rey el diez [et] siete días de octubre, era de mil et trezientos et sesenta et seis años, et siete días después que el infante, su fijo, et su ayo fueron bateados» (*LE*, I, XLVI, p. 145). El adoctrinamiento en la fe cristiana a Joas, que, siguiendo los presupuestos dominicos, quiere convertirse tras comprender racionalmente la veracidad y superioridad de la doctrina cristiana, sirve de pretexto para que Julio la sintetice; la conversión de ambos mueve a que todos sus súbditos también se bauticen. En los capítulos siguientes de la primera parte, partiendo de la evidencia de que «tanto ama Dios la ley de los christianos et tantas gracias fizo en ello[s], et tan caramente los compró et los redemió que en qualquier estado que qualquier christiano sea se puede salvar si quisiere» (*LE*, XLVII, p. 150), lo adoctrina para que conozca en orden jerárquico descendente las funciones y los peligros para la salvación del alma de cada uno de los miembros de los estados nobiliario y llano.

En la segunda parte, tras la síntesis y comentario de la doctrina cristiana que suponen los capítulos Iº al XXXIIº, de desigual extensión y cohesionados mayoritariamente mediante la aparición del adverbio *otrosi*⁵⁶⁵, y la función introductoria

⁵⁶² En esta ocasión el *Barlaam* le sirvió para plantear un modelo de gobernante ideal e incidir en la finalidad teológica de la vida terrenal.

⁵⁶³ Cito usando la grafía del nombre del personaje de la edición de Macpherson y Tate (1991).

⁵⁶⁴ El nombre del predicador, que se ha asimilado en los últimos años a un dominico, podría ser un homenaje a Ramón Llull, dada la semejanza fonética entre el apellido del mallorquín y el nombre del personaje.

⁵⁶⁵ El adverbio aparece en el capítulo Xº y al principio de todos los capítulos, algunos de apenas un párrafo, hasta el capítulo XXVIIIº. El hecho parece confirmar que la estructura de la obra actual no responde a la original.

de los capítulos XXXIII^o, XXXIV^o y XXXV^o, hace lo propio con el estamento clerical, combinando las técnicas compositivas de la *abbreviatio* y la *amplificatio*. El capítulo L^o, último de la versión conservada del libro, está dedicado a la alabanza de la orden dominica, «pero hay que tener mucho cuidado con este hecho, porque es muy probable que hubiese abarcado todas las órdenes monásticas» (*LE*, Introducción, p. 26)⁵⁶⁶.

Es su primera obra escrita con una manifiesta voluntad política, social e individual⁵⁶⁷; con ella desarrolla una apología del modelo social trifásico como trasunto del orden divino, posiblemente influido por la predicación dominica, orden para la cual cada miembro del cuerpo social había de cumplir con las obligaciones de su estado para salvarse —idea esbozada en *LCE* y que vuelve a plantear en *CL*, especialmente en el ejemplo III^o—, y se justifica y ataca a la dinastía reinante:

Su visión del mundo funciona a base de representaciones e imágenes. La jerarquía terrena es imagen de la jerarquía celestial; el rey es imagen de Dios («*imago Dei*») en la tierra; el infante y el hijo de infante representan al rey y tienen la obligación de mantener sus estados como lo hace el monarca (Ruiz, 1989, p. 50).

Johas es el mejor ejemplo de un infante comedido y sosegado que se prepara concienzudamente para cumplir las obligaciones de su estado; es la contrafigura del rey castellano [Alfonso XI], cuya soberbia y mal comportamiento son requeridos por Julio, a manera de *exemplo*, para mostrar conductas que deben evitarse (Gómez Redondo, 1992, p. 93).

El mensaje ideológico de la obra es que: «El deber del hombre es respetar la voluntad divina de haberle colocado en un estado determinado, en el que muy bien puede salvarse si practica la religión cristiana» (Ruiz, 1989, p. 29). Influido por la orden dominica, la conversión y la salvación se obtienen mediante el entendimiento y la razón (*LE*, I, XXXIII, p. 121), de manera que se intentan conciliar la filosofía con la teología, aunque la primera siempre está supeditada a la segunda porque el conocimiento humano es una gracia divina: «ningún omne non puede hablar bien, nin verdaderamente en ningún fecho, et mayormente en las çiençias sin gracia señalada de Dios» (*LE*, LVIII, p. 175), mientras que la fe se valida a sí misma:

Como los dominicos, él no condona las especulaciones teológicas en materia de dogmas; ciertos puntos deben ser aceptados sólo por la fe debido a la inferioridad de la inteligencia humana. Él sigue, pues, una doctrina que a veces concede a la razón un lugar aceptado, pero al mismo tiempo salvaguarda de la especulación a la fe» (*LE*, Introducción, p. 24)

Et lo primero que alcança la razón es que avemos la mejor ley et más con razón, segund ya es dicho en el comienço de la primera partida deste libro. Et porque desoués avemos a crer lo que es sin razón, et la razón non lo alcança, por eso avemos el meresçimiento de

⁵⁶⁶ En este sentido, podría haber dedicado un capítulo a la orden franciscana.

⁵⁶⁷ Aunque ya se percibían atisbos de esta voluntad en *LCE*. En este sentido, parece significativa la referencia los estados del capítulo XVIII^o: «Et los estados son de tantas maneras que lo pertenesçe al vn estado es muy dannoso al otro» (p. 78).

la fe, que diz que la fe non ha mereçimiento [si] aquella razón [omne la] alcança por entendimiento (*LE*, II, [vi], p. 310).

Completan la red de influencias primaria *Blanquerna* (1283), como armazón narrativo, y la *Segunda partida*, que sirvió de base para la exposición de las funciones y vida cortesana⁵⁶⁸. En cuanto a *Blanquerna*, la propuesta manuelina es socialmente más inmovilista⁵⁶⁹ y restrictiva de los ámbitos de poder del emperador y del rey; esto es así no solo para atacar a Alfonso XI, sino, dentro de su ideología de empoderamiento nobiliario, para exponer y delimitar las funciones del monarca. El objetivo conceptual de JM sería «establecer y extraer orden y coherencia del caos, de la inestabilidad y la fragmentariedad del mundo en que vive» (Ruiz, 1989, p. 15).

El manuscrito 6376 de la BNE transmite una capitulación espuria que altera el texto original⁵⁷⁰. La capitulación aparece en un índice que divide la obra en dos partes o libros; la primera parte consta de cien capítulos, mientras que se deja un espacio en blanco, y no se especifica el número de capítulos en la segunda. Gayangos (1860) estableció que la segunda parte constaba de cincuenta y un capítulos, y las ediciones posteriores siguieron esta división hasta que Mcpherson y Tate (1991) dividieron la segunda parte en cincuenta capítulos partiendo de las conclusiones de Funes (1984). El crítico argentino detectó y explicó que el error en el manuscrito se originó por una

⁵⁶⁸ Por ejemplo en la doctrina sobre la limosna, expuesta en la *Primera partida* (XXIII, VII), y las riquezas, desarrollada en la *Cuarta partida* (XXVII, II). Sobre la influencia de las *Partidas* en la obra manuelina, v. Coussemacker (2014), Salgado (2019, pp. 306-406) y Heusch (2021), que aborda el tema al analizar el espíritu caballeresco de *LCE*.

⁵⁶⁹ La obra del mallorquín muestra el viaje iniciático interior de un caballero por los diversos estados en busca del estado perfecto, que es el de eremita. En *Blanquerna* el mensaje es heterodoxo respecto a la sociedad: no se considera que los estados más elevados sean los más perfectos. La conclusión es otra: el estado más perfecto parte de la renuncia de la sociedad y la dedicación a la vida contemplativa. De facto, se está negando el *status quo* y proponiendo un mensaje antisocial: lo importante es la realización personal y la salvación del alma del individuo. El objetivo en *LE*, en cambio, es la enumeración de los estados dentro de un marco social de origen divino, la exposición de los peligros de cada estado para la salvación y el modo de prevenirlos (Ruiz, 1989, pp. 30-44), de modo que el mensaje se ciñe y divulga la ortodoxia cristiana —dominica— y política: «la rígida jerarquía social, la inmovilidad y el deber cara al estado en que se ha nacido por voluntad divina» (Ruiz, 1989, p. 41).

⁵⁷⁰ Existen diversas hipótesis sobre la estructura inicial. Gimeno Casalduero (1982) consideró que la obra constaba de 151 capítulos, cuya estructura simbólica estaba vinculada a la finalidad teológica: los cien capítulos de la primera parte incidirían en la supremacía del cristianismo y en la estructura social tardofeudal. Los primeros cincuenta capítulos de la segunda parte profundizarían en aspectos doctrinales y en la exposición jerárquica clerical. El último capítulo, incompleto, del libro II^o actuaría como epílogo caracterizando las órdenes religiosas. Funes (1984) consideró que el relato se divide en cinco secuencias narrativas de extensión variable (la situación inicial, el planteamiento de la acción, el desarrollo de la intriga, el clímax de la historia y el desenlace), en que la materia se divide en subtemas, que, a su vez, se agrupan en «jornadas de lectura» (la exposición inicial sobre las religiones; la superioridad del cristianismo frente a las otras religiones; la elección del emperador; las funciones del emperador; los estados de la nobleza; el pueblo llano; un segundo discurso sobre las religiones y, finalmente, los estados del clero). A partir de las aportaciones del crítico argentino, Gómez Redondo (1998, pp. 1128-1141) plantea otra posible división en «unidades textuales», que abarcan siempre una acción, una pregunta y una respuesta.

transmisión textual deficiente, resultado de la intervención de diversos copistas que modificaron el número inicial de capítulos para obtener una estructura proporcionada de cien y cincuenta capítulos⁵⁷¹.

d) Lengua y estilo

Aunque estilísticamente representa un *continuum* respecto a sus obras anteriores, es significativo por el contraste entre la ortodoxia de los contenidos expuestos y la variación de estilos y recursos. La variedad de estilos recorre desde la formalidad de la argumentación teológica especializada, pasando por el estilo semiformal o cuasi coloquial del diálogo doctrinal y hasta llegar a la arena bélica del capítulo LXXII° (p. 218).

Aparecen marcas de oralidad como la reiteración de la forma de tratamiento *vós*, expresiones enfáticas como «et bien sabedes *vós*» (I, [xxxix], p. 132) o vocativos⁵⁷², expresiones cuasi proverbiales como «el mayor pro que puede aver en la tierra es aver señor» (I, [li], p. 159) o «no ay en el mundo cosa que ya dicha non sea (I, [lxv], p. 194), fórmulas sapienciales como «segund dicen los sabios todos» (I, [lxx], p. 207), fórmulas introductorias de narraciones como «et si bien parades mientes» (I, [xxxix], p. 131) u «oí dezir» (I, [lxi], p. 179), construcciones sentenciosas y literariamente muy elaboradas como los oxímoros: «Ca por vida cobraron muerte, et por placer cobraron pesar, et por salud cobraron enfermedat» (I, [xxxviii], p. 129)⁵⁷³ y disfunciones de registro como la siguiente, en que el autor se vale primero del recurso de la etimología para explicar un nombre y desciende a la anécdota con cierto tono jocoso:

Et púsol no[n]bre Adam, et a la muger, Eva, que quiere dezir “vida”, o “escuredumbre”, o “madre de los vivos” [...] Et tienen los sabios que naturalmente siempre las mugeres devían encaesçer un fijo et una fija, et por ende señaladamente an las mugeres dos tetas, por dar a entender que deben criar un fijo et una fija (I, [xxviii], p. 113)

El magnate también recurre a las técnicas de predicación, como las notas humorísticas o el uso de un tono o expresión vehemente o enojada, para captar la atención de los lectores u oyentes:

¡Ay, qué encantador, que por el su poder fueron estroídos los encantadores et sus encantamientos! ¡Qué meresçieron los sus ojos, que veía[n] fazer en el su sancto et

⁵⁷¹ Posteriormente se habrían añadido los títulos, que no presentan relación con el contenido y una tabla de contenidos.

⁵⁷² Por ejemplo, en: «Vós, señor infante devedes saber...» (I, [xxxviii], p. 127).

⁵⁷³ El uso de esta figura contribuye a la creación de un estilo sentencioso cercano a la literatura sapiencial. También esta presente en formulaciones como: «uno de los mayores yerros del mundo es acomendar los grandes fechos a omnes de vaxo linaje, et acomendar los pequeños a omnes de grant sangre» (I, LI, p. 159).

bendito cuerpo, et ayuntado de Dios et de omne, tantas desonras et crueles tormentos, et se vio así traído por los suyos et desanparado de los otros, tan desonrado (I, [lvii], p. 171).

A estos rasgos, hay que añadir las frecuentes reiteraciones como método de interiorización de los conceptos o forma de cohesionar el texto, aunque también podrían deberse al método compositivo. Esto sucede, por ejemplo, al referirse a la necesidad de utilizar las *semejanças* para que los hombres hechos de «gruesa manera» puedan entender las cuestiones *sotiles*; tras enunciar el concepto, lo repite poco después:

Et por esto dixo sant Johan Damasçeno: «Conviene a saber que los omnes, porque son enbultos en esta carnalidad», etcétera. Otrosí, dize en la Scriptura: «La sabiduría deste mundo lucura es çerca Dios». [Et] todo esto nos da a entender que los sanctos et los doctores de sancta Eglesia fablaron en Dios et en los sus fechos por algunas semejanças, por que los omnes puedan entenderlo, pero no por que sea así (*LE*, II, [v], p. 308).

Otrosí, señor infante, devedes saber que por razón que los omnes somos envueltos en esti carnalidad grasosa non podemos entener las cosas sotiles sinon por algunas semejanças (II, [vi], pp. 310-311).

Y la apelación a un estilo críptico, siguiendo la doctrina expuesta en el prólogo de *CA*, al enunciar contenidos teológicos *peligrosos* destinados a clérigos y a hombres de fina inteligencia:

Et así podedes entender si es grant peligro fablar en estas cosas en manera que las puedan todos oír et leer. Et commo quier que estas contrariedades y a, çierto es que todo es guardado et todo es verdad, segunt lo tiene santa Eglesia. Mas en fablar en ello, señaladamente ante los que non son muy entendidos et sotiles, es muy grant peligro, ca non entenderán toda la verdat et fincarán en alguna dubda. Et aun es muy mayor peligro en lo fablar ante los que an sutil entendimiento si non an el entendimiento et la creencia de nuestra sancta ley et fe católica firmemente, ca la sotileza les fará caer por ventura en tales dubdas o yerros que les fuera mejor nunca aver leído. Et por ende, fablar en estas cosas tales, dévelo omne fazer commo quien se calienta al fuego: que si mucho se lega, quemarse a, et si non se calienta, morra de frío (*LE*, II, IV, pp. 305-306).

e) **Valoración y relación con el resto de su obra**

LE es la muestra más completa e explícita del pensamiento del autor, de la finalidad política de su literatura, de la variedad de fuentes que lo informan, de la multiplicidad de recursos de que se vale para manifestarlo, de la conversión interesada de materiales autobiográficos en materia literaria con un fin ejemplarizante y del característico orgullo de autoría manuelino a través de las referencias internas u a otras obras del autor. En este sentido, no es casual que *LI*, síntesis de su legado político y moral que desea legar a su hijo, remita constantemente a *LE*.

5. ***EL CONDE LUCANOR***

a) **Transmisión textual, cronología y título**

*CL*⁵⁷⁴ ha llegado a nuestros días a través de seis testimonios del siglo XV porque se destruyó el manuscrito original y se han extraviado las copias iniciales de las obras de JM. Ante esta carencia de base, cabe asumir estos testimonios como aproximaciones al texto original, inválidas para reconstruir el libro tal y como JM lo redactó⁵⁷⁵:

- *S* está localizado en el manuscrito 6376 de la BNE, en que se encuentran todas las obras conservadas de JM excepto *CA*. En él, *CL* se halla en los folios 129v-196v; contiene todas sus partes, la tabla de ejemplos y todos los apólogos, incluido el *LI*^o, que solo aparece en este manuscrito, aunque falte su epígrafe. Al ser el único testimonio textual sin adiciones ni modernizaciones perceptibles y derivar de *O*₁ y *O*₂, Serés lo tomó como base de su edición⁵⁷⁶.
- *P* está localizado en el manuscrito 15 de la Real Academia Española. *CL* se sitúa en los folios I-62; se conservan el Anteproyecto, el Prólogo y sus cinco partes, aunque faltan los ejemplos XII^o y *LI*^o y se hallan interrumpidos XLVII^o, XLVIII^o y L^o; además, a partir del ejemplo XXVIII^o se altera el orden. Es un testimonio en que se amplifican los ejemplos, se modifican algunos finales y se regularizan sus versos; por todo ello, no constituye la base fiable de ninguna edición⁵⁷⁷.
- *H* está localizado en el manuscrito 9/5893/E-78 (antes 27-3-E-78) de la Real Academia de Historia. Es un testimonio muy incompleto, ya que solo se conserva el «Libro de los ejemplos», de los que faltan los apólogos XXXVIII^o

⁵⁷⁴ Sobre la historia textual de *CL*, v. Bleuca (1980). En cuanto a las ediciones, dada la popularidad de la obra, son numerosas, pero se suelen destacar la de Bleuca (1969), Sotelo (1976) y las de Serés (1994 y 2022), las más completas hasta el momento, y las incluidas en las recopilaciones de Bleuca (1983, pp. 27-503) y Alvar y Finci (2007, pp. 711-933). Cito por la edición de Serés de 2022. En cuanto a los estudios, la bibliografía de Devoto (1972) continúa siendo el punto de partida para el estudio de la obra. Se complementa con la actualización del propio autor una década después (1982), con la bibliografía de Gómez Redondo y Lacarra (1991), con las actualizaciones de Hernández Gassó y Romero del período comprendido entre 1991 y 1997 (1998) y 1997-2002 (2002) y con las de Doñas, Hernández Gassó y Huertas (2009-2010), que recoge las novedades entre 2002 y 2009 y Dueñas, Hernández Gassó y Huertas (2013), que recoge las novedades hasta 2012. Aunque son bibliografías genéricas de JM, la mayor parte de trabajos se ocupan de *CL*. Las bibliografías anteriores se pueden completar con la bibliografía de la edición de 2022 de Serés. Para una visión genérica de la obra, v. la introducción de la edición de Serés de 1994 (pp. XXXIII-CX) y el estudio de la edición de 2022 (pp. 287-387) y Gómez Redondo (1998, pp. 1148-1183). Para la dimensión semiótica de la obra v. Diz (1984). Completa la introducción a la obra la consulta de las notas de la edición de Serés. V. Ayerbe-Chaux (1975) para el estudio de las fuentes.

⁵⁷⁵ Sigo la síntesis de Serés (1994)

⁵⁷⁶ V. la transcripción de Ayerbe-Chaux (1986).

⁵⁷⁷ V. la ed. facsímil de Bleuca (1992).

y LI^o. Se trata de un testimonio, además, muy innovador, con numerosas lagunas textuales y adiciones en el texto por motivos ideológicos⁵⁷⁸.

- *M* está localizado en el manuscrito 4236 de la BNE. En él, *CL* ocupa los folios I-100v, en que se incluyen los primeros cincuenta ejemplos en el mismo orden que en *S*. Se trata de un testimonio de la rama más innovadora, que moderniza y aclara el texto, por lo que no puede servir de base para una edición que intente reconstruir el texto original⁵⁷⁹.
- *G* está localizado en el manuscrito 18515 de la BNE. Contiene íntegramente el Anteproyecto, el Prólogo y las cuatro primeras partes del libro; el «Libro de la doctrina» se halla incompleto. Se trata de una fiel copia erudita con que cotejar *S* o suplirlo en caso de duda⁵⁸⁰.
- *A* es la edición príncipe de *CL* de Gonzalo Argote de Molina, que no es un códice, pero se asume como tal. Se trata de un testimonio muy incompleto y poco fiable, ya que Argote alteró el orden de los ejemplos, modificó su contenido y adaptó sin criterios filológicos ni lingüísticos su lengua. Solo contiene el «Libro de los ejemplos», en que, además del número LI^o, falta el ejemplo XXVIII⁵⁸¹.

Acabó de componer los ejemplos de *CL* en 1335 —se desconoce cuándo empezó a escribir la obra, aunque se ha sugerido que pudo hacerlo hacia 1332 (Gómez Redondo, 1998, p. 1148)—. El período de redacción, que coincide aproximadamente con el de *LE*, fue el de su contienda con Alfonso XI y al finalizar la obra su enfrentamiento se había decantado ya hacia el bando del monarca.

La obra se debió componer en tres etapas. En una primera fase, elaboró el «Libro de los ejemplos» cuyos prólogos circularon de forma autónoma: «Más tarde, en 1335, añadió la segunda parte [«Libro de los proverbios»]—habitualmente dividida en cuatro partes— de la que también se hicieron copias (Blecua, 1980, pp. 124-125). En una etapa posterior debió de componer el «Libro de la doctrina», que presenta concomitancias formales y temáticas con *TAV*.

b) Género, estructura, sentido y objetivo de la obra

⁵⁷⁸ V. la ed. facsímil de Mignani (1958).

⁵⁷⁹ V. la ed. de Gloeckner (1971).

⁵⁸⁰ V. la ed. de Gloeckner (1972).

⁵⁸¹ V. la ed. facsímil de Miralles (1978).

CL presenta una estructura de cinco partes⁵⁸² o tres libros, en que aúna el tratado, la sentencia y la narración, complementada con la iluminación de los ejemplos (Piccus, 1978, pp. 459-465), siguiendo una concepción global del arte heredada de su tío, quien utilizaba las imágenes para guiar, ilustrar y fijar la información en los lectores (Corti, 2006-2007; García, 2006-2007)⁵⁸³. Esta estructura es el resultado de aunar los procedimientos didácticos occidentales y orientales: el diálogo, el ejemplo, el proverbio y la exposición doctrinal.

A la aparente sencillez y plasticidad⁵⁸⁴, carácter ilustrativo, de la primera parte, el «Libro de los ejemplos», en que utiliza el género narrativo con finalidad doctrinal, recurriendo al ejemplo, se contraponen la conceptualización y complejidad formal de las sentencias del «Libro de los proverbios»⁵⁸⁵, que conforman las tres siguientes y que desembocan de nuevo en el carácter doctrinal de la exposición de la quinta parte, el «Libro de la doctrina», en que se inserta un ejemplo para reiterar la importancia de la intención en la condena al infierno.

Persigue un objetivo ético, teológico y político. Influenciado por la vía media⁵⁸⁶ tomista, pretende ser un *espejo de nobles* y una suma vivencial para la obtención de la bienaventuranza en el seno del estamento nobiliario, pero al mismo tiempo utiliza la literatura como un instrumento propagandístico en su enfrentamiento con Alfonso XI.

El libro se divide en cinco partes formales o tres secciones estructurales (Orduna, 1971, pp. 502-503 y Gimeno Casaldueño, 1975)⁵⁸⁷. Dada la finalidad ética y teológica, la salvación dentro del estado nobiliario, en todas ellas subyace el hombre como centro de

⁵⁸² Gómez Redondo (2000b, p. 830) considera que la estructura en cinco secuencias divididas en diez epígrafes es herencia directa de la obra de Sancho IV. Es decir, los ejemplos, cuya idea central es la formación del consejero ideal, se agrupan en cinco bloques temáticos de 10 ejemplos cada uno. Si el ejemplo LI^o fuese auténtico, JM lo habría planteado como un epílogo (Gómez Redondo, 1998, pp. 1163 y 1178).

⁵⁸³ La estructura de *CL* pone de relieve la interrelación de las distintas disciplinas en la Edad Media, en que «todo está interconectado y eslabonado, y no precisamente de una forma arbitraria o caprichosa» (Vicente, 2011, p. 195).

⁵⁸⁴ Con el término *plasticidad*, me refiero a que los ejemplos funcionan con idéntica finalidad didáctica a los relieves y esculturas románicos y góticos.

⁵⁸⁵ «Et bien vos digo que qualquier omne que todos estos proverbios et enxiemplos sopiesse, et los guardasse et se aprovechasse dellos, quel cumplían assaz para salvar el alma et guardar su fazienda et su fama et su onra et su estado» (*CL*, III, pp. 295-296).

⁵⁸⁶ Se entiende por vía media tomista, la reivindicación de la vida activa y de la vida seglar como forma de vida menos perfectas que la contemplativa pero en que la salvación es posible. El concepto no aparece como tal en la doctrina tomista, sino que es una formulación de Wilks (1963).

⁵⁸⁷ Ayerbe-Chaux en su edición de 1983 considera que se trata de un planteamiento muy rígido que «no deja lugar al mundo conflictivo de don Juan Manuel, a ese tira y afloja entre los deberes de estado y el negocio de la salvación del alma que está muy claro en el primer libro (ejemplos III, XIV, XXXVIII, XL) y que culmina en los ejemplos XLVIII, XLIX y LI» (Estudio preliminar, p. 14).

interés, por lo que refleja su concepción biológica, social y teológica⁵⁸⁸. Su caracterización del hombre en la primera parte se complementa con su concepción misógina, expuesta en los ejemplos VIIº, XXXº, XXXVº y XLVIIº, en que la mujer es presentada como un ser infantil y voluble, y su propuesta de la perfecta casada noble, desarrollada en los ejemplos XXVIIº, XXXVIº, XLIIIº y Lº, en que se evidencia el papel vital y social de la esposa noble como un vasallo de su marido⁵⁸⁹.

Es la obra que mejor muestra la paradoja vital y cultural de JM. A pesar de su ferréo esquema social, se vale de tres fórmulas propias de los clérigos, el ejemplo, la sentencia y la exposición doctrinal, para transmitir un mensaje *contemptor* a sus receptores: «la vida es lucha; trampa; truco; engaño» (Carreño, 1977, p. 55), siguiendo la doctrina de AH, expuesta en *De doctrina christiana*, cuyo conocimiento directo por parte del autor no se ha podido determinar y emulando a *CRS*⁵⁹⁰.

JM combina así el procedimiento retórico de la *amplificatio* usado en los ejemplos, que actúan como parábolas a la respuesta de Patronio y parecen pretender, aunque no siempre lo hacen, como se pone de manifiesto en los ejemplos IIIº y XVIIIº (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 164), desarrollar estilísticamente las enseñanzas sintetizadas en las moralejas finales⁵⁹¹ con el estilo propio de la *abbreviatio*, desarrollado también en los proverbios, contruidos de manera críptica y pretendidamente ingeniosa, el *fablar oscuro*, para ser comprendido por los instruidos y/o de *buen entendimiento*⁵⁹². En este sentido, el noble asimila desde el primer ejemplo las moralejas a los proverbios: «Et entendiendo don Johán que estos exienplos eran muy buenos, fíxolos escribir en este libro et fizo estos viesos en que se pone la sentencia de los exienplos» (*CL*, I, [i], p. 19). Y construye los ejemplos XVIº, «Murió el onbre et murió el su nombre» (p. 68), y parte del XXVIIº, «si el marido dize que corre el río contra arriba, que la buena mujer lo deve creer et deve dezir que es verdat» (p. 117), como una amplificación de estos proverbios que él crea o recrea.

De este modo, se aprecia como el autor combina tres estructuras en *CL*:

⁵⁸⁸ La desarrolla de modo fragmentario en la primera parte, especialmente en los apólogos IIIº, IIIIº, VIIº, VIIIº, Xº, XIº, XIIIº, XVIº, XVIIIº, XXº, XXIº, XXIIIº, XXVº, XXXIIº, XXXIIIº, XXXVIIIº, XLº, XLIIº, XLIIIº, XLVIº, Lº y LIº.

⁵⁸⁹ El ejemplo XLIIº sirve al autor para presentar una visión dual de la mujer: la beguina encarna la hipocresía religiosa y el mal *per se*, mientras que la esposa ilustra la bondad y la función social femenina.

⁵⁹⁰ La obra sanchí parte de la presencia en el mundo terrenal del mal y de su confrontación con el bien, por lo que se propone *castigar* para que el receptor pueda descubrir las verdaderas intenciones de los semejantes (*CRS*, XVI, pp. 168-170).

⁵⁹¹ V. Gómez Redondo (1997).

⁵⁹² V. Orduna (1979).

La primera es la general de la obra, que transmite el pensamiento religioso del autor; la segunda es la de cada libro y, en ella, vuelca don Juan sus preocupaciones sociales (*Libro de los exemplos*), filosófico-morales (*Libro de los proverbios*) y religiosas (último tratado); y la tercera es la de cada “ejemplo” que, como estructura narrativa, tendrá la función de convertir en esquemas argumentales las tensiones políticas, padecidas por el autor (Gómez Redondo, 1998, pp. 1154-1155).

c) **El «Libro de los ejemplos»**

La primera parte es una colección de cincuenta y un ejemplos enmarcados (si no se considera espurio el número LI⁵⁹³), que, emulando la cuentística oriental, comparten una misma estructura: el conde Lucanor solicita consejo⁵⁹⁴ sobre variados aspectos a su ayo Patronio⁵⁹⁵, que responde ejemplificando su respuesta mediante un apólogo; al conde le satisface la respuesta⁵⁹⁶, hace escribir el cuento y el propio JM resume su enseñanza moral mediante un pareado final⁵⁹⁷. El carácter didáctico y divulgativo de los ejemplos, ideados para que «non dexasen de se aprovechar dél los que non fuesen muy letrados» (CL, II, prólogo, p. 213), se debía de completar con las iluminaciones que los acompañaban (Piccus, 1978). La inclusión de los pareado-moraleja y de las *historias*⁵⁹⁸ insinúan la voluntad del autor de crear impresiones gráficas, imágenes, en los receptores desde la conciencia medieval de la prevalencia del sentido de la vista y de la relevancia de la memoria (Vergara, 2012). La estructura de los ejemplos, la argumentación mediante estructuras paralelísticas o anafóricas o las repeticiones de términos pueden que sean

⁵⁹³ El ejemplo LI° solo figura en el manuscrito S. England (1974) y Flory (1977) certifican su autoría. Blecua (1980, pp. 113-121) y Gómez Redondo (1998, pp. 939; 1178) manifiestan reticencias sobre su autoría. Serés (1994, pp. 412-413; 2022, pp. 559-561), aunque plantea dudas sobre su autoría, se decanta finalmente por considerarlo manuelino, dadas las semejanzas de estilo y temática con otros ejemplos. Las citas en latín, el uso del término *persona*, frente al vocablo *omne* usado en el resto de ejemplos, junto con el gusto de JM por las estructuras externas numéricas de valor simbólico inducen a pensar que o bien no fue escrito por él o bien fue compuesto en fecha posterior al resto de apólogos, posiblemente ya en la vejez, cuando se centró en la temática y finalidad teológica con componentes penitenciales y en la recreación de las técnicas argumentativas escolásticas. Como el uso de cultismos y de citas en latín se dan en el «Libro de la doctrina» y en TAV, podría haber sido compuesto en el mismo período. El ejemplo, además, también podría para pretender criticar la soberbia de Alfonso XI, de modo que poseería un componente político. Si se da por válida su autoría, el ejemplo actuaría de epílogo de la primera parte (Ayerbe-Chaux, 1989).

⁵⁹⁴ Respecto al objetivo o función de este marco, Dunn (1977, p. 65) considera que «a principal function of the framework in *El conde Lucanor* is to admit that, in life, each truth has to be tested anew in the unique circumstances of each man's existence».

⁵⁹⁵ «In the conversations of Conde Lucanor and Patronio, situations are amplified by exempla in which, again, the mind may discriminate and contrast» (Dunn, 1977, p. 63)

⁵⁹⁶ Cada uno de los ejemplos supone «the triumph of the man whose soul is alert in all its faculties; a happy ending where the understanding of Conde Lucanor having co-operated with the rich *memoria* of Patronio, disposes the will to act. The effect of this ordering of the soul is that the world's chaos is amenable to order» (Dunn, 1977, p. 67).

⁵⁹⁷ V. Gómez Redondo (1997).

⁵⁹⁸ V. Piccus (1978).

procedimientos estilísticos relacionados con la difusión oral, mediante la lectura en voz alta⁵⁹⁹ de la obra entre sus contemporáneos.

Los relatos reformulan, adaptándolas al contexto histórico y a los intereses personales del escritor, narraciones procedentes de ejemplarios dominicos, elementos y/o materiales folclóricos, de la tradición oriental u occidental⁶⁰⁰, relatos de trasfondo histórico inspirados en la historiografía alfonsí y reelaboraciones de las fábulas grecolatinas (Ayerbe-Chaux, 1975). Por ello, resulta muy relevante «en los orígenes del cuento románico» (Orduna, 1977, p. 119)⁶⁰¹, no solo porque consolidó una narración de finalidad didáctica, sino porque «eligió para ella el nombre de ‘enxiemplo’, fijando para siempre esta acepción en castellano (Orduna, 1977, p. 137).

Aunque la procedencia de los materiales narrativos es diversa, fundamentalmente cruzada y de difícil determinación concluyente, abundan los relatos de origen oriental y

⁵⁹⁹ JM, inspirándose en las *Partidas*, pudo escribir los apólogos para que se leyesen en público y haber tenido en cuenta la dificultad de la lectura en voz alta: «El vocabulario que designa, en los idiomas occidentales, la acción de leer conserva connotaciones antiguas relativas a un trabajo con el cuerpo: *legere* o *lesen*, a la acción de recoger; *read*, a la observación ocular. Aunque estos matices se hayan borrado de la memoria, el trabajo de la lectura se considera duro; en algunos monasterios del siglo XII, se dispensa de él a los enfermos. Efectivamente, la vista no basta. *Mot*, «palabra», término de origen oscuro, podría haber designado en un principio el movimiento de los labios. Compacidad casi absoluta de la superficie gráfica de la mayor parte de los textos, ausencia de blancos, irregularidad de la división en palabras, numerosas abreviaciones, ambigüedad de algunos trazos: cada línea plantea un problema que solo la articulación vocal permite resolver en la práctica. Así, en la época que conoció la primera expansión triunfante de la escritura, en los siglos XII-XIII, los textos para funcionar, exigían que el espacio interiorizado de su discurso se asumiese y se “realizase” a través del espacio acústico de la voz, inseparable del espacio gestual del cuerpo [...] La voz se extiende a través de la grafía» (Zumthor, 1994, p. 250). Y más adelante: «El texto está vinculado a la totalidad de estos cuerpos que forman en ese momento una unidad social viva; existe en y por ese momento. Por él está unido a un lugar, una encrucijada, un atrio, la sala, la estancia de las damas: de forma ocasional quizá, fortuita, pero que se grabará en las memorias; o bien en virtud de una tradición que fija la ejecución de tal texto y allá la de tal otro. La relación del texto oral con su entorno topográfico real resulta así, durante su verbalización, mucho más estrecha y fuerte de lo que puede serlo entre el escrito y el lugar de lectura, biblioteca, sala de estudio o tocador» (Zumthor, 1994, pp. 349-50).

⁶⁰⁰ Se suelen considerar de origen árabe, en algunos casos con ciertas prevenciones, los ejemplos XX°, XXI°, XXIII°, XXX°, XXXII°, XXXV°, XLI°, XLVI° y XLVII° (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 158). Sobre las fuentes v. Ayerbe-Chaux (1975). Serés (1994) sintetiza en su edición la procedencia de los ejemplos.

⁶⁰¹ En cuanto a la consolidación y creación de estas narraciones: «hasta el momento de elaborar el ‘Libro de los enxiemplos’, don Juan Manuel no había pensado en ceñir el nombre de ‘enxiemplo’ al relato de intención ejemplar, quizás porque la acepción del vocablo en su época no estaba aún claramente acotada y podía designar tanto a un proverbio como a una semejanza o hecho notable o narración corta, siempre que, en cada caso, pudiera extraerse una enseñanza. Durante el proceso de redacción del libro fue acentuando la preferencia por este vocablo para designar cada uno de los capítulos de la primera parte, y por esto lo utiliza claramente en las referencias internas del libro I°, en la cuarta y quinta parte, en el prólogo del libro II y, finalmente, en la presentación con que cierra el Prólogo general a sus obras (h. 1335), cuando lo llama «Libro de los Enxiemplos».

La importancia didáctica que para él tenía la ‘semejança’ hasta 1332 [en *LE*] es sustituida por la eficacia de la forma que ahora llama ‘enxiemplo’» (Orduna, 1977, pp. 136-137).

transmisión oral⁶⁰², y en su mayoría, excepto en los protagonizados por personajes nobles hispánicos tomados de la *Crónica manuelina*, habían sido recogidos por los manuales de predicación y en ejemplarios anteriores:

Estos [los ejemplos] proceden en gran medida de la literatura ejemplar dominica, sin olvidar la tradición oriental que le proporcionó múltiples materiales narrativos y sentenciosos, pero la obra podría ser también un buen espacio para debatir acerca de las relaciones entre tradición oral y escrita en la literatura medieval.

Sin embargo, los numerosos estudios acumulados en estos últimos años inclinan notablemente la balanza hacia la búsqueda de fuentes escritas, sin que en la nutrida bibliografía juanmanuelina abunden los trabajos que aborden las huellas de oralidad (Lacarra, 2015, p. 16).

JM debió de conocerlos a través de su conexión con la orden dominica (Ayerbe-Chaux, 1975)⁶⁰³.

Una clasificación sintética de las fuentes de los ejemplos podría ser la siguiente:

- Fábulas como el ejemplo IIº o Vº.
- Fuentes grecolatinas, como el ejemplo XXIIIº.
- Materiales históricos procedentes de *EE* y que había resumido en *CA*, como los ejemplos XVº, XVIº o XXVIIIº.
- Materiales pseudohistóricos, inspirados en personajes hispánicos a los que se atribuyen acciones ficticias, como el XXXVIIº, sobre la supuesta respuesta de Fernán González, que no aparece recogida en la historiografía sobre la batalla de Facinas, o el XLIº, protagonizado por el califa de Córdoba Al-Hakam; en ocasiones, como en el ejemplo XLIIIº, se convierten en protagonistas de relatos elaborados a partir de materiales tradicionales.
- Relatos de origen oriental, como los ejemplos IIIº, XIIIº, XXº, XXIº, XXIXº, XXXº, XXIIº, XXXVº, XLVIIº y Lº, u occidental, como el XVIIº o el XXXVIº.
- Narraciones de origen diverso, pero que JM tomó de ejemplarios anteriores, como el apólogo Xº, la primera parte del ejemplo XLIIIº y el XLVIº, procedente posiblemente del *Disciplina clericalis*, o los cuentos VIIº, XIXº o XXIIº, tomados del *Calila e Dimna*

⁶⁰² Esta influencia se manifiesta en la presencia de rasgos estructurales y temáticos propios de los relatos tradicionales, como la prueba a la que somete a sus tres hijos el rey del ejemplo XXIVº, en que el hecho de que el elegido para heredarlo sea el más joven muestra la influencia de la cuentística popular en el libro.

⁶⁰³ Sobre las fuentes de los ejemplos, v. Ayerbe-Chaux (1975). No se ha podido dilucidar por el momento la procedencia de los ejemplos XXVº, XXVIº, XXVIIº, XXXIº, XXXVIIIº y XXXVIIIº; la crítica discute el origen del ejemplo XLº.

- Relatos tomados presumiblemente de otros autores como el XII, cuyo origen Ayerbe-Chaux (1975, pp. 64-65) atribuye a Ramón Llull.
- Materiales de procedencia diversa recogidos en las enciclopedias, como el XXXIII^o, y los manuales de predicación y ejemplarios, mayoritariamente dominicos⁶⁰⁴, como los número XI^o, XIII^o, XVIII^o, XLII^o, XLV^o, XLIX^o y el LI^o.
- Amplificaciones de proverbios o refranes, que aluden a tópicos de la época, como el XXXIII^o o la segunda parte del XLIII^o⁶⁰⁵.

La ordenación de los ejemplos no es igual en los cinco manuscritos; se considera que *S*, *M* y *G* son los más fieles al orden original⁶⁰⁶; en ellos el orden de algunos ejemplos no parece ser casual. En este sentido, podrían haber sido organizados siguiendo un orden inductivo, en que la posición de los ejemplos I^o, XXV^o, que cierra la materia humana, y L^o, que cierra la materia teológica, se debería a motivos estructurales (Gómez, 1998, pp. 1161-1163). El ejemplo LI^o, si se considera escrito por JM, epilugaría el libro.

La intención y lección moral de los ejemplos muestra cómo JM se sirve de ellos para abordar constantes temáticas y cómo pasa de ocuparse de cuestiones estamentales a centrarse en las temáticas teológicas⁶⁰⁷.

⁶⁰⁴ V. Ayerbe-Chaux (1975) y Devoto (1974, pp. 112-149). Serés sintetiza el origen de los ejemplos en su edición de *CL*.

⁶⁰⁵ Partiendo de la distinción, no siempre clara, entre refrán y proverbio, cabe señalar que en *CL* el uso de refranes es un recurso aislado. En cambio, los proverbios, a través de las partes segunda, tercera y cuarta, adquieren un inusitado protagonismo en *CL* (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 164).

⁶⁰⁶ Gómez Redondo escribe al respecto: «Es cierto que no es muy fiable la numeración de los “ejemplos” transmitida por la tradición manuscrita, los cinco códices son divergentes, aunque cuatro presentan pocas diferencias, el más transgresor resulta el *H* que entre el 5 y el 6 sitúa, respectivamente, los 48, 46 y 47, mientras que el *S*, *G* y *M* acuerdan en la colocación que deben adoptar el 11, 12 y 13, frente a la que *P* evidencia» (1998, p. 1161).

⁶⁰⁷ El ejemplo I^o actúa como prólogo e incide uno de los tópicos molinistas, la relevancia del consejo y en la necesidad de convertirse en el propio consejero. El ejemplo II^o incide en la necesidad de actuar según el criterio e intereses propios sin buscar la aprobación ajena. El concepto es un tópico del pensamiento medieval, presente, por ejemplo en San Bernardo: «Nam sapiens gloriator probabit opus suum, atque ad lumen veritatis diligenter examinabit; et sic habebit in semetipso gloriam, et non in ore alterius» («Sermo XIII», *Sermones in Cantica*, *PL*, CLXXXIII, col. 857. Y aparece en obras como *LCC*: «conviene a cada uno aconsejarse primero en lo que ha de fazer con su voluntad acordándolo con su seso» (IV, p. 127). En el ejemplo III^o, continuando con la temática de *LCE* y *LE*, iguala la relevancia teológica del estamento de los defensores en su lucha por recuperar los territorios conquistados por los musulmanes a la de los eremitas, los religiosos de mayor reputación por su vida contemplativa. En el III^o desarrolla en forma de jocosa disputa entre el alma y el cuerpo de un genovés, trasunto de un burgués, el tema del apego excesivo a las riquezas, que impide la salvación del alma, de origen dominico. En el V^o aúna la relevancia de la intención para enjuiciar las acciones ajenas, la necesidad de guiarse por el propio juicio —y por tanto de convertirse en el propio consejero— y de no dejarse deslumbrar por los halagos, muchos de los cuales se gestan a través de las verdades engañosas, *la mentira treble* (Zuwiyya, 2012, pp. 516-536). En el VI^o cifra el éxito mundano en prever las acciones ajenas y atajar los problemas derivados en cuanto se presentan.

En el VII° expone, de forma sutil e irónica, la necesidad de aceptar y no extralimitarse en las funciones del estado designado por Dios, al tiempo que critica la hipocresía, envidia y ensoñaciones femeninas. En el VIII° aborda la necesidad de atender los asuntos terrenales, y en particular de la conservación del patrimonio. En el IX° plantea la cautela ante la alianza con un enemigo para combatir un adversario común. En el X° propugna la necesidad de aceptar la voluntad divina en las adversidades vitales pero sin dejar de esforzarse para superarlas. En el XI°, al tiempo que critica el estudio y uso de las artes adivinatorias, porque contravienen la voluntad divina y el libre albedrío humano, y las actividades *protocientíficas*, que subvierten el orden divino, enfatiza la relevancia de la lealtad en las relaciones sociales. Esta lealtad se relaciona estrechamente con el código caballeresco y podría ser una crítica velada a su conflicto con Alfonso XI. En el XII° incide en la necesidad de actuar de forma reflexiva y sin dejarse condicionar por el miedo instigado por otros. Es posible que también aluda a su conflicto con el monarca y lo amenace. En el XIII° advierte sobre los que perjudican plañéndose de ello. En el XIII° critica de nuevo el apego a las riquezas e incide en la realización de buenas obras para la consecución de la vida eterna⁶⁰⁷. En el XV° incide en los recelos que subyacen en las relaciones entre adversarios y en la conveniencia de ser prudente y justo a la hora de decidirse a reiniciar hostilidades. En el XVI° aborda la necesidad de que los defensores realicen buenas obras para alcanzar la bienaventuranza. En el XVII° recomienda aceptar las proposiciones según los propios intereses con independencia de las intenciones del emisor. En el XVIII° aborda el acatamiento de la voluntad divina como consecuencia de la relación de caridad entre Dios y el hombre. En el XIX° aconseja no aliarse con el allegado de un enemigo. En el XX° subraya la importancia de actuar a partir de las certezas, al tiempo que advierte de las estafas en que se manipula apelando a la codicia y condena la alquimia como práctica fraudulenta. En el XXI° aborda los peligros de la juventud y la necesidad de que los consejeros sepan persuadir a los jóvenes deleitándolos para que se responsabilicen de su hacienda. También critica las actividades adivinatorias y *protocientíficas*. En el XXII° aborda los efectos de las envidias y las intrigas cortesanas en las relaciones sociales entre poderosos. En el XXIII° ahonda en la necesidad de aprovechamiento de la vida material mediante el trabajo continuado. En el XXIII°, con un claro componente hagiográfico y simbólico, recrea el motivo folclórico de la prueba de un rey para elegir heredero entre sus tres hijos; el escogido por su predisposición y sagacidad es el hijo pequeño. El XXV° aborda el tópico alfonsoí de la nobleza de obras y la lealtad, la inteligencia y bondad como cualidades humanas. El XXVI° desarrolla el tópico molinista de los peligros y consecuencias de la mentira a través de la imagen de la plantación y reparto de un árbol en que la verdad se queda con las ramas y la mentira con las raíces. Aunque en un primer momento parece que la mentira triunfe, finalmente se impone la verdad. El XXVII° pretende advertir sobre los peligros de despreciar o amar en exceso a la esposa, aunque en realidad plantea un modelo femenino de cónyuge que actúe como fiel y sumisa consejera. El XXVIII° trata la relevancia de la intención para que Dios juzgue como pecaminosa una acción humana y tiene como protagonista uno de los caballeros de la época ferrandina; JM tomó al personaje de CA y lo convirtió en protagonista, no solo para defenderse políticamente en su contienda con Alfonso XI sino para reivindicar el reinado de su abuelo como época de esplendor de la caballería. El XXIX° aborda la necesidad de actuar con cautela, de sobreponer el entendimiento al orgullo y no darse por aludido, para no sentirse rebajado ante el ofensor, cuando no es conveniente responder a las afrentas. El XXX° aborda la necesidad de poner freno y negarse ante los caprichos ajenos. El XXXI° incide en la necesidad de que los aliados trabajen conjuntamente. El XXXII° aconseja no dejarse convencer por las ganancias fáciles y vuelve a criticar las artes mágicas. El XXXIII°, bajo la excusa de aconsejar el cumplimiento de su deber estamental de lucha contra los musulmanes, amenaza a Alfonso XI. En el XXXIII° advierte de no dejarse guiar por los que están tan indefensos o muestran la misma carencia que nosotros. El ejemplo es también relevante pues en él Patronio sentencia que: «las buenas obras et la buena entención vos salvará» (p. 145). El XXXV muestra cómo someter a la esposa durante los primeros días de matrimonio, lo que lo relaciona con el ejemplo XXVII°. El XXXVI° enseña la importancia de seguir un buen consejo y de guiarse por la cautela en las actuaciones personales. El XXXVII°, que incide en no dejarse desfallecer cuando se persigue un fin, posiblemente remita a su lucha con Alfonso XI. El XXXVIII° critica la codicia y aborda el cuidado del cuerpo. El XXXIX° aconseja cautela y entendimiento a la hora de escoger y decidir atacar a un enemigo. La salvación del alma a través de las buenas acciones realizadas con recta intención es el tema del ejemplo XL°, en que la interpelación directa al diablo y el dramático final del protagonista pretenden alejar a receptores de la práctica de cualquier tipo de agüero o arte mágica. Aunque aparentemente el ejemplo XLI° aborde la necesidad de reflexionar y corregir las malas conductas propias, parece servir para que JM se plaña de las críticas que ha recibido de sus contemporáneos y señale su función en las expediciones contra los musulmanes peninsulares. El XLII° pretende incidir en la relevancia de las obras, en los peligros de la adulación y criticar la falsa religiosidad a través de la denostada figura de las beguinas. El XLIII° aborda la necesidad política de actuar con los vecinos según nuestros intereses y relación con ellos, dando a entender,

El tema teológico⁶⁰⁸ de los ejemplos XIII^o, XLVIII^o y LI^o, con componentes penitenciales — y citas en bíblicas en el último—, podrían indicar una fecha posterior de composición al grueso de apólogos, pues coinciden en su interés teológico con *TAV* —y en el caso del LI^o en inclusión de citas latín con *LI* (p. 184).

JM se vale de una estructura fija que repite en cada una de las narraciones, como trasunto del rígido orden social que refleja y desea perpetuar. Esta unidad estructural, sin embargo, se materializa en diversas fórmulas de matices diferentes. Creo que los mejores ejemplos de esta diversidad estilística y conceptual se hallan en el marco narrativo de los apólogos y en los párrafos en estilo indirecto que sirven de colofón y dan paso a la moraleja final. Me detengo en estos últimos y, a modo de ejemplo, transcribo los de las cinco primeras narraciones:

Et entendiendo don Johán que estos exienplos eran muy buenos, fízolos escribir en este libro et fizo estos viessos en que se pone la sentencia de los exienplos (I, [I] p. 19).

Et cuando don Johán falló este exienplo, madolo escribir en este libro et fizo estos versos en que está abreviadamente toda la sentencia deste exienplo (I. [ii], p. 25).

Et veyendo don Johán que este exienplo era bueno, madolo poner en este libro et fizo estos viessos en que se entiende abreviadamente todo el enxienplo (I, [iii], p. 31).

Et cuando don Johán falló este exienplo, tóvolo por bueno et non quiso fazer viessos de nuevo, sinon que puso y una palabra que dizen las viejas en Castiella ([III], p. 34).

siguiendo el pensamiento teocéntrico medieval, que el bien siempre se impone sobre el mal. En el caso de relaciones familiares con el rival, por lealtad debe mantenerse la paz desde la mesura y la paciencia ante las afrentas; en cualquier otro caso, se debe actuar con mesura, inteligencia y contundencia en caso de ofensa. Para ilustrar la lección moral JM recurre a la confrontación entre el bien y el mal, de difícil conexión directa con el problema planteado y con la anécdota del propietario de unos baños que da una paliza a un demente que espanta la clientela; al salir del baño el demente vocifera al primero que se encuentra que «otro loco ha en el baño» (p. 176), de manera que parece deducirse la necesidad, como en el ejemplo XXXV^o, de llevar a cabo un acto feroz ante los rivales para someterlos o ahuyentarlos mediante el miedo. El ejemplo XLVIII^o pone de manifiesto la lealtad como uno de los ejes de su código ético, en que se manifiesta en el vínculo de los caballeros Pero Núñez, Roy Gonzales y Gutier Roýz con el conde Rodrigo el Franco y en la abnegada sumisión y subordinación de las esposas de Pero Núñez y Roy Gonzales. El ejemplo XLV^o enseña que el mal nunca sale victorioso y que los que actúan con maldad, dejándose llevar por la facilidad con que se consiguen así los objetivos, siempre son castigados. El ejemplo XLVI^o incide en la relevancia de la intención a la hora de juzgar las acciones y señala como la buena fama a veces escapa de las acciones propias, pues está condicionada por las opiniones ajenas y por acciones accidentales propias. El ejemplo XLVII^o gira en torno a la necesidad de saber lidiar astutamente con la hipocresía e intereses propios en las relaciones humanas. El ejemplo XLVIII^o asume idealísticamente que la amistad es anteponer al amigo a uno mismo. El ejemplo XLIX^o se centra en la relevancia de la vida terrenal para la consecución de la bienaventuranza. El ejemplo L^o gira en torno a la vergüenza como motor ético, que refrena los comportamientos reprochables. El ejemplo LI^o desarrolla el valor teológico de la vida material, critica la soberbia y enfatiza la humildad en el comportamiento caballeresco, por lo que parece criticar la soberbia de Alfonso XI.

⁶⁰⁸ Como se evidencia en el ejemplo XIII^o: «Entonce fueron catar el corazón en el cuerpo et non lo fallaron y, et falláronlo en el arca commo sancto Domingo dixo. Et estava lleno de gujanos et olía peor que ninguna cosa que por mala nin por podrida que fuesse» (p. 65).

Et porque entendió don Johán que este exienplo era muy bueno, fíxolo escribir en este libro et fizo estos viesos en que se entiende abreviadamente la entención de todo este exienplo (V, p. 37).

La lección moral de las moralejas reside en la autoridad de la experiencia del propio autor; en ellas: «aparece de manera explícita al final de cada ejemplo para concretar su significado y resumirlo, de modo mnemotécnico, en los versos» (Lacarra, 2015, p. 16). Las escasísimas apelaciones al criterio de autoridad que se producen son a textos bíblicos: la referencia no explicitada a Ezequiel (33,2) del ejemplo III^o: «acordándose de lo que dixo en el Evangelio, que non quiere la muerte del pecador, sinon que se convierta et viva» (p. 32) o las escasas citas de los ejemplos XLII^o (p. 172) y ejemplo LI^o (p. 216), ambos de tema teológico.

La voluntad de autoría, la originalidad narrativa, en que destaca la presencia constante del autor, la elaboración de los personajes —frente al esquematismo de los ejemplarios anteriores— (Ayerbe-Chaux, 1975, p. 2), la variedad de recursos narrativos y estilísticos que utiliza JM, el carácter divulgativo y la finalidad doctrinal marcan la distancia literaria del «Libro de los ejemplos» respecto a los ejemplarios anteriores:

La distancia que va de la tradición ejemplar al *Libro de los exemplos* manuelino viene marcada por esta preocupación artística y doctrinal capaz de vivificar una estructura en la que el autor se identifica con el conde Lucanor y este con sus personajes, que también asumen la enseñanza de los cuentos (Lacarra, 2015, p. 16).

El primer libro parte de la «impossibility of reaching a total knowledge of the world» (Dunn, 1977, p. 58), «makes available a selection of that wisdom» (Dunn, 1977, p. 65)⁶⁰⁹. Es una sabiduría que desde el pasado se proyecta hacia el presente y el futuro a través del valor de la experiencia: «The exemplo has been included in the book not just because it has authorithy of the past, but because it has been newly tested and shown to work» (Dunn, 1977, p. 58). En este sentido, el «Libro de los ejemplos» debería considerarse el «Libro de Patronio», pues encubre «un manual centrado en la figura del consejero y en el valor que los consejos tienen por sí mismos» (Gómez Redondo, 1998, p. 1160).

El sentido global del «Libro de los ejemplos» se obtiene del marco referencial, que plantea el diálogo entre el noble y su consejero; por ello, fijándose en la situación planteada por el conde a su ayo, los diez primeros se centran en la elección del consejero.

⁶⁰⁹ Aunque Dunn (1977) plantea que se describe en *CL* un proceso de aprendizaje entre un *magister* y su discípulo, como en los ejemplos III y XVI se precisa que el conde ya no es joven («yo non só ya muy mancebo», pp. 28 y 71), más bien se tiene que plantear la relación en términos de consejero-aconsejado.

En los diez siguientes se muestra la evolución de la relación intelectual entre consejero y aconsejado: el conde va confiando plenamente en Patronio por su *entendimiento* y sus *razones*, capacidad de razonar, que alumbran su entendimiento. En la tercera decena se analiza la transformación del aconsejado en consejero; en ellos, el conde, tras el proceso de aprendizaje de los diez ejemplos anteriores, se convierte en consejero nobiliario. Pasa después a establecer la definición de aristocratismo consiliario, que consiste en el consejo como medio de asegurar la hacienda y la honra desde una perspectiva individual, y por último se ocupa de la configuración espiritual del consejero, cuyas preguntas giran en torno a cuestiones morales y religiosas. El objetivo global es conseguir el perfeccionamiento moral de Lucanor a través de las razones, la capacidad argumentativa de Patronio, que alumbra el entendimiento del conde, como trasunto de cualquier noble, para que alcance la salvación mediante la aplicación de estas capacidades en experiencias concretas.

A lo largo de los apólogos, las dudas de Lucanor actúan como significantes descodificados e interpretados por el «médico de palabras» Patronio (Diz, 1984, p.10)⁶¹⁰. JM, desdoblado en Lucanor y Patronio, muestra en el «Libro de los ejemplos» su acervo vital. Los apólogos constituyen para JM una manera de mostrar su entendimiento, cordura y experiencia vital acumulada, y demostrarse, por tanto, modélico, tomando como medida de actuación el ideal molinista de la mesura y la contención⁶¹¹.

d) El «Libro de los proverbios»

Las tres partes del «Libro de los proverbios»⁶¹², compuestas desde la intención de la *variatio* con técnicas retóricas diferenciadas, pero que siguen los preceptos de la *abbreviatio*, comparten, con matices, la complejidad formal y la aparente oscuridad conceptual, el *fablar oscuro*⁶¹³, justificada por el tópico medieval de la petición ajena, en

⁶¹⁰ Taylor (1999, p. 449) señala que el tópico, aunque poco difundido en la Edad Media, se remonta al *De natura rerum* de Lucrecio; consiste en asimilar la doctrina al medicamento, el escritor al médico y el lector al enfermo.

⁶¹¹ Es significativa la confianza ciega que el conde deposita en Patronio; a este respecto, Diz considera que «Lucanor, no obstante, confía en su propio privado porque este consejero no es otro que su propio entendimiento» (Diz, 1984, p. 28).

⁶¹² V., entre otros, Battesti (1974), Sánchez Díaz (1975), Orduna (1979), Rico (1982), Ariza (1983), Taylor (1983, 1986, 1992 y 1995), Cherchi (1984), Serés (1994), Chevalier (1995), Ayerbe-Chaux (1986a), Serrano (1999), De Looze (2001), Bizzarri (2009), Heusch (2009), Morenzoni (2009), Nigris (2009), Polo de Beaulieu y Berlioz (2009), Oddo (2014) y Lacomba (2015).

⁶¹³ V. Sánchez Díaz (1975), Orduna (1979), Ariza (1983), Ayerbe-Chaux (1986a) y Chevalier (1995).

este caso de su amigo Jaime de Jérica⁶¹⁴: «me dixo que querría que los mis libros fablassen más oscuro et me rogó que si algund libro feziessse, que no fuesse tan declarado» (*CL*, II, prólogo, p. 226). Abundan de forma condensada y oscura en las lecciones morales de los ejemplos (Ariza, 1983; Orduna, 1979, Serés, 1994 y Taylor, 1983) para impresionar a través del dominio de la retórica y el ingenio a su público (Serés, 1994, p. 148)⁶¹⁵:

Al hacer gala de dicho dominio, don Juan se ponía a la altura intelectual pretendida; alcanzaba, aunque solamente fuera para un público de romancistas, el rango de *auctoritas* y, al mismo tiempo, por transmitir un «saber» pertinente, cumplía moralmente con su estado y condición de escritor (Serés, 1994, p. 149)

Su brevedad los conecta con los pareados finales de las narraciones; como estos poseen una dimensión mnemotécnica⁶¹⁶, relacionada con los recursos persuasivos de los predicadores⁶¹⁷ y con la literatura sapiencial de origen oriental⁶¹⁸. Los proverbios, sobre todo los de la tercera y especialmente los cuarta parte, en que JM se vale del *ornatus difficilis* (Serés, 1994, p. 151) se distancian de las moralejas por su *oscuridad* formal.

La segunda parte es un conjunto de noventa y ocho breves proverbios, excepto el sexto y séptimo, de estilo conceptista e inspirados en los *Bocados de oro* (Taylor, 2009) y en la literatura oriental traducida durante la segunda mitad del siglo XIII y que incide en los valores morales de los ejemplos. La tercera se compone de cuarenta y nueve proverbios, basados estilística y conceptualmente en la polisemia; la cuarta está formada por veintinueve proverbios caracterizados por sus forzados hipérbatos.

En el «Libro de los proverbios», Patronio, tras haber formado en las cuestiones feudales (estado, honra y hacienda) y teológicas al conde desea que el noble ascienda en la escala del saber y para ello reitera temáticas de los ejemplos relacionadas con la concepción del hombre y la vida humana, entre las que destacan las vilezas y contradicciones del hombre en el *proverbio* [6] de la segunda parte, el más extenso de la segunda, tercera y cuarta partes, y que conecta con el «Libro de la doctrina». La necesidad de regirse por el esfuerzo y la prudencia aparece en el [18], aspecto que se repite en el

⁶¹⁴ Este noble aragonés lo había ayudado activamente en el primer estadio de su enfrentamiento con Alfonso XI.

⁶¹⁵ Serés señala que la variedad retórica de *CL* seguiría la propuesta de Brunetto Latini, que habría recogido, directa o indirectamente, el *De inventione* de Cicerón y la *Rhetorica de Herennium* (1994, p. 151). Se ocupa también de la influencia retórica de *LT* (III, XII) en la variedad de *CL* en un artículo de 1993. El florentino había propugnado la idoneidad de combinar *brevedad*, *oscuridad*, *ligereza* y *longitud* (Serés, 1994, p. 151, n. 11).

⁶¹⁶ Poza (2006) y Paredes (2015).

⁶¹⁷ V., entre otros, Deyermond (1980) y Bizzarri & Rohde (2009).

⁶¹⁸ Para una introducción, v. Gómez Redondo (1998, pp. 241-294). Ayerbe-Chaux (1986a, pp. 34-35) considera que podría ser un ejercicio retórico de juventud influido por la retórica latina.

[28] y que ya había tratado parcialmente en el [26] de la segunda parte, en que aconseja guiarse por la razón y no por los deseos para no arriesgar ni la vida corporal ni la espiritual. Incide en este cuidado y prudencia en el proverbio [18] de la tercera parte, que resume la finalidad social del libro: «Usar malas viandas et malas maneras es carrera de traer el cuerpo et la fazienda et la fama en peligro» (*CL*, III, [18], p. 246) y vuelve a hacerlo en los proverbios [19] y [20] de la cuarta parte. Se refiere a un ideal de medianía y de trabajo continuado en la críptica sentencia [95] de la segunda parte. La importancia de la razón queda patente de nuevo en el proverbio [34] de la segunda parte, en el [21] de la tercera parte y en el ambiguo proverbio [25] de esta misma parte, en que el término *omne* adquiere múltiples significados. Reitera la relevancia de la humildad y raciocinio en el [46] de la tercera parte y la matiza en el [76] de este mismo apartado al hablar, posiblemente refiriéndose a sí mismo, de vivir en paz pero con vergüenza, lo que justifica los conflictos bélicos al verse deshonrado. La humildad vuelve a aparecer en el [30] de la cuarta parte; y el autoconocimiento en el [57] de la tercera parte; la realización de buenas obras *per se* se sintetiza en el proverbio [17] de esta misma parte. Aparecen referencias a la mujer, que sintetizan y enfatizan la ideología expuesta a lo largo de los ejemplos en el proverbio [14] de la segunda parte, en que enfatiza la necesidad de saber escoger una esposa que se someta y en el [32] de la tercera parte, que condensa la misoginia medieval y en el que se manifiestan ecos de *CRS*. La mesura emocional en el amor se refleja en el proverbio [56] de la segunda parte y en el [45] de la tercera parte. En síntesis, el ideal vital queda patente en el [26] de la tercera parte, y el sentido trascendente de la existencia en el oscuro: «Vida buena, vida es; vida buena, vida da. Qui non ha vida non da vida; qui es vida da vida. Non es vida la mala vida. Vida sin vida non es vida. Qui non puede aver vida cate que aya conplida vida» (*CL*, III, [49], p. 250).

Retóricamente, JM parte en él de la dicotomía y conjunción medieval entre las parejas «hablar luengo» y «hablar breve» correlacionadas respectivamente con «hablar declarado»⁶¹⁹ y «hablar oscuro» y la pretensión de «hablar conplido», es decir «exponer con la necesasaria claridad para el lector y la obligada brevedad, concisión y belleza» (Orduna, 1979, p.144). Se aprecia, pues, como en este segundo libro, JM se muestra como el

intelectual deseoso de revestir su obra, destinada a un público selecto, con el ropaje propio del decir del hombre sabio, de manera tal que no se confundiera el ‘hablar declarado’ y

⁶¹⁹ Esta estética críptica se oponía a la claridad expresiva clásica inspirada en Quintiliano (Orduna, 1979, p.140).

paladino del autor con el de los predicadores del pueblo, y se advirtiera que era capaz de asumir procedimientos acordes con su estado y conocimiento (Orduna, 1979, p. 145).

En este deseo de demostrar su capacidad discursiva y su fino entendimiento a través del ideal estilístico oriental de la oscuridad expresiva subyacía la asimilación, propia del período, de la brevedad y oscuridad expresiva a la sabiduría:

para los escritores castellanos de la primera mitad del siglo XIV, el ‘fablar breve’ —y aun oscuro— es propio del sabio y muestra de su sabiduría. El origen inmediato de este concepto puede rastrearse con frutos en las traducciones de los libros sapienciales de procedencia oriental, realizadas en el siglo XIII (Orduna, 1979, p. 141).

Por ello, más que un recurso nemotécnico los proverbios son un método de ascender en la escala del saber, gracias al proceso lógico necesario para descifrarlos, lo que los conecta con las obras anteriores de JM. Se trata de entrenar el *entendimiento* para que descodifique los signos externos, las apariencias, y acceda al conocimiento (Diz, 1984, p. 139). En síntesis, para JM «el “entendimiento” se perfecciona en el ejercicio de su específica actividad» (Gómez, 1998, p. 1181).

e) El «Libro de la doctrina»

El «Libro de la doctrina»⁶²⁰, que constituye la quinta y última parte de *CL*, «manifiesta el orden y la claridad que sólo pueden poseer los sistemas filosóficos y religiosos» (Diz, 1984, p. 174). En este epílogo teológico (Luongo, 2017), con conexiones con el sermón (Degiovanni, 1999)⁶²¹, «continúa Patronio ofreciendo un tratado completo de doctrina cristiana, lógica terminación de una obra que ha recorrido el campo de lo humano (primera parte) y el del saber (segunda, tercera y cuarta parte), para culminar en el religioso (quinta parte)» (*CL*, 1987, V, p. 225, nota 82). En él, el escritor expone su pensamiento sobre la persona, sentido, peligros morales y paradojas de la vida humana y aborda, desde el punto de vista tomista, la supremacía de la fe sobre la razón, el carácter universal del cristianismo y los misterios cristológico y trinitario, y los relaciona con los sacramentos de la eucaristía y el bautismo (Diz, 1984, p. 176). En sus páginas recuerda el objetivo de la vida terrenal, descrita desde un punto de vista fisiologista peyorativo, conectando con la literatura penitencial⁶²², como marco para la obtención de la salvación

⁶²⁰ Hasta el momento ha recibido escaso interés por parte de la crítica. V. Alvar (1985), Degiovanni (1999), De Looze (2000), Luongo (2017) y Cabot (2020a).

⁶²¹ El crítico estudia la estructura, la técnica narrativa de la *amplificatio*, el valor y las conexiones con la Orden de Predicadores.

⁶²² V. Cabot (2020a).

mediante la realización de buenas obras, al tiempo que incide en la relevancia de la intención para la condena y reivindica la condición seglar como vía de salvación.

En su argumentación parte de los conocimientos y doctrinas expuestos en obras anteriores y remite a ellos:

los christianos que non son muy sabios nin muy letrados créenlas [se refiere a los dogmas] simplemente commo las cree la Sancta Madre Iglesia et en esta fe et en esta creencia se salvan. Más si lo quisierdes saber cómo es et cómo puede ser et cómo devía seer, fallarlo hedes más declarado que por dicho et por seso de omne se puede dezir et entender en el libro que don Johán fizó, a que llaman *De los estados* (pp. 262-263)⁶²³.

El tratado contiene un ejemplo en el que incide en el cumplimiento de las obligaciones individuales y estamentales para alcanzar la bienaventuranza. Tras exponer su doctrina vital en los ejemplos y convertirla en máximas de conducta en los proverbios, JM, cerrando la estructura circular de la obra, sintetiza en la quinta parte⁶²⁴ cuál es su concepción del hombre⁶²⁵ y de la vida humana. Su objetivo es, de un lado, alertar de la necesidad de realizar buenas obras para alcanzar el Paraíso⁶²⁶ y rehuir de las malas acciones para no caer en las penas del Infierno⁶²⁷ tras el Juicio Final⁶²⁸ y, del otro, explicar el misterio trinitario⁶²⁹, centro de interés dominico, y remarcar la humanidad de Cristo⁶³⁰, concepto bíblico (1 Timoteo 2,5) presente en el pensamiento de autores medievales como Anselmo⁶³¹ o San Bernardo⁶³² y popularizado por la orden franciscana (Vorreux, 1969).

⁶²³ Se refiere a los capítulos XXVI°-XLI° de la primera parte, especialmente a partir del capítulo XXX°.

⁶²⁴ V. Alvar (1985).

⁶²⁵ En el capítulo XXXVIII° de *LCE* también había aprovechado la superioridad de lo espiritual sobre lo corporal para exponer los principios de la doctrina cristiana.

⁶²⁶ El escritor utiliza indistintamente «gloria del Paraíso», «Paraíso» y «gloria» para referirse a la bienaventuranza, entendida como la felicidad eterna que da la contemplación celestial de Dios. Parece seguir la doctrina de AH en *CD*, libros XIX° y XX°, quien cita y comenta a Mateo 19,28 y a Daniel 17,18.

⁶²⁷ Remite a Mateo 13,42 y 26,46.

⁶²⁸ En concreto: «ha de venir a nos judgar et nos dará lo que cada uno meresció, et que resucitaremos et que en cuerpo y alma avremos después gloria o pena segund nuestros merescimientos» (*CL*, V, p. 252).

⁶²⁹ Aparece en: «ca ella cree que Dios es Padre et Fijo et Spíritu Sancto, que son tres personas et un Dios» (*CL*, V, p. 262). AH se había ocupado específicamente de la cuestión en *De Trinitate* y TA lo hizo especialmente en el cap. IV de *CG* y en *ST*, I, qq. 27-43.

⁶³⁰ Específicamente en: «Et cree que Jhesu Christo es verdadero Dios et verdadero omne et que fue fijo de Dios et que fue engendrado por el Spíritu Sancto en el vientre de la bienaventurada Virgo Sancta María; et que nasció della Dios et omne verdadero» (*CL*, V, p. 262).

⁶³¹ San Anselmo le dedica específicamente un tratado, *Cur Deus homo*, pero está presente por ejemplo, en: «Cur a anima mea, te praesentem non transfixit gladius doloris acutissimi, cum ferre non posses vulnerari lancea latus tui Salvatoris? Cum videre nequires violari clavis manus et pedes tui Plasmatoris? Cur non es inebriata lacrimarum amaritudine, cum ille potaretur amaritudine fellis? Cur non es compassa castissimae virgini, dignissimae matri eius, benignissimae dominae tuae? («Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere», 1953b, p. 294).

⁶³² Especialmente en los *Sermones sobre el Cantar de los cantares* (1987).

JM, pues, enriquece en este tratado las fuentes bíblicas con aportaciones diversas, sobre todo agustinas y tomistas⁶³³, que pudo conocer directa o indirectamente y que interpreta y divulga de manera heterodoxa, sin apelar al criterio de autoridad porque, mediante su alter ego Patronio, se erige en autoridad gracias a su entendimiento y experiencia. Hasta el momento ha sido imposible determinar si leyó directamente a estos pensadores o si accedió a su doctrina al leer compendios o autores en que aparecían expuestas sus ideas, a través de resúmenes de su *scriptorium* o a partir de sus estrechas relaciones con clérigos.

Los tres planos alcanzan su verdadera significación en esta quinta parte, que actúa como un epílogo para demostrar que solo se puede llegar a Dios cumpliendo las obligaciones individuales y estamentales.

Conceptualmente, en este breve tratado doctrinal el escritor expone de forma sistemática su noción de la persona y vida humana, que parte de los textos bíblicos, se enriquece con el pensamiento de los padres de la iglesia —AH fundamentalmente— y se completa con la noción de TA, quien había *cristianizado* la doctrina aristotélica. En este sentido, en la concepción del escritor, diseminada a lo largo de todo *CL*, destaca la intervención del entendimiento, la voluntad y el libre albedrío en la comisión de los pecados que condenan al hombre y la compatibilidad de las riquezas (siempre que no se acumulen por avaricia) y glorias humanas con la salvación, aspectos presentes en el pensamiento del dominico.

f) Lengua y estilo

En cuanto a su lengua y estilo, ambos tienen un valor relevante en la finalidad de la obra al proponerse JM educar deleitando; ello explica la utilización de una estructura y de fórmulas lingüísticas fijas, la importancia del orden, la síntesis, sencillez y claridad

⁶³³ Podría estar siguiendo a la síntesis tomista de Egidio Romano (I, [iv]), al referirse a los tres tipos de actitud que puede adoptar el hombre ante la vida terrenal, pues el agustino se había referido a que los hombres pueden vivir guiándose por sus instintos, mediante la prudencia o según la contemplación y la sabiduría: «Conviene de notar que sobre las tres vidas o maneras de vivir que fallaron los filósofos, que son vida deleitosa e vida política e vida contemplativa, e sobre las dos maneras de bienandanza que ellos pusieron, ca en la vida deleitosa e de placenterías del cuerpo ningún filósofo puso la bienandanza, como quiera que algunos omnes bestiales erraron en esto poniendo su bienandanza en las delectaciones de los sentidos, que son comunes a nosotros e a las bestias, e a éstos llama Aristóteles puercos en el Iº de las Éticas, por que quieren haver su bienandanza común con los puercos e no la quieren haver mayor que ellos. E comparando el dicho filósofo en el lugar de la opinión de aquellos que pusieron su bienandanza en las onrras, e aquellos que la pusieron en las riquezas e en las delectaciones corporales, dice que aquéllos en mejor cosa pusieron su bienandanza que éstos, ca muy mejor cosa es la onrra que las riquezas ni la delectaciones de los sentidos» (p. 25).

expresivas, las anáforas y los paralelismos, las hipérbolas ilustrativas y también que: «he uses símiles and metaphors not so much for their artistic value or as a decorative elements, but to explain, clarify and make concepts accesible» (Scholberg, 1977, p. 155). Por ello es frecuente también que utilice las palabras en sentido figurado y que aparezcan metáforas didácticas. También, como en el resto de sus obras, son frecuentes las antitésis, que traslucen la visión medieval dual del mundo, y los oxímoros.

Posiblemente, además de la lectura individual, el escritor tuvo en cuenta la recepción a través de la lectura en voz alta de los apólogos, asumiendo la recomendación de la *Segunda partida* (XX, XXI) de instruir a los nobles a través de la audición de hazañas caballerescas⁶³⁴. Para ello reelaboró los materiales valiéndose de la *amplificatio*, siempre con lenguaje claro y conciso —alejado de la retórica molinista—, en que aparecen marcas de oralidad y notas humorísticas como las siguientes: «—*Por Dios*, cuñado, pésame mucho desto que dezides, et sabe Dios que quisiera que con mayor seso et con mayor pro nos viniéssedes agora de casa del rey, do tanto avedes morado» (CL, I, XXVII, p. 123); «—*A la fe, don fulán* tarde vos acordastes, ca ya non vos valdría nada si matássedes cient caballos» (CL, I, XXXV, p. 152); «“*Ahá*, hermana, despantádesvos del sueno de la tarrazuela que faze *boc, boc*; et non vos espantávades del desconjuntamiento del pescueço del muerto”» (CL, I, XLVII, p. 194) o de marcas temporales indefinidas, características de las narraciones de transmisión oral que encabezan los ejemplos: «un día», «otro día», «una vez», «otra vez» y los determinantes indefinidos que abstraen a los protagonistas y lugares de acción en el comienzo de los apólogos: «Patronio, *un* mio pariente vive en *una* tierra do non ha tanto poder que pueda estrañar quantas escatimas le fazen» (CL, I, XXIX, p. 130); «en *una* villa avía *un* omne bueno que avía *un* fijo» (CL, I, XXXV, p. 148); «en *una* villa morava *un* grand maestro que non avía *otro* oficio nin *otro* mester sinon vender sesos» (CL, I, [xxxvi], p. 144), o «en *una* tierra de que me non acuerdo el nombre» (CL, I, [li], p. 204)⁶³⁵. Estos usos lingüísticos podrían reflejar la vía de acceso oral de JM a estos relatos:

La peculiar libertad con que Juan Manuel manipula sus fuentes se ha explicado en parte por la incidencia de la oralidad en el proceso de composición de sus obras: don Juan se habría hecho leer o habría escuchado gran parte de los relatos utilizados, con lo cual el trabajo con versiones memorizadas y no con textos presentes ante sus ojos le

⁶³⁴ Concretamente en «Cómo ante los caballeros deben leer las hestorias de los grandes fechos de armas quando comieren» se recomendaba en la *Segunda partida* la lectura o la audición de grandes hazañas caballerescas: «acostumbraban los caballeros quando comien que les leyesen las hestorias de los grandes fechos de armas que los otros fecieran, e los sesos e los esfuerzos que hobieron para saber vencer et acabar lo que queren» (XX, XXI).

⁶³⁵ He marcado todos estos rasgos en cursiva.

habría llevado casi forzosamente a regenerar resultados muy alejados de sus fuentes (Funes, 2000, p. 133).

g) Referencias autobiográficas

A diferencia de *LC*, *LCE* y *LE*, en *CL JM* no se erige en autoridad ni aparecen referencias autobiográficas directas, «pero sí una presencia constante en las circunstancias de que da cuenta la obra» (Gómez Redondo, 1998, p. 1154). Estas circunstancias, interpretables para los receptores coetáneos, son interesadas alusiones oblicuas, mediante las cuales se presentaba como víctima de la mala voluntad, necesidades o intereses ocultos ajenos, o se reivindicaba transmitiendo una imagen modélica de sí mismo⁶³⁶. Las referencias aparecen frecuentemente en el marco narrativo:

Et bien cred que quanto los moços son más sotiles de entendimiento, tanto son más aparejeados para fazer grandes yerros para sus faziendas, ca han entendimiento para començar la cosa, mas non saben la manera commo se puede acabar, et por esto caen grandes yerros, si non han qui los guarde dello ([ii], p. 21).

—Patronio, loado a Dios, yo tengo mi fazienda assaz en buen estado et en paz, et he todo lo que me cunple, segund mis vecinos et mis eguales, et por aventura más ([iii], pp. 32).

—Patronio, sabet que commo quier que Dios me fizo mucha merced en muchas cosas, que está agora mucho afincado en mengua de dineros ([VIII], p. 41)⁶³⁷.

—Patronio, grand tiempo ha que yo he un enemigo de que me vino mucho mal, et esso mismo ha él de mí, en guisa que por las obras et por las voluntades estamos muy mal en uno ([IX], p. 43).

Et non creades que tal omne commo vós, teniendo gentes et vianda, que por non seer el lugar muy fuerte, podríedes tomar peligro ninguno ([xii], p. 56).

—Patronio, vós sabedes que yo he contienda con un mi vezino que es omne muy poderoso et muy onrado. Et avemos entre nós postura de ir a una villa, et cualquier de nós que alla ante vaya cobrará la villa et perderla ha el otro ([xviii], pp. 70-71)⁶³⁸.

⁶³⁶ Además de los ejemplos que citaré a continuación, la presencia autobiográfica de JM en *CL* a través de veladas alusiones, se percibe también en el ejemplo III^o (pp. 28-29), XV^o (pp. 66-67), XII^o (pp. 58), XV^o (pp. 66-67) y XVI^o (p. 71). Tampoco parece casual: «—Patronio, yo he contienda con un omne muy poderoso, et aquel mío emigo avía en casa un su pariente et su criado, et omne a quien avía fecho muchas desonras aquel omne con quien avía tantos debdos. Et veyendo el mal que avía recebido et queriendo catar manera cómo se vengasse, vínosse para mí» (XIX, pp. 78-79). También podría haber una alusión velada a la relación extramatrimonial de Alfonso XI con Leonor de Guzmán en el ejemplo L^o.

⁶³⁷ En referencia a los problemas económicos derivados de su enfrentamiento con Alfonso XI.

⁶³⁸ La repetición de la fórmula, «yo he un amigo muy poderoso et muy onrado» en dos ejemplos diferentes parece reafirmar la influencia compositiva de la cuentística tradicional e indidir en el valor de la estructura para JM.

—Patronio, yo he un amigo muy poderoso et muy onrado, et commo quier que fasta aquí nunca fallé en él sinon buenas obras, agora dízenme que non me ama tan derechamente commo suele ([XXII], pp. 84)⁶³⁹.

Patronio, a mí conteció de aver muchas vezes contienda con muchos omnes; et después que la contienda es pasada, algunos conséjame que tome otra contienda con otros. Et algunos conséjanme que fuelgue et esté en paz, et algunos conséjame que comience guerra et contienda con los moros ([xxxiii], p. 134).

—Patronio, yo non puedo escusar en ninguna guisa de aver contienda con uno de dos vezinos que yo he. Et contesce así: que el más mío vezino non es tan poderoso, et el que es más poderoso non es tanto mío vezino ([xxxix], p. 150)⁶⁴⁰.

—Patronio, a mí me acaeció de aver muy grandes guerras, en tal guisa, que estava la mi fazienda en muy grand peligro. Et cuando yo estava en mayor mester, algunos de aquellos que yo crie et a quien fiziera mucho bien dexáronme, et aun señaláronse mucho a me fazer mucho deservicio ([xliiii], pp. 167)⁶⁴¹.

h) Valoración y relación con el resto de su obra

Es el libro más conocido y estudiado de JM. Sin embargo, su conocimiento suele ser parcial, centrado en el «Libro de los ejemplos», seguramente por su carácter narrativo, más fácil de conectar con todo tipo de lectores, y porque condensa el pensamiento y las destrezas literarias manuelinas (Gómez Redondo, 1998, p. 1148).

La obra se convirtió en clásico a partir de la edición de Argote de Molina en 1575, que solo publicó los cincuenta primeros ejemplos, y, especialmente, a raíz de su influencia en Gracián, pues no aparecen citas de *CL* en las obras medievales (Gómez Redondo, 1998, p. 1151).

Tiene en común con el resto de las obras manuelinas la naturaleza compiladora, la voluntad divulgativa y didáctica, en su dimensión individual y social⁶⁴², moral y teológica, el ocultamiento de las fuentes, la conciencia y orgullo de autoría, el uso de la

⁶³⁹ La cita pone de manifiesto la relevancia de los rumores en la obra de JM.

⁶⁴⁰ Seguramente se refiere a «su enemistad con Alfonso XI y a la guerra con los moros benimerines; en concreto, con Abulhasan de Marruecos» (p. 159).

⁶⁴¹ Parece aludir a Pedro López de Ayala, vasallo suyo, que actuó como su lugarteniente en Murcia hasta que al iniciarse el conflicto con el monarca, cuando lo traicionó y fue nombrado adelantado de Murcia en sustitución del escritor durante el breve período de 1328-1329: «Manteniendo la continuidad familiar de servicio a los Manuel, que en el siglo XIII habían prestado su abuelo, padre y hermano, es Pedro López de Ayala, en los comienzos del siglo XIV, como lugarteniente de adelantado por don Juan Manuel y su alférez, quien ocupa lugar preponderante en el escenario murciano tras la retirada aragonesa en el 1304. Y cuando creyó encontrar base propicia, obtuvo con el favor concejil, aunque por poco tiempo, el adelantamiento mayor del reino» Torres Fontes (1976, p. 5).

⁶⁴² Las obras de JM «offer a course of instruction on how to look one's wordly honour, reputation and position in society while at the same time guiding the individual along the path towards the salvation of the soul» (Mcpherson, 1970-1971, p. 27).

literatura como herramienta política y los procedimientos formales. Comparte la temática y finalidad teológica, moral y social con *LE* e *LI* y la religiosa con *TAV*. También presenta concomitancias ideológicas con *LCE*, como la propuesta de ética estamental nobiliaria, basada en el concepto de la *vergüenza*. Paralelamente, resulta novedoso porque plasma sus preocupaciones sociales, morales y teológicas mediante dos nuevos moldes formales: el ejemplo y la sentencia y porque incorpora nuevos intereses, como el matrimonio, la mujer y las relaciones sociales, y, sobre todo, desde una perspectiva política, porque es un manual del buen consejero, cuyo modelo es Patronio⁶⁴³, mediante el cual critica a los privados de Alfonso XI y se reivindica. El uso de ejemplos llama la atención sobre los receptores, al actuar como parábolas que facilitan la intelección⁶⁴⁴, la memorización e interiorización de los conceptos. Esta función se ve reforzada por los pareados finales (Montoya y Riquer, 1999, p. 278), en que JM «aparece de manera explícita al final de cada ejemplo para concretar su significado y resumirlo, de modo mnemotécnico, en los versos» (Lacarra, 2015, p. 16)⁶⁴⁵. Por su parte, las sentencias son la demostración de las capacidades retóricas y del ingenio manuelino.

6. *LIBRO INFINIDO*

a) **Transmisión textual, cronología y título**

LI o *Libro de los castigos a su hijo don Fernando*⁶⁴⁶ se ha conservado, al igual que el resto de sus obras, excepto *CA*, hasta nuestros días en el manuscrito 6376 de la BNE. La obra se sitúa entre los folios 31v-43r (numeración moderna) del manuscrito.

El libro se encamina a la instrucción moral de su hijo Fernando de dos años. Este dato indica que probablemente empezó a componer la obra en 1234, pues en su segundo testamento (1340) deja entrever que su hijo nació en 1332: «Et fizlo para don Fernando, mío fijo, que me rogó que fiziese un libro, et yo fiz este para él et para los que non saben

⁶⁴³ Por ello su primera denominación había sido la de «Libro de Patronio»— (Gómez Redondo, 1998, p. 1162).

⁶⁴⁴ Siguiendo ejemplo evangélico (Mateo 13:10-13 y Marcos 4:33-34), pretende llegar a receptores de diverso nivel de intelección mediante el género narrativo (Diz, 1984, p. 11).

⁶⁴⁵ No obstante, no siempre la moraleja condensa o se relaciona con el apólogo, como se aprecia, por ejemplo, en el apólogo XXXI^o.

⁶⁴⁶ Ha sido editado por Castro y Riquer (1955, pp. 95-133), Blecua (1981, pp. 141-189), Ayerbe-Chaux (1989a, pp. 113-153) y Alvar y Finci (2014, pp. 937-976) en sus respectivas recopilaciones de las obras manuelinas. Blecua la editó junto a *TAV* en 1952. Mota (2003) la editó de forma independiente. Cito por esta edición. En cuanto a sus estudios, v. la introducción de Blecua (1952) y la de Mota (2003), que pueden complementarse con Seniff (1984), Díaz de Revenga (1987), Olivetto (1999) y Taylor (2002).

más que yo et él, que es agora, quando yo lo comencé, de dos años; por que sepa por este libro cuáles son las cosas que yo prové et bi» (*LI*, [Prólogo], p. 118). La dedicatoria a su hijo, a pesar de su tierna edad, se explica por su carácter linagístico simbólico; la temprana edad de Fernando muestra su cualidad de *puer senex*, dotado, como todos los de su linaje, de un fino entendimiento y una precoz inquietud y madurez intelectual⁶⁴⁷. Habría acabado la redacción de la primera parte de la obra no más tarde de 1340, posiblemente antes de 1337; la segunda parte de la obra habría sido finalizada «más tarde, pero antes de 1342» (*CL* [2022], Introducción, p. 299).

El propio título de la obra —*infinido* o *enfenido*, ‘inacabado’— refleja su carácter vivencial: «se concibió como la vida: abierto a posibles añadidos, según los sugiriesen nuevas experiencias, inacabado mientras éstas no terminasen» (*LI*, Introducción, p. 54). Él mismo lo explica en el prólogo: «Et porque esto non sé cuándo se acabará, pus nombre a este libro *El libro enfenido*, que quiere dezir ‘libro sin acabamiento’» (p. 118). Y por ello, quizá, su abrupto final.

b) Género

El libro puede ser adscrito al género de los regimientos de príncipes⁶⁴⁸ y ser considerado un «regimiento de nobles», que entronca, de forma personal, con *De regimine principum* de Egidio Romano⁶⁴⁹, al que cita, y con *CRS*, al que toma como modelo en el uso de la fórmula inicial «fijo don Ferrando»⁶⁵⁰. Paralelamente a la reiteración de esta fórmula inicial en todos los capítulos, se encuentra la significativa reiteración de la fórmula final «et la prueba» en la mayoría de ellos⁶⁵¹, cuya estructura

⁶⁴⁷ Lo que se relaciona con su propuesta educativa en *LE*, que avanzaba el inicio de la instrucción a los cinco años.

⁶⁴⁸ Se integra así en una tradición hispánica que tiene como precedentes el *Libro de los doce sabios*, la *Segunda partida* (especialmente los títulos X^o-XIII^o), *CRS*, *LCC* y los «Castigos del rey Mentón» de *LCZ*. No es un género nuevo en la obra de JM, porque pueden considerarse un regimiento de príncipes los 36 capítulos dedicados al emperador y al rey de *LE* y, con variaciones, *LCE* y *CL* (*LI*, Introducción, pp. 62-64).

⁶⁴⁹ Cita la obra explícitamente en el capítulo IV^o —alude a II, III, 6 y ss. (Lida de Malkiel, 1950-1941, p. 171)— como referente al caracterizar el modelo de rey y del tirano: «Et si quisieredes saber cuáles son las maneras et las costumbres de los buenos reys et de los tirannos, et qué deferencia ha entre ellos, fallarlo hedes en el libro que fitzo Fray Gil de la orden de Sant Agostín que llaman *De regimine principum*, que quire dezir ‘Del governamiento de los príncipes’ (*LI*, IV, pp. 138-139). Muy posiblemente utiliza la referencia para atacar a Alfonso XI (*LI*, Introducción, p. 62). Sobre la influencia de *CRS* y de Egidio Romano, que a su vez había influido a la obra sanchí, v. Bizzarri (1997). JM parece haber conocido la obra original: «La cita es tan precisa que no admite duda de que don Juan Manuel conocía perfectamente la obra de Egidio en su texto latino, ya que pasarían casi 20 años antes de ser vertida al castellano» Rubio, 1960, pp. 50).

⁶⁵⁰ La fuente original de la fórmula es el vocativo bíblico «fili mi».

⁶⁵¹ El escritor únicamente no la utiliza en los epígrafes II^o, VI^o, VII^o, XXVI^o y en el subepígrafe VI^o del XXVI^o.

paralelística recuerda la simetría de *CL*. Presenta también rasgos del sermón y sintetiza y remite sistemáticamente a *LE*⁶⁵².

c) Estructura

Presenta una estructura trabada y una técnica compositiva basada en la *abbreviatio*, en contraposición con la *amplificatio* de *LE*⁶⁵³. Está formado por veinticinco capítulos de desigual extensión encabezados por un prólogo y que tienen como colofón un epílogo⁶⁵⁴. El último capítulo, que actúa como un epílogo, es un breve tratado formado por quince epígrafes, de mayor extensión, pues, al resto de capítulos, denominado «De las maneras de amor»⁶⁵⁵ escrito con posterioridad al cuerpo del libro, redactado, según el autor a petición de Juan Alfonso⁶⁵⁶, y cercano al género de la disputa (Gómez Redondo, 1998, p. 1190).

Es, por tanto, una estructura similar a los cien y cincuenta capítulos de *LE* o a los cincuenta y un ejemplos de *CL*. Si en el ejemplario JM podría haber añadido un ejemplo más para incidir en el ataque de Alfonso XI desde una concepción penitencial, en *LI*

⁶⁵² Esta remisión que confiere sentido unitario a su obra le sirve, además, de excusa retórica de la *abbreviatio*, tal como se aprecia, por ejemplo en el epígrafe VIIIº (p. 150): «Et pues en otro libro lo he puesto, non quiero poner en éste en quál manera se deven guardar los tales como vós de tales yerros como estos, et si lo quisiédes saber complidamente, fallar lo hedes en el libro que yo fiz de los estados, en el LXVIº, et en el LXVIIº, et en el LXVIIIº capítulo». El lapsus al capítulo XXVIIº de *LE* parece remitir en realidad al ejemplo XXVIIº, de igual temática.

⁶⁵³ Devoto (1977, p. 255) consideró que la obra estaba construida a partir del número tres (3X 3 X 3), es decir, constaba de 26 capítulos más un prólogo.

⁶⁵⁴ Presentan una desigual extensión. La temática de los capítulos es la siguiente: [I] el hombre y la salvación; [II] la salvación del cuerpo; [III] la educación de los nobles; [IV] la lealtad hacia los reyes y tiranos; [V] el trato a las familias de los magnates; [VI] la relevancia y el patrimonio de los Manuel; [VII] el trato a los inferiores; [VIII] el trato a la esposa; [IX] el trato a los vasallos; [X] la elección del consejero; [XI] los oficiales; [XII] los cogedores; [XIII] los mandaderos; [XIV] los porteros; [XV] el secreto; [XVI] las fortalezas; [XVII] las rentas; [XVIII] los bienes muebles; [XIX] la justicia; [XX] las intrigas; [XXI] la guerra; [XXII] los pleitos; [XXIII] el comercio; [XXIV] las preguntas; [XXV] las respuestas; [XXVI] definición de relaciones humanas (*amor*); 1. la relación humana perfecta; 2. la cercanía por linaje; 3. la gratitud por el *debdo*; 4. la amistad; 5. la relación entre iguales; 6. el amor interesado; 7. la relación por contingencia; 8. la relación *qui pro quo*; 9. el interés en el otro por su buena fortuna; 10. las relaciones oportunistas; 11. las relaciones fundadas en la loanza; 12. las relaciones en la corte; 13. las relaciones tóxicas; 14. las relaciones en que colisionan intereses, y 15. el mantenimiento de la cordialidad ante la imposibilidad de perjudicar explícitamente a la otra parte. El libro parece mostrar la confluencia de los intereses alfonsinos y molinistas a través de la temática los capítulos: temas como la educación de los nobles, el trato a la esposa o los vasallos reproducen cuestiones abordadas en las *Partidas*, mientras que cuestiones el consejo, la justicia y las preguntas son tópicos propios molinismo. JM también se ocupa de tópicos de la literatura sapiencial como la poridad. En cuanto a la alusión a las fortalezas, podría estar relacionada con el ejemplo XIIº.

⁶⁵⁵ En el aborda los tipos de vínculos sociales en que no media parentesco. El tema no es nuevo, ya que el autor había desarrollado los tipos de amistad en JM expone los tipos de amistad en *LCE* (XXIX, p. 86).

⁶⁵⁶ Juan Alfonso es también el pretexto, el destinatario en primera instancia, de *LTR*. Gaibrois (1928, II, p. 366) consideró que era dominico porque JM indica en *LTR* que la última entrevista con Sancho fue en un convento de «vuestra orden». Pascual (1982, p. 283) señala que fue uno de los escribanos del escritor.

habría añadido una síntesis de los tipos de relaciones sociales mediante el capítulo XXVI^o. La estructura de las obras de JM basadas en un número de capítulos múltiple de cinco recuerda a los procedimientos estructurales alfonsíes y sanchíes determinados por el número de letras del nombre de estos reyes: siete en el caso de Alfonso, seis en el caso de Sancho y cinco en el caso de Juan (Johán). Por otro lado, esta adición informa de los métodos compositivos de JM, que no debía dar por acabadas las obras y las revisaba y/o ampliaba, tal como ha quedado manifiesto en el caso de *LC*.

El párrafo inicial de los capítulos resume el anterior y actúa como sumario del contenido que desarrollará, de manera que parece querer facilitar la consulta del libro, lo que indirectamente parece ser un procedimiento propagandístico de su obra. En este párrafo inicial se incide en la autoridad de la experiencia del autor, idea que se refuerza con la fórmula de clausura de los capítulos⁶⁵⁷, que ahonda en los beneficios de cumplir sus consejos y en los peligros de no hacerlo, de forma que los capítulos presentan una estructura circular que parte y aspira a ser aplicada en la experiencia.

d) Lengua y estilo

⁶⁵⁷ JM desarrolla en estas fórmulas de cierre el ideal retórico de la variedad dentro de la unidad, pues las expresiones son semejantes hasta el capítulo XVI^o. En el capítulo [I] se formula en estos términos: «Et la prueba desto es que todos los que esto fizieron et perseveraron en ello les fizo Dios mucho bien, et se fallaron ende bien et para los cuerpos et para las almas. Et el contrario» (p. 125). «Et la prueba de que todas estas cosas es que los que esto así fizieron les fizo Dios mucho bien et se fallaron ende bien para los cuerpos et para las almas. Et el contrario» (p. 128). En el [III]: «Et la prueba es que todos los que lo así fizieron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 137). En el [IV]: «Et la prueba desto es que todos los grandes que estas cosas guardaron con los reys, sus señores, que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 143). En el [V]: «Et la prueba desto es que los tales como vós que así pasaron que siempre se fallaron ende bien. Et lo contrario». En el [VI] varía la fórmula: «Et para esto non ha mester otra prueba sinon lo que passó fasta el día de oy» (p. 146). En el [VII]: «Et para esto non ha mester otra prueba sinon que es cierto que, si lo así fiziéredes, que vos fallaredes ende bien, et el contrario» (p. 149). En el [VIII]: «Et la prueba desto es que los que lo así fizieron, que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 150). En el capítulo [IX]: «Et la prueba es que todos lo que esto guardaron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 154). En el capítulo [X]: «Et la prueba desto es que todos los que esto fizieron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 156). En el capítulo [XI]: «Et la prueba desto es que todos los que lo así fizieron, que se se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 158). En el capítulo [XII]: «Et la prueba que ay en esto es que lo que lo fizieron así como allí está puesto, que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 159). En el [XIII]: «Et la prueba desto es que los que esto fizieron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 160). En el [XV]: «Et la prueba desto es que los que esto fizieron se fallaron ende bien. Et lo contrario» (p. 161). En los capítulos [XVI y XVII] se repite la fórmula: «Et la prueba desto es que los que lo así guardaron que fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 164 y p. 165, respectivamente). En el [XVIII]: «Et la prueba desto es que los que esto fizieron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 168). En el [XIX]: «Et la prueba desto es que los que lo así fizieron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 169). En el [XX]: «Et la prueba desto es que los que así fizieron, que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 171). En el [XXI]: «Et la prueba desto es que los que así lo fizieron que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 172). En el [XXII y XXIII] se repite la fórmula: «Et la prueba desto es que los que lo así fizieron que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 172 y p. 173, respectivamente). En el [XXIV] la fórmula es idéntica excepto por la elisión de la conjunción *que*: «Et la prueba desto es que los que lo así fizieron se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 174). En el [XXV] también es muy semejante y la única diferencia es la presencia de una coma: «Et la prueba desto es que los que lo así fizieron, que se fallaron ende bien. Et el contrario» (p. 176). La variación dentro de la unidad se repite también en las formas que cierran los epígrafes de los tipos de amor.

El ideal retórico del libro es la *abbreviatio*⁶⁵⁸ y la claridad dentro del *continuum* estilístico de la obra manuelina. En él, despojado de todo ropaje narrativo, condensa su experiencia vital en un lenguaje cuidado, aparentemente sencillo: «en el capítulo primero ante deste vos fablé en las cosas que yo prové en mí mismo et en otros que podían aprovechar para salvamiento de las almas et fablévos en ello lo más verdaderamente que yo sope et en las menos palabras que yo pude» (*LI*, [II], p. 129)⁶⁵⁹. La aparente sencillez formal amaga un estilo enfático que persigue la persuasión del receptor; uno de los recursos de que se vale para ello es la repetición de términos, como en el caso de *poridad* en el capítulo [XXV] (p. 162) o *fortalezas* en el siguiente (p. 163).

Como en obras anteriores, recurre a estructuras anáforicas y paralelísticas, en que encabeza cada una de las razones con el mismo conector, frecuentemente «otrosí» ([I], pp. 122, 113 y 126), aparecen fórmulas de la literatura sapiencial (p. 113) y se concatenan los argumentos siguiendo las formas escolásticas, lo que confiere al texto en ciertos momentos un tono sentencioso, cercano a los proverbios de *CL*. Por ello, es una muestra de la variedad de estilos que maneja el escritor. También aparecen las estructuras deductivas y su gusto por las enumeraciones, tal como se aprecia en el siguiente fragmento:

Et en las maneras de amor vos digo que amor es amar omne una persona sola, solamente por amor; et este amor. Do es, nunca se pierde nin mengua. Mas dígovos que este amor yo nunca lo vi fasta oy; et adelante oyredes las razones por que yo cuido que non á tal amor entre los omnes. Et de cuántas maneras ha de amor, vos digo que, lo que yo he provado son quince. La primera, amor complido. La segunda, amor de linage. La tercera, amor de debdo. La quarta amor verdadero. La quinta, amor de egualdat. La sesena, amor de provecho. La setena, amor de mester. La ochena, amor de barata. La IX^a, amor de la ventura. La X^a, amor del tiempo. La XI^a, amor de palabra. La XII^a, amor de corte. La XIII^a, amor de infinta. La XIII^a, amor de daño. La XV^a, amor de engaño» ([XXVI], pp. 178-179).

Inspirándose en *CRS*, JM encabeza cada uno de los capítulos con el vocativo “Fijon don Fernando”. Este recurso parece poseer desde mi punto de vista un triple valor; en primer lugar, como en el caso de *LTR*, el recurso proporciona un receptor aparente, su hijo Fernando, que actúa como pretexto de creación literaria. En segundo lugar, permitía al receptor mediato contemporáneo la conexión del texto con otras obras sapienciales y, en último extremo, lo remitía a los textos bíblicos. En tercer lugar, lo aproxima a los textos

⁶⁵⁸ El ideal de brevedad discursiva se aprecia en referencias como la siguiente: «Mas porque esto non faze a la manera de que avemos a fablar, et por non alongar el libro, dexo aquí fablar desto» (*LI*, [I], p. 119).

⁶⁵⁹ Como ya había hecho en *LE*, JM manifiesta que non se extiende en los pormenores de una cuestión sin relación directa con su exposición para non alargor el libro: «Mas por que esto non faze a la manera de que avemos a fablar, et por non alongar el libro, dexo aquí de fablar desto» (*LI*, [I], p. 119).

conversacionales, lo que le confiere una falsa sensación de cercanía, intensificada por la expresión en primera persona y las interpelaciones a Fernando, el receptor inmediato. Las marcas sapienciales y de oralidad se refuerzan mediante enumeraciones con miembros encabezados por la conjunción *et*, que actúa como partícula intensificadora —«et de sus cuerpos, et de sus mujeres et de sus fijos, et de sus privanças et de sus poridades, et de sus plazeret et deleytes» ([XIV], p. 160)— y por la presencia de versos gnómicos: «Por dicho de las gentes, /sol que non sea mal, / al pro tened las mientes, /et non fagades ál» ([XXVI], p. 177)⁶⁶⁰.

e) Valoración y relación con el resto de su obra

Se trata de una obra crepuscular, de un testamento vivencial, a medio camino entre el escepticismo y la esperanza, en que JM, consciente de que sobrepasa los cincuenta años —edad que no alcanzaron ni su padre ni su padrino— y temeroso de ser asesinado por Alfonso XI lega a su hijo el conocimiento acumulado a través de sus experiencias: «teniendo que el saber es la cosa por que omne más debía fazer, por ende asmé de componer este tratado que tracta de cosas que yo mismo prové en mi mismo et en mi fazienda et bi que conteció a otros» (*LI*, [Prólogo], p. 117). Partiendo del amor al conocimiento alfonsí, se considera un *magister* que desde su sabiduría, entendida como capacidad de descodificar las verdaderas intenciones ajenas, pretende instruir en las normas de conducta vitales a su hijo para garantizarle el éxito terrenal y la bienaventuranza desde su la autoridad de su experiencia (*LI*, 2003, Introducción, pp. 12-13). De este modo, *LI* supone la plena asimilación de la figura de *magister* a la propia. En *LCE* el maestro era un anciano caballero anónimo; en *LE* ya poseía un nombre, Julio y una identidad: era un sabio predicador. En *CL*, Patronio es presentado de forma ambigua⁶⁶¹ y el escritor parece desdoblarse entre su *entendimiento* y el aprendizaje de Lucanor; en *LI*, en cambio JM, ya maduro, se erige en preceptor de su hijo desde su propia experiencia.

Coincide con *CL* en abordar, además de la categorización del amor, la naturaleza humana y la vida humana como tránsito hacia la bienaventuranza y en el tono penitencial; en la concepción de las relaciones sociales, vistas desde el orgullo social de considerarse el noble más importante de la época, y en las atribuciones y características nobiliarias.

⁶⁶⁰ Estos versos también cierran el ejemplo II^o de *CL*, de modo que ejemplifican la continuidad y reutilización manuelina de materiales conceptuales y lingüísticos.

⁶⁶¹ El ayo es una figura ambigua porque se desconoce su edad y su filiación. JM solo destaca en él su entendimiento.

Por último, comparte con el ejemplo IIº el mensaje final de actuar según el criterio e intereses propios sin perseguir la aprobación ajena.

En ella, la condensación de su pensamiento es pareja a su calculado lenguaje, caracterizado por la sencillez estilística. JM muestra su propia voz, despojada de cualquier ropaje narrativo, en que se evidencia su pragmatismo; reafirma su fe sin especulaciones filosóficas, aparecen rasgos penitenciales, como la desconfianza hacia los hombres, y se incuba la disidencia de *LTR*: «Todos los atributos intelectuales y los modos de conocimiento que el conde Lucanor había alcanzado en su relación con Patronio serán, en este libro, empleados con el especial empeño de demostrar la eficacia de su posesión» (Gómez Redondo, 1998, p. 1184).

Es la obra en que más claramente muestra su conciencia y orgullo de escritor, pues en sus libros «hay en ellos pro et veritas et non daño» (*LI*, XXVI, p. 177) y se defiende de las críticas por su dedicación literaria, puede que siguiendo a Cicerón⁶⁶², con el acomplexado argumento de que «es mejor pasar el tiempo en fazer libros que en jugar los dados o en fazer otras viles cosas» (*LI*, XXVI, p. 177), incidiendo en la literatura como actividad de ocio.

7. *LIBRO DE LAS TRES RAZONES*

a) **Transmisión textual, cronología y título**

El Libro de las tres razones o *Libro de las armas*⁶⁶³ se ha conservado, como las otras obras que han llegado hasta nuestros días, con excepción de *CA*, en el manuscrito 6376 de la BNE. La obra se localiza concretamente entre los folios 25 a 31 del manuscrito.

Fue compuesto en una fecha posterior a 1337, quizá entre 1342 y 1345 (*LI*, Introducción, p. 40) o antes de 1342 (*CL* [2022], Introducción, p. 299). Representa la manifestación más explícita del uso político de la literatura de JM⁶⁶⁴. Es la única obra que no tituló en sus listados. Se la ha venido denominando tradicionalmente *Libro de las armas* hasta que Deyermond (1982, p. 76) hizo notar que esta denominación resultaba

⁶⁶² El menosprecio del juego de dados era un lugar común en la época. Lida de Malkiel (1950-1951, p. 182) señaló como posible fuente de las palabras de JM la obra ciceroniana *Pro archia poeta* (VI). Aparentemente este discurso fue redescubierto por Petrarca en 1333, pero Blecua (1952, notas 6-7, p. 75) no descarta que el tratado hubiese sido conocido en la corte alfonsí.

⁶⁶³ Puede leerse en las ediciones de las *Obras completas* de Castro y Riquer (1955, pp. 75-92), Blecua (1981, pp. 121-140), Ayerbe-Chaux (1989a, pp. 89-112) y Alvar y Finci (2007, pp. 977-997). Giménez la editó en 1931. En cuanto a los estudios, ha suscitado especial interés entre los críticos en los últimos cuarenta años. V. Devoto (1972, pp. 247-251), Bourligueux (1979), Díez de Revenga (1982), Deyermond (1982) Orduna (1982b), Seniff (1984), Ruiz (1989), Ramos (1992), Funes y Ques (1995), García Herrero (2001), Rosende (2006) y Cossio (2021b).

⁶⁶⁴ Giménez considera que fue compuesto entre 1337 y 1342, aunque se inclina por este último año. Blecua coincide con el biógrafo y Orduna (1982) propone 1345.

temáticamente incompleta porque solo daba cuenta de la primera razón y propuso siguiendo a Amador de los Ríos (1963, pp. 289-290) el título de *Libro de las tres razones*, porque «describe adecuadamente el contenido de la obra» (Deyermont, 1982, p. 76). Esta denominación se ha ido generalizando desde entonces.

b) Género

Se trata de un texto de difícil adscripción genérica. Está «ligado al discurso historiográfico desde una posición marginal» (Funes, 2006, p. 134) o disidente. Comparte con la historiografía alfonsí recursos como las referencias bíblicas, elementos folclóricos, fórmulas orales, la inclusión de anécdotas, las alusiones míticas o elementos mágicos y simbólicos. Comparte con las crónicas regias la supuesta escritura por encargo, la narración cronológica y la consignación de las fuentes, en este caso orales. Al mismo tiempo, comparte su objetivo con la literatura historiográfica de familia (Ruiz, 1989, pp. 10-12)⁶⁶⁵, que pretende «pasar a la memoria de sus descendientes el recuerdo de los orígenes del linaje» (Ruiz, 2018, p. 9), pero con la «voluntad de construir un pasado a la medida de las aspiraciones políticas futuras del linaje» (Funes, 2015, p. 17).

En él, bajo el pretexto de la petición de su escribano Juan Alonso, que le permite seguramente apelar al tópico de la *captatio benevolentiae*⁶⁶⁶, explica el origen y significado de su escudo de armas, la potestad de su linaje para armar caballeros y su entrevista con el moribundo rey Sancho. Se trata de hechos que abarcan desde 1234 hasta 1295, esto es, desde el nacimiento del infante Manuel a la muerte de Sancho IV:

Frey Iohan Alfonso, yo, don Iohan, pare mientes al ruego et afincamiento que me fiziestes, que vos diesse por scripto tres cosas que me aviades oydo, por tal que se vos non olvidasen, et las pudiesedes retraer quando cunpliese; et las tres cosas son: [porque fueron dadas] estas mis armas, dadas al infante don Manuel, mio padre; et son alas et leones; la otra por que podemos fazer caualleros yo et mios fijos legitimos non seyendo nos cavalleros, lo que non

⁶⁶⁵ Los primeros ejemplos de la literatura de familia aparecieron en el siglo XI. Se trataba de panegíricos, que no solían pasar de esquemáticos árboles de familia, encargados al clérigo familiar para que no se perdiese la historia y los hechos más relevantes del linaje, con lo que se reafirmaba su orgullo linajístico; en algunos escasos casos el escritor era el propio *pater familias*. *LTR* es una de las pocas obras del género conservadas.

⁶⁶⁶ JM se plantea de que el religioso ha sido el único que le ha pedido que lo haga. Deyermont (1982, p. 84) considera que no recurre al tópico de la humildad, sino que JM, sinceramente, desde su orgullo exacerbado, se queja de que tres relatos familiares que él considera tan interesantes reciban tan poco entusiasmo por parte de sus receptores y que el dominico podría haber solicitado la puesta por escrito de los mismos para ahorrarse una enésima versión oral más. Sin embargo, más allá de que sus receptores no estuviesen tan entusiasmados como él con sus relatos familiares, teniendo en cuenta que las alusiones autobiográficas en su están calculadas, su queja posiblemente sea un modo de apelar al tópico de la humildad para despertar el interés por el relato.

fazen nignunos fijos nin nietos de infantes; la otra, como passo la fabla que fizo conmigo el reyy don Sancho en Madrit ante que finase (*LTR*, p. 122).

Merece la pena detenerse en la supuesta petición del dominico en el exordio, no solo porque, de un lado, incide en la superioridad del mensaje escrito y en su transcendencia temporal —«por ser escrito era ya más verdad [...] la escritura, todavía privativa de unos pocos, era símbolo de poder y autoridad. Saber la verdad era verla escrita en un texto. La escritura servía para ratificar» (Ruiz, 1989, pp. 74-75)— y, por el otro, recurre a su función hagiográfica, sino porque JM muestra su exacerbado honor linajístico en un doble sentido: en primer lugar, la relevancia de los hechos familiares que ha narrado al dominico sobrepasan la anécdota personal y merecen ser consignados por escrito. En segundo lugar, dice creer firmemente en los hechos que narra, y por ello afirma de forma desafiante: «Et vos, et los que este scripto leyeren, si lo quisieredes crer, plazernos [a]; et si fallaredes otra razón mejor que esta, a mi me plazera mas que la falledes et la creades» (*LTR*, p. 122).

JM utiliza el término *razón* en dos sentidos; en primer lugar, remite a los razonamientos o argumentos aislados que permiten demostrar una realidad; en segundo, por influencia tomista, equivale a argumentación. Se trata de un método demostrativo y persuasivo mediante el cual se quiere alcanzar una conclusión. Para ello se aducen pruebas, ‘razones’, y se realiza una exégesis de los datos; este método especulativo es el armazón literario que utiliza JM en *LTR*, con la peculiaridad, no menor, de que articula sus tres *razones* basándose en relatos orales.

Mediante estas técnicas, la obra adquiere «el conveniente ángulo del relato linajístico» (Funes, 2015, p. 16) y amaga su finalidad propagandística política, a través de la apariencia de una objetividad sustentada en los rumores y en las relaciones personales de los protagonistas, y todo ello bajo el pretexto de consignar anécdotas familiares a fray Johán Alfonso.

c) **Estructura**

LTR muestra una cuidada estructura en torno al valor simbólico del número tres (Deyermond, 1982, p. 86), asociada a los relatos folclóricos, a la Trinidad —trasunto de la finalidad religiosa de los Manuel— y al orden trifásico medieval. En ella tiene un especial protagonismo el inverosímil discurso de despedida y bendición de su primo Sancho moribundo, que JM reconstruye casi cinco décadas después (Deyermond, 1982, p. 86). Las palabras de Sancho actúan como clímax, como puerto de llegada, a la conclusión de que la dinastía reinante es ilegítima.

(1) **Primera razón**

En la primera razón describe las armas familiares⁶⁶⁷, recibidas de su padre. La reina Beatriz, tras un sueño⁶⁶⁸ que auguraba que el vástago que esperaba concluiría la expulsión de los musulmanes de los territorios cristianos dio a luz a Manuel, su último hijo según el relato, cuyo nombre había sido escogido por

dos cosas: la vna [que] es vno de los nonbres de Dios; la otra, que Manuel quiere decir “Dios conuesco”. Pues dase a entender que si tanto bien avia de venir en la christiandad et en la nascçencia desde infante, que era poder del nonbre de Dios, et que Dios era conusco (LTR, p. 123).

Manuel haría realidad la aspiración de todo caballero cristiano: «combatir contra el infiel significaba vengar la muerte de Jesucristo, venganza que se cumpliría con el triunfo del reino de Dios sobre la tierra» (Ruiz, 1989, p. 76).

La situación de la reina Beatriz, embarazada de su último hijo de nuevo tras muchos años sin descendencia y cuando pensaba que no tendría más hijos⁶⁶⁹, recuerda al relato bíblico del nacimiento de Isaac siendo ya ancianos Abrahán y Sara (Génesis 21,1-8) y de Juan Bautista (Lucas 1,5-25): «avia ya grant muy tiempo et muchos annos que

⁶⁶⁷ Para entender la trascendencia del asunto hay que tener en cuenta que los emblemas eran «piezas centrales de una estrategia política consistente en la producción de presencia de formas de poder y de sus reglas de interpretación. En efecto, la heráldica, o, por mejor decir, la poética del emblema es el proceso creativo mediante el cual las clases, linajes, familias y sujetos que forman parte del complejo de negociaciones en el poder se hacen presentes tanto en la geografía como en la historia, al tiempo que expresan el modo en que esta presencia ha de ser sometida a una hermenéutica basada en los elementos que conforman el emblema –formas, bordaduras, colores, esmaltes, muebles [...] Los emblemas son, a su vez, *muebles* de la construcción del poder político en el espacio y en el tiempo: representados por todas partes en ambos, tienen, sin embargo, un carácter móvil, combinatorio, del que depende una gran parte de su creatividad» (Rodríguez Velasco, 2009, p. 228).

⁶⁶⁸ JM adopta la ideología mesiánica regia y la adapta para sus finalidades hagiográficas. Era un rasgo característico de esta concepción real la presencia de profecías (Nieto, 1988, p. 73), que en el caso de LTR se plasman a través de un sueño. El uso del mesianismo onírico se relaciona, por un lado, con el pensamiento religioso de la época. TA, por ejemplo, había sentenciado que: «Spiritalis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis» (ST, II-II, q. 95, a. 6, co.). Por el otro, con los elementos folclóricos. García Herrero (2018) señala que JM pudo tener en cuenta el sueño premonitorio de Santa Juana de Aza, la madre de domingo de Guzmán, recogido en la *Leyenda dorada*: «sueño que llevaba en su vientre un perrillo, que éste sostenía entre sus dientes una tea encendida y que, una vez nacido, con la luz y lumbre de aquella tea iluminaba e inflamaba todas las regiones del mundo» (1, CXIII, Santo Domingo, p. 440). Un sueño parecido tiene también la madre de San Bernardo: «Durante el tercero de sus embarazos, el correspondiente precisamente a san Bernardo, tuvo en sueños una visión que constituyó una especie de presagio acerca del porvenir de aquel niño que llevaba en sus entrañas. En efecto, soñó que, en lugar de tener en su seno una criatura humana, tenía un perrillo completamente blanco en la mayor parte de su cuerpo y pardo en la porción correspondiente al lomo; que el tal cachorrillo no cesaba de ladrar» (2, CXX, p. 512). Sobre otros sueños premonitorios que también pudo tener en cuenta JM, v. Ramos (1992).

⁶⁶⁹El dato no es cierto; la reina Beatriz nació entre 1198 y 1202, así que contaba unos 30 años en el momento alumbrar a Manuel (Baura, 2018, p. 64), y había dado a luz al infante Sancho un año antes y un año después daría a luz a la infanta María. Muy posiblemente su muerte estuvo vinculada al parto de su hija: «Era M^a CC^a LXX^a. III^a regina domina Beatrix obiit et sepulta est Burgis in regali cimiterio, quod bone memorie fecerat Castelle rex Adefonsus. Ante paucos dies decesserat filia regis Fernandi et regine Beatricis Maria puellula, que Legione in monasterio sancti Ysidori est sepulta» (*Chronicon mundi*, 101, p. 340).

non se fiziera en çinta nin encaçiera, et eran commo desfuzados que non abrían mas fijos, ca este fue el postremero fijo nin fija que la reyna donna Beatris ovo» (p. 122). La profecía asimila también a los Manuel con la tribu de Judá, que tras grandes tribulaciones fue la elegida para reinar sobre las otras y de la cual provenía Jesús: «an de pasar por muchos trabajos et por muchas lazerias» (p. 126). Esta asociación se refuerza por el león presente en el escudo familiar de los Manuel, «que es significança del león de[l] tribu Juda, que es Hemanuel» (p. 126). Asimismo, el episodio del sueño de la reina Beatriz recuerda a la anunciación del ángel a María (Lucas 1:26-33): «sinifica el angel que fue mensajero a la reyna quando sonno el sueño» (p. 125). La premonición mesiánica, por ende, se refuerza al contraponer el sueño, aparentemente de pasada, con el relato del rey Fernando del que había tenido mientras estaba en cinta de Alfonso, al que implícitamente se deslegitima: «et oy dezir que dixera el rey quel pareçia este suenno muy contrario del que ella sonnara quando estaua en çinta del rey don Alfonso» (p. 122). JM subraya la cercanía del infante Manuel con su padre al permitirle que estudiase y residiese con él: «tuo por bien que estudiase en su casa, estudo en casa del rey, su padre, vn grant tienpo» (p. 124).

La minuciosa descripción de las armas (un escudo dividido en dos cuarterones blancos y dos rojos; en los cuarterones rojos aparece un ala dorada que acaba en una mano blandiendo una espada; en los cuarterones blancos hay sendos leones)⁶⁷⁰ sirve de trasunto de la grandeza y futuro de linaje: «los símbolos de las armas componen un jerooglífico que cuenta una historia escrita ya en el plan divino» (Ruiz, 1988, p. 87) y es al mismo tiempo una excusa para atacar a la dinastía reinante y mostrar a los Manuel como herederos morales del rey santo:

El emblema concentra y cifra una narración historiográfica de cuyas partes cualitativas da las claves: el emblema pone siempre en juego, mediante símbolos, de todo tipo pero bien codificados, personajes concretos dentro de una narración familiar y linajística (Rodríguez Velasco, 2009, pp. 228-229).

Al describir sus armas, insistiendo en su similitud con las de los monarcas, «commo las traen los reys» (p. 124), está deconstruyendo y describiendo de manera disidente el blasón del escudo de Castilla y León: «una imagen especular (invertida por el eje vertical) de las de Castilla y León» (Rodríguez Velasco, 2009, p. 237). Según su versión, estas armas fueron otorgadas al infante Manuel por voluntad divina a través del obispo de Segovia, Ramón de Losana, que lo había bautizado: «Don Juan Manuel se basa

⁶⁷⁰ El texto dice así: «son quarterones blancos et bermejios, así dererecha mente como los traen los reys. Et en el quarteron bermejo, do anda el castiello de oro, puso el vna ala de oro con una mano de omne en que tiene vna espada sin bayna; et en el quarteron blanco, en que anda el leon, puso a esse mismo león. Et asi son las nuestras armas: alas e leones en quarterones, commo las armas de los reys, castiellos et leones en quarterones» (*LTR*, p. 124).

en el origen divino de sus armas, lo que es una manifestación del poder como proyección política de un principio teológico» (Rodríguez Velasco, 2009, p. 237).

(2) Segunda razón

La segunda razón, «por que podemos fazer caualleros yo et mios fijos legitimos non seyendo nos caualleros, lo que non fazen fijos nin nietos de infantes», explica los celos de Violante hacia Constanza y las maquinaciones posteriores de Alfonso X y Violante para impedir que su padre se hiciese con el reino de Murcia.

Violante desde niña sintió celos de la belleza y el amor que suscitaba Constanza en sus padres. Para protegerla, su madre, la reina Violante, en su lecho de muerte hizo jurar a Jaime I que solo casaría a Constanza con un rey y que no la casaría con ningún noble castellano para que se mantuviese alejada de su hermana mayor, casada con Alfonso X.

Tiempo después, en medio de un conflicto bélico entre Castilla y Aragón, el infante Enrique se levantó contra su hermano y se alió con Aragón. Para sellar una alianza contra Castilla, Enrique pidió la mano de Constanza. Sin embargo, la verdadera motivación del enlace era sentimental, pues Constanza y Enrique se habían enamorado y puede que hasta se hubiesen prometido en secreto. El rey aragonés accedió al enlace con la condición de que se hiciese con un reino. Por ello, Enrique intentó conquistar sin éxito el reino de Niebla. Violante, dramáticamente, impidió el enlace yendo a entrevistarse con su padre: se presentó con sus hijos, Fernando y Berenguela, a lomos de un asno, vestida de manera humilde, sin criados y con la única compañía de un clérigo; tal era su aspecto que su padre no la reconoció. Durante el encuentro Violante dramatizó los peligros que el enlace suponía para ella y sus hijos y, como contrapartida, propuso el matrimonio de su hermana con Manuel, al que Alfonso concedería el reino de Murcia, cuya revuelta mudéjar estaba a punto de sofocar. El rey aragonés aceptó el cambio de prometido, pero la boda se tuvo que celebrar con moneros apostados a la puerta de la iglesia ante el temor de que Enrique se presentase en el enlace para raptar a la novia. Enrique, despechado, abandonó Castilla y Alfonso X manipuló y engañó a su hermano pequeño para que, ante el hambre de la hueste, renunciase al reino, bajo el pretexto de que los musulmanes solo se rendirían si el territorio iba a ser gobernado por Alfonso⁶⁷¹. Como recompensa por su sacrificio, Manuel recibió la villa de Elche, que «fue sienpre commo reyno e sennorio

⁶⁷¹ Al respecto, «cabe dar cierto crédito a don Juan Manuel y suponer que el rey castellano hubiese tenido pensado destronar al rey moro, su vasallo, y hacer rey de Murcia a su hermano, pues sabemos que alrededor de 1257 Alfonso X empezó a presionar al rey de Murcia y a los jefes locales para que abandonasen sus tierras» (Ruiz, 1989, p. 97).

apartado que nunca obedesçio a ningund rey» (p. 132). Manuel y Constanza estuvieron a punto de huir ante la traición de Alfonso porque la infanta aragonesa presentía que la iban a asesinar, pero su marido pensó que no tenían país dónde refugiarse. Finalmente, Constanza murió, probablemente envenenada al comer unas cerezas enviadas por su hermana. Esta muerte perfila el carácter de malvados antagonistas de Violante y Alfonso X, anunciado durante toda la razón, y prepara el relato para el clímax de la entrevista con Sancho.

Ya muerto su padre, la villa de Elche fue intercambiada durante el reinado de Fernando IV por la de Alarcón con las mismas condiciones de mayorazgo. Gracias a este estatuto, los varones legítimos de su linaje conservan el privilegio de armar caballeros sin serlo ellos: «et por guardar esta costumbre mandaron el rey don Alfonso mio tio, et mio padre que fiziese yo caualleros en su vida de ellos, et fiz los ante que yo oviese dos annos» (p. 133). Esta atribución, propia de reyes, es la reafirmación de su superioridad nobiliaria: «Et por que nos avemos la nuestra hereditat por esta manera, avemos muchas ventajas de los otros fijos de infantes» (p. 133)⁶⁷². Y por ella rechazó ser armado caballero por Alfonso XI⁶⁷³: «Et avn por guardar esto, nin los reyes que fueron despues aca nin yo nunca nos acordamos a que yo fuesse cauallero» (p. 134). Solo aceptaría ser investido siguiendo el ritual de los reyes, que eran armados por una imagen articulada del apóstol

⁶⁷² También en: «fazemos nos caualleros non lo seyendo nos, lo que non se falla que fizieron ningunos fijos de infante de Espanna» (*LTR*, p. 134).

⁶⁷³ La negativa no es anecdótica: a principios del reinado de Alfonso XI la caballería había desaparecido prácticamente, pero el monarca «la volvió a institucionalizar con la creación de la Orden de la Banda en abril de 1331» (Ruiz, 1988, p. 107). Era una medida de fortalecimiento de la monarquía y de vistosa sumisión de la nobleza. Bajo la fastuosidad de los rituales y celebraciones caballerescos y de los torneos se escondía la sumisión del noble. Ser armado caballero era un honor que conllevaba someterse al rey. Por ello, ni JM ni su aliado Juan Núñez asistieron en 1332 a la investidura por la imagen del patrón de Alfonso XI —siguiendo la autoinvestidura de sus antepasados Fernando III o Alfonso X—, que luego armó a 22 nobles. Finalmente, en 1338 Juan Núñez consintió en ser armado caballero, pero JM no accedió, probablemente porque «habría significado aceptar ceremonialmente su derrota y humillarse públicamente» (Ruiz, 1988, p. 108). Es probable que JM tuviese presente el ejemplo de Sancho IV, que se negó siendo infante, aconsejado por sus familiares aragoneses, a ser armado caballero, junto con sus hermanos, por Fernando, previamente investido por su padre, durante las celebraciones de su boda en Burgos. La aceptación hubiese significado la sumisión irrevocable hacia él y sus descendientes. La *CAX* lo narra en estos términos: «Et quisiera el rey don Alfonso que ese día resçibiera cauallería el infante don Sancho del infante don Ferrando, su hermano, mas el infante don Sancho desde lo sopo, non quiso esperar en casa del rey desde lo sopo fuése a casa del infante don Pedro de Aragón, su tío» (XVII, p. 50). Jaime I explica en la *Crónica o Llibre dels feits* que recomendó a Sancho que no aceptase porque lo situaba en una posición de sumisión respecto de su hermano: «don Ferrando féu cavallers a sos germans, e no a don Sanxo, car nós lo pregam que els altres germans faés cavallers et no ell [...] E era prop nós don Sanxo, e dixem-li a l'orella que no lo faés per re» (495, pp. 384-385). V. Nieto (1994, pp. 19-20). En la *Crónica de los reyes sde Castilla* se explica que Sancho fue investido finalmente por Alfonso X: «propter gloriosam famam suam multi nobiles et egregii viri de diversis mundi partibus venieban ad ipsum ut ab eo reciperent cingulum militare: inter quos [...] illustres infantes Fernandus et Sancius, qui postmodum in regno successit» (Loaysa, 1961, CCXIX, 8, p. 70). La traducción castellana reza: «Debido a la gloriosa fama le visitaban hombres nobles e ilustres de las distintas partes del mundo para recibir de sus manos la investidura militar, entre ellos [...] sus hijos l los ilustres infantes Fernando y Sancho; este luego le sucedió en el trono» (p. 71).

Santiago: «me sería a mi graue de de tomar caualleria de ninguno sinon en la manera que la toman los reys» (p. 134).

Toda la razón está salpicada con elementos folclóricos como la figura de Sancha de Aragón⁶⁷⁴, los celos, la historia de amor truncado de Enrique y Constanza, las cerezas envenenadas que provocan su muerte, la caracterización como antagonistas perversos de Alfonso X y Violante o la prueba a la que se somete al pretendiente (Enrique) para conseguir la mano de una mujer (Deyrmond, 1982⁶⁷⁵):

El odio nacido de la envidia de una pariente menor y más hermosa cuya vida peligrará por esta razón, la prueba impuesta por el padre de una doncella al pretendiente de ésta antes de otorgarle el reino, la intervención de la hermana menor, el temor de que el novio ofendido irrumpa y rapte a la novia y la disfrazada presencia del novio ofendido entre el séquito nupcial de la que hubiera podido ser su mujer (Benito-Vessels, 1989, p. 184).

Mediante este relato, en que el infante no aparece como fuente, a pesar de su estrecha relación con JM, el escritor mixtifica la rebelión de Enrique contra su hermano, desencadenante de su huida de Castilla, y lo convierte en un relato amoroso:

Et demandaron le la infanta donna Constança en casamiento para don Anrique. Et el rey de Aragon dixo que gela daria de buena mente, saluo por la jura que avia fecha; et finco el pleito entrellos que si don Anrique pudiesse auer algund reyno, quel daria la infanta, su fija, muy de grado.

Et por esto endereço don Anrique a Niebla, que era reyno de moros, et çercola; et teniendola por tomada, enbiolo dezir al rey de Aragon, que pues reyno avuia, quel diese su fija, segund le prometiera, et el rey de Aragon dixo quel plazia (p. 129);

et ella [Violante] dixole que pues el queria dar su hermana a don Anrique, que fiziese cuenta que el rey, su marido, et ella que avian perdido el reyno (p. 130);

et desde que don Anrique sopo en commo avia perdida el ayuda del rey de Aragon et que el rey, su hermano, vinia a Niebla, con muy grant poder, non le espero y, [et] el rey tomo luego a Niebla. Et don Anrique binose dende contra Estremadura, robando et faziendo muy grant guerra (pp. 130-131).

(3) Tercera razón

⁶⁷⁴ Riquer (1956) estudió esta leyenda.

⁶⁷⁵ Deyrmond (1982) señala los motivos folclóricos que aparecen en *LTR*: el sueño simbólico de la reina Beatriz (M312.0 .4), el alumbramiento del salvador de una nación (M311 .5) o de un hijo menor que se alzaría con el trono (M314 .3), el temor de la reina Violante de Aragón de que su hija mayor asesine a su otra hija Constanza (motivo K2212). La prueba al pretendiente (H335). El viaje de Violante disfrazada de mujer humilde (K1816). El difraz de Enrique para poder cortejar a Constanza (K1816 .0.3). El temor a que el infante Enrique impida la boda raptando a la novia (R18 ; K1371 .1) y la muerte por consumir cerezas envenenadas de Constanza (K2212.0 .1 y SI 11 .4). Orduna (1977, p. 132) también había considerado las anécdotas de *LTR* como narraciones folclóricas del tipo A3.

La tercera razón da pinceladas sobre el triunfo de sus tropas en Murcia y el primer encuentro con su tío Enrique y narra los tres encuentros con el rey Sancho, deteniéndose en la entrevista en Madrid con el rey moribundo. Sancho lo educó y protegió y pactó su ventajoso matrimonio con su prima Isabel de Mallorca y habría gozado de su protección si no hubiese muerto prematuramente: «si tiempo et hedat oviese para ello, que non fincaria por el de me llegar a grand onra et a grand estado» (p. 135).

En la primera entrevista, JM sale en Valladolid al encuentro del monarca. El segundo tiene lugar en Peñafiel. Estos dos primeros encuentros, el primero en la sede de la corte y el segundo en los dominios de JM, preparan el terreno para la entrevista más dramática (y la escena más larga). Sancho lo manda llamar ya moribundo en Madrid⁶⁷⁶ y le confiesa que no puede bendecirlo porque, a diferencia del escritor, pesa sobre él la maldición proferida por Alfonso X y por Violante, que, por otro lado, no podrían haberlo bendecido, ya que tampoco habían gozado de bendición paterna, pues el rey santo había bendecido a Alfonso X con condiciones⁶⁷⁷:

Fizo açercar a si don Alfonso, su fijo, el alço la mano contra el, et santiguolo e diol su bendiçion, et desi a todos los otros sus fijos. Et rogo a don Alfonso que llegase sus hermanos a sy, et los criase et los mantouiese bien, et los leuase adelante quanto podiese, et rogol por la reyna que la touiese por madre et que la onrrase et la touiese siempre en su onrra commo a reyna conuiene, et rogol por su hermano don Alfonso de Molina, et por las otras hermanas quel auie, et por todos los rico omes de los sus regnos, et por los caualleros que los onrrase et les fiziesse siempre algo et merçed et se touiese bien con ellos et les guardase bien sus fueros et sus franquezas et sus libertadas todas, a ellos et a todos sus pueblos. Et si todo esto quel le encomendaua et rogaua et mandaua compliese et lo fesiese así, que la su bendiçion conflida ouiesse; e sy non, la su maldición, et fizol responder 'amen' (*Crónica general de Fernando III*, manuscrito en el Seminario Menéndez Pidal, Madrid, c. 1132, *apud* Ruiz, 1989, pp. 125 y 126).

Alfonso X no había cumplido las condiciones políticas y en lo personal había desheredado a Enrique, impedido que Manuel fuese rey de Murcia y mandado asesinar a su hermano Fadrique. Violante, por su parte, tampoco había recibido la bendición de su padre porque la creía responsable de la muerte de su hermana Constanza.

⁶⁷⁶ El apoyo del infante Manuel a la deposición de Alfonso X, el hecho de haber sido su padrino y su temprana orfandad pudieron contribuir a una relación próxima: «Don Juan Manuel, hijo del infante don Manuel, hermano del rey, había nacido en 1282 y parece que durante la mayor parte del reinado se mantendrá en el círculo cortesano, dando la impresión de que don Sancho tuvo hacia él, aunque niño, particular aprecio, tal como parece indicarlo su proximidad al monarca en sus últimos días» (Nieto, 1994, p. 134). Presumiblemente, el motivo real de la entrevista era asegurarse la lealtad de JM a MM y a Fernando IV.

⁶⁷⁷ El escritor repetirá la amenaza a su hijo en *LI*: «Ca tales son los vasallos et amigos et criados que yo he, et así los he provado, que muy pocos en el mundo por que cambease ninguno dellos. Et ruégovos et conséjovos et mandovos, so pena de la mi bendición, que qualesquier que fincaren vivos después de mis días, que nunca los dexedes por otros» ([IX], p. 152).

A partir de la asunción del concepto hereditario de pecado bíblico y agustino, «plantea implícitamente, con la reunión de estas maldiciones, que Alfonso XI no tenía derecho al trono castellano por ser descendiente de esta rama maldita» (Ruiz, 1989, p. 126). Y contrapone la maldición de los Borgoña a la bendición que él recibió de su padre y este de Fernando III y que se materializaba en la entrega de la espada Lobera⁶⁷⁸, símbolo mítico de poder que solo un virtuoso puede poseer; de ella derivan tres dones: el poder militar, el poder económico y social y la continuidad dinástica.

El libro acaba con la paradoja de un Sancho maldito que bendice, si ello es posible, a un Juan bendito:

mas por [que] los reys son fechora de Dios et por esto an auantaia de los otros omnes, por que son fechora apartada de Dios, et si por esto yo vos la puedo dar alguna bendición, pido por merced a Dios que vos de la su bendición et vos do la mia, quanta vos yo puedo dar (p. 140).

d) Lengua y estilo

JM combina en *LTR* los recursos del género historiográfico y los del registro conversacional junto con modos de expresión y estructuración de la información escolástica como son la exposición de las *razones* y el argumento de autoridad, pero en este caso apelando a los testigos, ya fallecidos, de los hechos.

El carácter aparente de narración personalizada, escrita a instancias de las preguntas de Iohán Alonso, conecta con el uso del diálogo en sus obras, le permite crear la ilusión de cercanía respecto al receptor final y actúa, desde el tópico de la falsa modestia, como procedimiento para escudarse ante posibles errores. Al mismo tiempo, el reiterado procedimiento retórico de escudarse en la petición de alguien para escribir una obra pone de manifiesto la intersección entre texto oral y escrito en la literatura de JM. Las interpelaciones a su escribano mediante la segunda persona verbal («vos deudes saber», p. 127, por ejemplo) y la aparición de la primera persona («non lo digo yo afirmando», p. 128) otorgan al texto una falsa imagen de monólogo familiar, en que JM *investigador* reconstruye la historia familiar reciente, y de aparente *verdad*, pero refutable por otra más verosímil, que se encamina a reafirmar la tesis del escritor. A diferencia de *CL*, la filiación historiográfica explica la concreción de lugares y tiempos.

Formalmente, se repiten los rasgos habituales en los textos manuelinos: exposición doctrinal ordenada mediante conectores numéricos u ordenadores de la información, repeticiones y derivaciones de términos para enfatizar un contenido: «et por

⁶⁷⁸ Sobre la espada Lobera, v. el subapartado «Nacimiento, niñez y formación (1282-1295)».

mi entendimiento entiendo» (p. 121), estructuras anafóricas, paralelísticas («et quando», «et entonce», p. 132). o bimembres, especialmente en el inicio de los párrafos, que están introducidos mayoritariamente por la conjunción *et*, aunque también está presente el adverbio *otrosí*.

e) **Valoración y relación con el resto de su obra**

LTR se plantea como un alegato del origen providencial y real de los Manuel y de su preeminencia moral; en este sentido, el escritor manifiesta que, pese a los agravios sufridos, continuó siendo leal⁶⁷⁹. Este alegato actúa como premonición de un futuro esplendoroso para el linaje. A diferencia de Alfonso X, que había fracasado en su empeño de ser emperador y cristianizar definitivamente la Península, los Manuel encabezarían la expulsión de los musulmanes de la Península.

Parapetándose en los procedimientos especulativos escolásticos —quizá porque se dirige a un dominico⁶⁸⁰—, JM desea persuadir racionalmente a los lectores (p. 122). Por este motivo, ensambla los diversos argumentos mediante el método escolástico de la razón, «que es un argumento demostrativo y persuasivo que comprueba algo: es una reunión de pruebas y una lectura “profunda” de los datos, esto es, una exégesis como la que hacían los comentaristas de la Biblia» (Ruiz, 1989, p. 76). Sin embargo, estas razones manuelinas son una historia política disidente construida a partir de los testimonios de fuentes orales ya fallecidas: «et por mi entendimiento entendi que passara todo el fecho en esta manera que vos yo porne aqui por escripto» (p. 121). Y cuya validez se basa en su proximidad personal o en la difusión de los testimonios: «oy las de personas que eran de creer. Et non lo oy todo a vna persona, mas oy vnas cosas a vna persona, et otras, a otras; et ayuntando lo que oy a los vnos et a los otros, con razon ayunte estos dichos» (p. 121). Es evidente además que en su reconstrucción el escritor moldea los sucesos históricos y las anécdotas familiares según sus propios intereses⁶⁸¹:

son tres los anacronismos que hemos visto que comete don Juan Manuel en la segunda razón. Primero hace contemporáneas la visita de la reina doña Violante a su padre (1255-1256) y la sublevación de los moros de Murcia (1264). Aquí se salta aproximadamente ocho años. En seguida hace contemporánea la boda de los infantes (1256) con la reconquista de Murcia (1266). Aquí suprime diez años. Y finalmente el autor hace que la

⁶⁷⁹ En palabras del propio escritor: «serui lo mas leal mente que pude a él et al rey don Fer[r]ando, su hijo, et a este rey don Alfonso, su nieto, quanto este rey me dio lugar para quel siruiesse et non oue a catar del su mal» (p. 135)

⁶⁸⁰ Lo que podría ser una variación del tópico *circumstantia linguae* y un intento de demostrar los procedimientos discursivos de su interlocutor.

⁶⁸¹ Lomax (1982) ya mostró que distorsiona los hechos —la participación de Raimundo de Losana, la motivación del nombre y el origen del escudo familiar— para mitificar su linaje.

muerte de la infanta doña Constanza (posterior a 1276) suceda inmediatamente a la renuncia de su esposo al reino de Murcia (1266). En este caso son también aproximadamente diez años los ignorados (Ruiz, 1989, p. 104).

Todas estas características convierten a *LTR* en: «un ejemplo valioso del encuentro del arte literario con la política en el terreno de la memoria, de su manipulación, de su construcción y de su instrumentación» (Funes, 2015, p. 17).

El libro se construye a partir de la concepción de la historia del período, en que lo importante no son los datos sino el mensaje moral; esta concepción es heredera de la historiografía de San Isidoro de Sevilla, quien elaboraba los relatos históricos a partir de los testimonios de los testigos⁶⁸². La historicidad en *LTR* se basa en la confianza en el escritor, convertido en cronista. Lo que cuenta es veraz porque la memoria y los testimonios del escritor y sus fuentes, son fieles a los hechos acaecidos: «el memorioso don Juan se erige en testigo único de su historia» (Benito-Vessels, 1989, p. 185). Por ello, a diferencia del resto de sus obras, se cuida mucho de citar sus fuentes⁶⁸³ e insistentemente, mediante la fórmula «oy dezir»⁶⁸⁴, señala su función de cronista. Con todo, JM sigue haciendo gala de su característica ambigüedad, ya que no es contundente sobre la procedencia de los testimonios —«paresçe me que oy dezir a la infanta donna Ysabel» (p. 127)— y se vale del ataque oblicuo. La narración acaba de nuevo con la apelación al tópico de la falsa humildad con que se había iniciado; esta apelación le sirve para descargarse de la responsabilidad de los errores en la transmisión de los testimonios e incidir en la relevancia del mensaje global, sustentado en el testimonio de muchos, y en la intención:

⁶⁸² Sobre Isidoro de Sevilla, v. Martín (2001). El religioso escribió una *Crónica universal e Historias de godos, suevos y vándalos*. Es interesante notar que el móvil de Isidoro para escribir esta última obra fue político, pues era consciente de que: «la gloria de los reinos continúa más allá del fin de estos y que es mucho más perdurable si ha sido fijada por escrito» (Martín, 2001, p. 202). Isidoro de Sevilla tomó como modelo la obra de Herodoto, especialmente lo referido a su método de trabajo, que «combinaba los conocimientos de los logógrafos acerca de la revisión crítica de los mitos griegos [...] con los testimonios orales de sus muchos informantes y testigos, a quienes él buscó por todas partes (escuchándolos tal y como él lo hizo), para proyectar así —al estudiar presente y pasado a partir de la evidencia oral— un velo de autenticidad sobre la “representación de la realidad”» (Ríos, 2017, p. 27) y a las fuentes y recursos: «la tradición oral («entre las muchas versiones que se cuentan sobre la muerte de Ciro, esta que he relatado es, a mi juicio, la más plausible»); la experiencia directa («Yo he visto por mis propios ojos»); el papel fundamental de sus informantes y testigos (“Yo sé que así fueron las cosas por habérselo oído a los delfios”, o bien: “Esto es, pues, lo que oí de labios de los sacerdotes de Tebas”))» (Ríos, 2017, p. 21).

⁶⁸³ Las fuentes identificadas son familiares y personas de confianza de su servicio: su madre, el rey Sancho IV, Alonso García, Isabel de Mallorca, Martín Martínez de Faças y Saurina de Bedes.

⁶⁸⁴ La fórmula, que remite a los relatos orales y a los rumores, estaba presente en las *Partidas*; por ejemplo en: «Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judíos ficieron et facen el día del vienes santo remembranza de la pasión de nuestro señor Jesucrusto a manera de escarnio, furtando los niños et poniéndolos en la cruz, ó faciendo imágenes [sic] de cera et crucificándolas quando los niños non pueden haber» (*Séptima partida*, XXIV, II).

Et por que las palabras son muchas [et] oylas a muchas personas, non podria ser que non oviese y algunas palabras mas o menos, o mudadas de alguna manera; mas cred por cierto que la iusticia et la sentencia et la entencion et la verdad asi passo commo es aqui scripto (p. 140).

LTR fue escrita aparentemente para dejar constancia de la relevancia de su linaje y de la legitimidad de su hacienda⁶⁸⁵; debajo de este pretexto es fácil colegir la incertidumbre ante el futuro de su heredero que su sometimiento conllevaba:

Con respecto al futuro debido al desarrollo de cambios estructurales en el gobierno y en la sociedad. Don Juan Manuel había venido atestiguando y sufriendo una creciente centralización de la monarquía bajo el rey Alfonso XI (1325-1350) que resultaba perjudicial para él y para otros miembros de la alta nobleza. De hecho, como sabemos el poder de don Juan Manuel disminuyó considerablemente al someterle el rey en 1338, por lo que su futuro y el de su linaje se tiñeron de gran inseguridad (Ruiz, 1989, p. 10).

A través de los años, don Juan Manuel había acrecentado enormemente las posesiones (tierras, castillos, villas, etc.) que había heredado de su padre, el infante don Manuel, hijo menor de Fernando III el Santo y Beatriz de Suabia; y en parte compuso el *Libro de las armas*, en el que pone énfasis en ser «fechura» de reyes, para que su descendencia se valiera de él en caso de que se cuestionara en algún momento su derecho legítimo a estas posesiones (Ruiz, 1989, p. 10).

Esta inseguridad frente al futuro de su hijo está en la génesis y objetivo de *LTR*: «El poderoso no necesita hablar de su poder; el poder habla por sí solo» (Ruiz, 1989, p. 74). En *LTR* JM hilvana un mensaje antidinástico y mesiánico de su linaje. Al otorgarle un origen mítico y la misión divina de vengar la muerte de Jesucristo, intenta reafirmar su importancia y contrarrestar su debilidad política⁶⁸⁶: «Juan Manuel no plantea la divinización de su linaje como una entelequia inasible sino a través de un narrador cuya función es re-construir una verdad, su verdad, y a ésta se le concede el valor de documento histórico» (Benito-Vessels, 1989, p. 185).

JM re-construye el pasado familiar para intentar garantizar la pervivencia de su linaje. Al poder ostentado sin virtud por los descendientes de Alfonso X se contraponen la virtud sin poder de los Manuel, de la que, junto con la maldad y maldición de los Borgoña, deriva el mensaje antidinástico. Será la providencia la que se encargue de revocar la situación: «por voluntad de Dios el linaje de los reyes que entonces ocupaba el trono sería desheredado por sus pecados, y el linaje de los Manuales, por sus méritos y por tener el favor divino, subiría en “onra et en riqueza et en poder”» (Ruiz, 2018, p. 61). Ello parece implicar que JM auguraba que sería la nueva casa reinante, de manera que el

⁶⁸⁵ Da cuenta de la extensión y diseminación de su hacienda en *CL* «La mi tierra es muy grande et non es toda ayuntada en uno. Et commo quier que yo he muchos lugares que son muy fuertes, he algunos que lo non son tanto et otrosí otros lugares que son yacuantos apartados de la mi tierra en que yo he mayor poder» (*CL*, I, [xii], p. 58).

⁶⁸⁶ V. Deyermond (1982, pp. 85-86).

libro adquiriría un carácter providencialista y premonitorio. De este modo, está produciendo «una tesis política de legitimación de su linaje en el seno del poder monárquico, en un momento en que se plantea su oposición a la política y legalidad (a menudo caballerescas) de Alfonso XI» (Rodríguez Velasco, 2009, p. 229). Al propagar esta tesis extralimita el objetivo de los libros de familia nobiliarios: «no solo enaltece su linaje [...] sino también achaca delitos y pecados al linaje real (a partir de Alfonso X, el hermano de su padre), por los que este mismo linaje supuestamente recibió la maldición divina» (Ruiz, 1989, p. 11).

8. *TRACTADO DE LA ASUNCIÓN DE LA VIRGEN*

a) **Transmisión textual, cronología y título**

TAV⁶⁸⁷ se ha conservado en el manuscrito 6376 de la BNE. La obra se localiza concretamente entre los folios 191-193.

Fue escrita posiblemente con posterioridad a 1342, pues no aparece referida en el Prólogo general, fechado en dicho año; debió de ser la última obra de JM. Refuerza esta datación la continuidad del tono personal de LI y LTR, en que JM se convierte en autor, narrador y actor de los hechos contados, y la articulación del contenido a partir de razones escolásticas (Gómez Redondo, 1998, p. 1198). También los rasgos lingüísticos parecen denotar que es una obra crepuscular (Blecua, 1952, p. XX, nota 1)⁶⁸⁸.

Hasta la edición de Blecua había sido denominada *Tractado de Masquefa* (Baist, 1880), *Tractado de beatitud* (Giménez Soler, 1932, pp. 176 y 214) y *Razones porque la bien aventurada Virgen Sancta María subio et es en cuerpo en Parayso* (Huerta, 1948). Blecua (1952, p. XXX), ateniéndose a la temática del libro, fijó su denominación actual.

b) **Género**

⁶⁸⁷ Por el momento no ha recibido una gran atención por parte de la crítica. Dada su extensión, tampoco ha sido publicada de manera aislada. Blecua (1952) la editó junto a *LI*. En la actualidad se puede leer en las ediciones de las *Obras completas* de Blecua (1981, pp. 507-514), Ayerbe-Chaux (1989a, pp. 165-171) y, más recientemente, Alvar y Finci (2007, pp. 1001-1007). En cuanto a los estudios, v. Huerta (1948); Solana (1950); la bibliografía de Devoto (1972, pp. 274-275); Lucero (1986); Ayerbe-Chaux (1989b); Fidalgo (2014) y Twomey (2019, p. 4). Todas las citas de este trabajo proceden de la edición de Blecua.

⁶⁸⁸ En *LI* aparecen *maguer* y *maguer que* alternadas con *aunque* y *comme quier*. Sin embargo, en TAV ya no aparece ningún *maguer* (Blecua, 1952, p. XX, nota 30).

Es un *librete* —equiparable a ensayo breve en la terminología actual—⁶⁸⁹, en que polemiza sintéticamente en tono divulgativo sobre la asunción de María⁶⁹⁰, que la orden dominica, cuyo mejor exponente posiblemente sea TA⁶⁹¹, asumía y defendía basándose en la dignidad superior de María frente al resto de humanos, pero que también fue defendida por otros teólogos como San Buenaventura⁶⁹².

En cuanto a la temática, representa una continuidad de los intereses teológicos ya expuestos en *LE* y el «Libro de la doctrina». Como en obras anteriores, JM, desde su condición de laico, aborda una cuestión religiosa: «It was strange or unusual for a medieval layman to write about these matters; and therefore it is his credit to be one of the first persons, outside the ranks of the clergy, to do so» (Ayerbe-Chaux, 1989b, p. 159). Y lo hace valiéndose de los recursos de la predicación⁶⁹³. Formalmente, «asume los

⁶⁸⁹ No parece que JM se refiera a un género literario específico con el término, sino que incida en su brevedad. Lucero (1986, p. 84) indica que esta denominación también aparece en el capítulo XIIº del *Libro de buen amor*. Además de *TAV*, pueden considerarse *libretes* la quinta parte de *CL* y el tratado sobre los tipos de amor de *LI*. Se aprecia, pues, como en la etapa final de su obra, JM intensifica su inclinación por la *abbreviatio* como ideal estilístico y por el tema teológico de tono penitencial. En estas obras, además, especialmente en el «Libro de la doctrina» y en *TAV*, coincidiendo con *LTR*, se hace evidente la influencia escolástica —presumiblemente dominica— en la utilización y engarzamiento de razones. Asimismo, parece apreciarse el uso de citas bíblicas en latín y el sustrato de la lectura de obras teológicas.

⁶⁹⁰ La festividad de la Asunción de María, celebrada el 15 de agosto, conmemora la ascensión de María al paraíso en cuerpo y alma tras su muerte. Se empezó a celebrar en el siglo IV en Oriente, en que se la denominaba eufemísticamente *Dormición* de María. Llegó a Occidente hacia los siglos V-VI. A partir del siglo VIII se denominó *Assumptio*. Su iconografía se fijó hacia el siglo XI, se empezó a difundir en el siglo XII y se expandió en el XIII, coincidiendo con el auge de la devoción mariana. El origen de la creencia en la asunción está en un conjunto de leyendas y escritos apócrifos y en textos litúrgicos, homilías y comentarios de los padres de la Iglesia y de teólogos. Entre los escritos apócrifos destacan el libro del Pseudo Juan Evangelista o Juan el Teólogo (escrito hacia el siglo IV), la homilía del arzobispo Juan de Tesalónica (s. VII) y la refundición del Pseudo José de Arimatea. No aparecen testimonios patrísticos anteriores al siglo V, aunque AH, San Gregorio o San Jerónimo trataron implícitamente la cuestión. En este sentido, el *Tratado sobre la asunción de la virgen María*, atribuido a AH, afirma que: «Es, pues, piadoso creer que el que la honró en vida con la gracia de la concepción, la honró con una salvación especial a la hora de la muerte» (cap. V). Tomo de referencia para las citas el corpus telemático de obras de AH, (www.augustinus.it/spagnolo/index.htm), en que no aparece la versión latina de la obra. Desde el siglo VI, padres y doctores de la Iglesia, como, especialmente, Juan de Damasceno, Andrés de Creta o Germán de Constantinopla, tomaron y reelaboraron las tradiciones orales y textos escritos apócrifos existentes. Partiendo de ellos, Juan Damasceno expuso que María había resucitado tres días después de morir, de manera que la asimilaba a Jesús y la consideraba una mediadora entre Dios y el hombre. A partir del siglo XI la asunción de María fue defendida unánimemente por teólogos como San Anselmo, Hugo San Víctor, San Bernardo de Claraval, Alberto Magno, TA y san Buenaventura (Salvador, 2019, pp. 190-199). La doctrina asuncionista de TA (*Expositio salutationis angelicae*) se fundamenta en la dignidad de María en tanto que madre de Jesús y humana más perfecta. La asunción de María es dogma desde que Pío XII en 1950 publicase la bula *Munificentissimus Deus*. Sobre la asunción de María, v. Roschini (1949) y Bover (1951).

⁶⁹¹ «Et ab hac immunis fuit beata virgo, quia cum corpore assumpta est in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitate fuerit, et portata in caelum» (*Expositio salutationis angelicae*, a. 1). TA sigue la argumentación de Juan de Damasceno.

⁶⁹² «Sancti doctores rationabiliter probare nituntur, & fideles hunc sensum pie amplectuntur, videlicet quod beata Maria jam cum corpora sit assumpta, & corpus jam omnino cum anima sit glorificatum» (*Speculum beatae Mariae Virginis*, lectio XII, p. 472).

⁶⁹³ Serés (2021) analiza los recursos de la predicación utilizados en el ejemplo XIVº, extrapolables a *TAV*. Sobre las *ars praedicandi* medievales, V. Alberte (2003).

modos característicos de una extensa epístola»⁶⁹⁴ (Lucero, 1986, p. 94) de tono familiar y cercana al registro conversacional, de manera que JM de nuevo muestra su interés y cuidado por la estructura formal y las cuestiones retóricas⁶⁹⁵. El texto se presenta, pues, como una misiva en que reafirma su devoción y en que parece querer corregir doctrinas marianas que difieran de la concepción asuncionista dominica. La devoción mariana e interés por la cuestión asuncionista sigue la estela de su tío, quien dedicó a esta creencia cantigas como la 12⁶⁹⁶ o la 419⁶⁹⁷. Por lo que respecta al ideario, JM sintetiza los argumentos convencionales del período que ya habían sido expuestos en la *Legenda aurea*⁶⁹⁸. Por otro lado, dadas las conexiones biográficas de JM con Elche, se consideró la posibilidad de que se hubiese inspirado o influido en la temática asuncionista del *Misteri de Elx* (Gaibrois, 1945, p. 27). Sin embargo, aunque ambas obras comparten una misma preocupación temática, por el momento no existen pruebas que demuestren una conexión directa entre ambas.

c) Estructura

La obra empieza con el vocativo «Don Fray Remón de Masquefa» (p. 507), que indica el destinatario del texto, el prior del monasterio de Peñafiel, al que califica como *amigo*. Es un recurso significativo porque enlaza y sitúa la obra en la encrucijada de la literatura escrita, del registro conversacional, del ejercicio retórico, y de la divulgación de los procedimientos discursivos de la escolástica, como ya pasaba en *LI* y *LTR*. JM se

⁶⁹⁴ El carácter doctrinal y la relación con la predicación se refuerza en el uso del término *tractatus*, ya que en latín eclesiástico era sinónimo de ‘homilia’ y de ‘epístola’ (Lucero, 1986, p. 94).

⁶⁹⁵ Desde este punto de vista, *TAV* se muestra como un ejercicio de estilo en que nuevamente se dirige a un destinatario al que muestra sus habilidades discursivas, como ya había hecho con Juan de Aragón, Jaime de Jérica o Juan Alfonso; ahora, además, también mostrará a un clérigo sus conocimientos teológicos y la asimilación de sus métodos de predicación. La carta se inicia con la *saludatio* mediante el vocativo «Don Fray Remon de Masquefa». Tras el saludo, comienza el exordio, en que recurre a una anécdota personal, una *fazaña*, para captar la atención del receptor e incorpora una *sententia* en medio de la narración en boca del rey aragonés. Tras esta introducción, JM pasa a la *narratio*, en que va enlazando razones desde el recurso de la opinión particular y valiéndose de la *digressio* para seguir manteniendo la atención del lector. Tras ella, apela a la *captatio benevolentiae* para no perder la simpatía del receptor e inicia la argumentación con un nuevo exordio, que incluye nuevamente el tópico de la falsa modestia. JM argumenta la asunción de María valiéndose de silogismos truncados o entemas y exponiéndolos de forma gradativa. El uso de este procedimiento, en que se elimina una de las proposiciones del silogismo por considerarla obvia, conlleva un receptor *entendimentado*, capaz de reconstruir la proposición elidida. Acaba la misiva recurriendo a la exageración «tantas razones» y a Lucas 1:46. En la carta no aparece una *petitio* al prior de Peñafiel, por lo que el dominico es el detonante y el receptor primero, pero bajo este pretexto discursivo el destinatario real debía de ser un público no letrado —como ya sucedía en el «Libro de los proverbios», pues los clérigos forzosamente conocían las razones popularizadas en la *Legenda aurea*.

⁶⁹⁶ Mettmann, I, pp. 88-89.

⁶⁹⁷ Mettmann, III, pp. 340-345.

⁶⁹⁸ Se puede consultar en la edición crítica del texto latino de Maggioni (1998).

dispone a defender la asunción de María⁶⁹⁹ utilizando razones escolásticas, pero articulando el texto como una misiva personal, y por ello salpicado de anécdotas, compuesto con voluntad de estilo como demuestran su cuidada estructura y rasgos formales como, por ejemplo, la reiterada anáfora introductoria de las razones empleadas encabezadas por esu característico conector adverbial *otrosí*.

Tras la apelación al receptor o desencadenante inmediato, el fraile Ramón Masquefa, JM, siguiendo una tendencia presente en toda su obra, pero estructural en *LTR*, narra una anécdota familiar, una *fazaña*, aparentemente sin relevancia, que le sirve para captar la atención del receptor, siguiendo el tópico horaciano de *prodesse et delectare*. Sin embargo, esconde una reivindicación nobiliaria y muestra, una vez más, su acentuado orgullo, pues marca su relación familiar con la casa real aragonesa. El rey Jaime II, su suegro, le había dicho que el máximo castigo que podía recibir un hombre era perder el tacto, por lo que la peor enfermedad era la lepra⁷⁰⁰. Por ello, de manera análoga al castigo que supone la falta de sensibilidad física, los hombres impasibles son como los leprosos y peores que los animales, pues no perciben ni las afrentas ni los beneficios de las acciones ajenas. Y esta dañina inmutabilidad es más grave cuanto mayor es el grado de relación con el que afrenta o afrentado o beneficia o beneficiado⁷⁰¹. Por extensión, el *debdo* existente conlleva el *zelo*⁷⁰² del vasallo, es decir, las palabras y acciones de otros que agravian al señor han de afectar al vasallo, que ha de defenderlo de palabra, siempre diciendo la verdad, y mediante las armas si es necesario. En consecuencia, como el señor de todos los hombres es Jesucristo, y María está inmediatamente tras él y es madre de todos los hombres, se ha de tener un especial *zelo* respecto a lo que se dice sobre ella y en defenderla.

⁶⁹⁹ Para una introducción a la cuestión de la asunción de María en el arte del siglo XIV, v. Salvador (2011).

⁷⁰⁰ La referencia a la lepra podría aludir únicamente al estigma que conllevaba esta enfermedad, pero también podría hacer referencia a la maldición de la dinastía Borgoña, pues Sancho había acusado a Alfonso X de ser un leproso.

⁷⁰¹ JM podría estar justificando su reacción al desplante de Alfonso XI.

⁷⁰² Pese a la brevedad del tratado, JM lleva a cabo una larga digresión fonética para explicar las diferencias entre *zelo* y *çelo*; el primer término, connotado positivamente, se define como «el que ama de buen amor et querría que aquella persona que ama acertase siempre en lo mejor, et pesarle ya mucho, si el mismo, nin otrí, fiziessse ninguna cosa por que el su fecho, nin la su fama, reçibiesse ninguna mengua» (p. 508). El segundo, en cambio, está connotado negativamente, «nunca se toma por buena razon» y está asociado a la conducta sexual de las mujeres y a su proyección en la reputación del linaje familiar: «non se dize por al, sinon quando el marido o el pariente que lo deue fazer veeye o entiende tal cosa en su muger o en su parienta de que puede venir grant menospreçio o grand mengua en su buena fama» (p. 508). La digresión etimológica entronca con el gusto medieval por esta materia y es un recurso tomado de las *ars praecandi* para reforzar el tono «clerical» del texto.

Tras esta introducción, en que concatena una *razón* tras otra —aparentemente de forma dispersa— siguiendo los procedimientos escolásticos y de los predicadores, JM plantea su tesis de defensa de la asunción de María, también bajo el pretexto de una anécdota personal y desde la ambigüedad, por un lado, de recalcar que es «menguado de letradura» pero de «buen entendimiento natural» y, por el otro, de reconocer que es un laico y que no le corresponde tratar cuestiones teológicas: en la fiesta de «sancta María de Agosto» —actualmente la fiesta de la Asunción— algunos letrados pusieron en duda la asunción de María: «si era Sancta Maria en cuerpo et en alma en Parayso» (p. 509)⁷⁰³.

Planteado el recurrente tópico en el autor de la falsa modestia, y escudándose en el *zelo* que todo cristiano ha de poner en defender la reputación de María, aportará las «razones que yo entendiere por que omne del mundo non deue dubdar que sancta Maria non sea en el çielo en cuerpo et alma» (p. 509). Estas razones, a pesar de su falta de formación, serán ciertas, ya que, en consonancia con Mateo 10,8, Marcos 13,10 y Lucas 21,12, Dios alumbrará su entendimiento como lo hace con el de todos los hombres cuando hablan desde la gracia divina: «non cuydedes que por vuestro entendimiento, nin por vuestro poder, nin por vuestra letradura, podedes dezir nin fazer sola mente aquello que fuere voluntat de Dios et el quisiere et consintiere» (p. 510)⁷⁰⁴.

Una vez más este argumento de falsa modestia no es gratuito y muestra la ideología religiosa de JM, en que la verdad siempre está alumbrada por Dios, de lo que se infiere que la mentira es hija del diablo. Para JM cualquiera puede opinar de cuestiones religiosas, si está en estado de gracia porque, da igual el estamento o formación, el hombre es el instrumento de los mensajes de Dios y las palabras, la manifestación de su potestad: «non cuydedes que por vuestro entendimiento, nin por vuestro poder, nin por vuestra letradura, podedes dezir o fazer sinon sola mente aquello que fuere voluntat de Dios et el quisiere et consintiere» (p. 510). Siguiendo con el tono familiar, respalda esta afirmación apelando a un dicho musulmán: «Quando non sopieres que dezir, di verdat, et siempre seras bien razonado» (p. 510).

⁷⁰³ En la exposición se percibe un cierto tono penitencial, presente también en el «Libro de la doctrina» y en *LI*. La férrea defensa de la asunción de María se relaciona con la concepción de los Manuel como *soldados de Cristo* en *LTR*: «querria tan buena mente aventurarme a qual quier peligro de muerte por defender esto [la asunción de maría] commo me aventuraría a morir por defendimiento de la sancta fe católica, et cuydaria ser tan derecho mártir por lo vno commo por lo al» (p. 509).

⁷⁰⁴ JM parece citar de memoria, pues en realidad parafrasea los evangelios. Sus palabras «Quando fueritis ante reges et presides et çetera» (p. 510) no se corresponde ni con Mateo 10:18 («et ad praesides et ad reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus») ni con Marcos 13:10 («Videte autem vosmetipsos. Tradent vos conciliis, et in synagogis vapulabitis et ante praesides et reges stabitis propter me in testimonium illis») ni con Lucas 21:12 («Sed ante haec omnia iniciet vobis manus suas et persequentur tradentes in synagogas et custodias, et trahemini ad reges et praesides propter nomen meum»).

Como está seguro de que lo alumbra la divinidad, puede afirmar que «sancta Maria es en cuerpo [et] en alma en Parayso» (p. 510) y va a exponer algunas razones⁷⁰⁵ para reafirmar a los que ya lo creen y para sacar de su error a los heréticos que consideran que «santa María non subio en cuerpo et en alma al çielo» (p. 511).

María está en el *Parayso* en cuerpo y alma porque está es la mejor opción, y Dios, que «es poder conplido et saber conplido et bondat conplida» (p. 511) siempre escoge lo mejor. Esta afirmación se despliega simbólicamente en siete razones. En primer lugar, María fue el humano más santo —«la mas conplida et la mas sancta criatura que nunca fue engendada de omne et muger» (p. 511)—, y como tal no se merecía el putrefacto destino de los cuerpos humanos tras la muerte⁷⁰⁶. En segundo lugar, teniendo en cuenta la perfección de María⁷⁰⁷, iría en contra de la justicia de Dios que no estuviese en cuerpo y alma en el Paraíso, sobre todo porque también hay santos que lo están⁷⁰⁸. En tercer lugar, la escogió como madre, así que ningún humano más perfecto existe, pues, de lo contrario, Dios habría errado y Dios no puede errar. En cuarto lugar, al no tener padre biológico, toda la materialidad de Jesús procedía de María, de manera que, siguiendo aparentemente a Juan de Damasceno⁷⁰⁹ (Salvador, 2011 p. 197) ambos eran uno, por lo que si Jesús ascendió a los cielos María también lo hizo para librarse así de la corrupción de la muerte. En quinto lugar, Jesús como hombre respetó las tradiciones. La tradición manda honrar a los padres y Jesús, que honró a todos los hombres, tuvo que honrar a su madre. En sexto lugar, apoyándose en el Evangelio de Juan (12,26): «*Volo pater quod vbi ergo sum et çetera*», que traduce como «Padre, yo quiero que do yo so ý sea el mi ministro» (p. 513)⁷¹⁰, afirma, que Jesucristo deseó estar siempre acompañado de sus servidores. Por ello, iría contra la justicia y perfección de Dios lo contrario. En séptimo

⁷⁰⁵ Como en *LTR* se vale de la falsa humildad para guarecerse y reafirmar su discurso; si en *LTR* instaba a contradecir sus razones, en *TVA* deja abierta la posibilidad de que otros completen o mejoren su razonamiento: «dexo lo que lo digan aquellos que nuestro señor Dios quisiere alunbrar los entendimientos para que lo entiendan et lo puedan dezir» (p. 511). Sobre el uso de este tópico, v. Scholberg (1959).

⁷⁰⁶ Al hacer esta referencia se evidencia la influencia agustina y de los autores penitenciales, ya presente en la quinta parte de *CL*. V. Cabot (2019).

⁷⁰⁷ Esta perfección determina que su dignidad sea inferior pero semejante a la de Jesús: «quod matri regis non debetur aequalis honor honori qui debetur regi. Debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiae» (*ST*, III, q. 25 a. 5 ad. 1).

⁷⁰⁸ «Otrosí, cierto es que algunas personas son en cuerpo et en alma en Parayso» (*TAV*, p. 512). Salvador (2011, p. 190, nota 2) explica que en una lectura literal de la Biblia se puede considerar que Enoc y Elías no murieron y su cuerpo también experimentó una ascensión.

⁷⁰⁹ Juan de Damasceno fue el teólogo que más vehementemente defendió la ascensión de María. Para él María fue resucitada y elevada en cuerpo y alma para no sufrir la lacra humana de la descomposición material. En su exposición, destaca la asimilación de María a Jesús en cuanto a su muerte y resurrección, por su similar dignidad, y el papel de María como mediadora entre Jesús y los hombres. V. Salvador (2017).

⁷¹⁰ La cita aparece también en el *Tratado sobre la ascensión de la virgen María* atribuido a AH (cap. V).

lugar, la Iglesia, que nunca yerra, proclama la asunción de María porque para ser humano es indispensable la unión de cuerpo y de alma. María, la humana más perfecta, escogida como tal por Dios hubo de ascender al Paraíso, pues, en cuerpo y en alma.

JM acaba su argumentación afirmando que no se puede apelar a San Jerónimo para demostrar la falsedad de la asunción de María, pues la obra es apócrifa⁷¹¹. Ningún cristiano, y menos un santo, habría afirmado tal cosa. Solo los que son engañados por el diablo lo hacen. El colofón final es el versículo 1:46 del Evangelio de Lucas («Magnificat anima mea Dominum»), que subraya la sumisión y espíritu de servicio de María.

d) Lengua y estilo

En la obra se aprecia el cruce de estilos de la epístola, al haber sido planteada como una carta dirigida a Ramón de Masquefa, un dominico próximo al escritor, con la presencia de rasgos tomados de la predicación para llamar la atención del receptor último, como la *fazaña* protagonizada por su suegro, y de la escolástica, como la digresión etimológica en torno a *zelo* y *çelo* o la concatenación de razones, que, junto con la opción retórica de la *abbreviatio*, crea un estilo condensado y sentencioso. También contiene notas sapienciales como la inclusión de un refrán musulmán: «Quando no sopieres que dezir, di verdat, et siempre seras bien razonado» (p. 510), que incide de nuevo en la reflexión molinista sobre el lenguaje.

La elección de la epístola informal le permite valerse de la cercanía y subjetividad que otorga el uso de la primera persona verbal y de la interpelación a Ramón de Masquefa, de manera que crea la falsa sensación de oralidad en un texto escrito. Mediante su inclusión JM consigue una mayor cercanía respecto al receptor final, y funciona, por tanto, como recurso persuasivo. Por otra parte, el procedimiento le permite apelar a la falsa modestia, mediante la cual se escuda de posibles errores.

Formalmente, se repiten los rasgos habituales en los textos manuelinos: la exposición doctrinal se formula mediante una estructura deductiva, en que se enuncian los argumentos generales y se desarrollan numérica u ordenadamente a continuación, valiéndose en la mayoría de casos de un conector introductorio; por otro lado, aparecen

⁷¹¹ Aunque no concreta la obra, Lida de Malkiel (1951-1952, pp. 112-113) señaló que parece referirse a *Epistolam ad Paulam et Eustachium* (PL, XXX, [ix], pp. 122-142), también conocida como *Cogitis me*, atribuida erróneamente a San Jerónimo (aparece como la IXª epístola); fue escrita a mediados del siglo IX por Pascasio Radberto y gozó de una gran difusión. El libro cuestionaba e invitaba a la prudencia sobre la ascensión del cuerpo de María al cielo, defendida en la obra apócrifa *De transitu Virginis*, aunque consideraba que su cuerpo debía de haber permanecido incorrupto.

sus características estructuras anafóricas, paralelísticas o bimembres: «Certo es que mayor mengua de justicia es non dar galardón de las buenas obras, que non dar pena de los yerros» (p. 511). En este sentido, además del característico adverbio *otrosí*, el autor utiliza el adverbio *cierto*. Con todo, en la introducción JM recurre a un procedimiento inductivo indirecto, al plantear la tesis asuncionista a partir de una anécdota personal, que introduce una analogía sobre la lepra, cuyas connotaciones le permiten atacar implícitamente a los detractores de la asunción de María.

e) Valoración y relación con el resto de la obra manuelina

En *TAV* se aprecian rasgos ya presentes en sus obras anteriores, como el orgullo linajístico e intelectual, y características de su etapa de madurez como el componente penitencial, que comparte con la quinta parte de *CL*, la aparición de citas evangélicas o la brevedad como ideal estilístico y literario, como sentencia al final del opúsculo: «tantas razones buenas podría omne dezir para prouar esto, que no cabrian en diez libretes tales como este» (p. 514). Con estas palabras, JM constata que, aunque se podrían exponer más argumentos, ha seleccionado algunos que considera representativos y mediante los cuales la cuestión queda resuelta. Y, al mismo tiempo, siguiendo la misma estrategia discursiva de *LTR*, se descarga de cualquier responsabilidad intelectual si sus argumentos no han sido convincentes o son insuficientes, pues, si es así, ya se ocuparán otros de completarlos: «mas los que saben o entendieren mas que yo, y les finca assaz lugar para las dezir» (p. 514).

Es la obra más *dominica* de JM, no solo porque se dirige a uno de sus miembros para defender la asunción de la Virgen, creencia fuertemente arraigada en la orden, sino porque lo hace utilizando procedimientos discursivos característicos de sus integrantes como los silogismos, aunque sus referencias sean imprecisas y su construcción imperfecta, lo que denota su factura lega: «a friar writing about this controversial matter would have been extremely careful to verify his verses from the Scriptures» (Ayerbe-Chaux, 1989b, p. 160). Las opiniones sobre el «Libro de la doctrina» de Degiovanni y de *TAV* de Ayerbe-Chaux (1989b) parecen complementarse, pues ambos se escribieron en más tarde de 1335 (Taylor, 1986), en una época marcados intereses teológicos y en que el pensamiento del escritor ya estaba estrechamente vinculado con el de la orden dominica guiaba al escritor.

En síntesis, *TAV* se presenta de este modo como un eslabón más de la literatura nacida de la confluencia entre la predicación y los tratados doctrinales que se cultivó durante los reinados de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI (Orduna, 1977, p. 132).

D. MODELO ESTILÍSTICO

La obra manuelina se caracteriza estilísticamente por la variedad dentro de la unidad. A lo largo de sus libros cultiva géneros como el diálogo doctrinal, el ejemplo, el tratado doctrinal (de extensión breve), el género historiográfico y la literatura sapiencial. Esta variedad de géneros se materializa en una variedad de estilos, motivada por la voluntad didáctica de «adecuar el texto a la diversidad de lectores» (Serés, 1993, p. 55) y en la combinación de la *amplificatio* y la *abbreviatio*. En este sentido, *CL* es la mejor muestra de la variedad genérica y estilística manuelina.

JM asume el ideal expresivo medieval de claridad (Stefano, 1982⁷¹²; Taylor, 1995 y Montoya, 2017) y parece inspirarse en el modelo expresivo alfonsí; al mismo tiempo, coincide con Brunetto Latini (*LT*, III, 42-44)⁷¹³ en su ideal de claridad y variedad. Por ello, se aparta de la *amplificatio* molinista (Orduna 1996, p. 60), sobre todo del estilo de las obras del reinado de Sancho IV, y en especial del de la *Versión amplificada de 1289*.

En el prólogo de *CA* ya expone este ideal, que parte de la claridad aristotélica, recogida en las *Etimologías* (l. II, 16), de la aspiración a la brevedad horaciana —«*est brevis*»— de la necesidad de adecuación al contexto, *circumstantia linguae*, y del tópico didáctico medieval de enseñar deleitando. En la obra manuelina conviven la expresión *declarada, explanada* (Bizzarri, 1993, p. 42) y la concisión como ideal estilístico —el estilo «breve et conplido». Joas manifiesta su ideal pedagógico de expresión *declarada*, que no es equiparable a la amplificación: «ya vos dixé muchas vegadas que me plazia mas, et tenia por mejor, que la scriptura fuese más luenga et declarada que avreuiada et

⁷¹² «Con plena conciencia e intención bien meditada, Juan Manuel tiende a una expresión sencilla y clara, cercana al lenguaje corriente. El carácter didáctico de sus obras exigía tal estilo. Esta tendencia estilística tiene una larga tradición que se entronca con el *sermo humilis* de los Padres de la Iglesia [...] cuyo objetivo primordial era adoctrinar» (p. 348).

⁷¹³ Para Brunetto Latini, un texto debe cumplir tres condiciones «que sea breve, et clara et verdadera semejante; et de todo esto oyredes, et primeramente de la brevedad» (*LT*, III, 42, p. 197). El autor se distancia de Latini al no considerar el *multiloquium* —y por tanto la *amplificatio*— pecaminoso y al amalgamar la retórica occidental y oriental al considerar que el *breviloquium* —y, por tanto, la *abbreviatio*— es una forma de expresión oscura, que connota dificultad expresiva de manera negativa (Bizzarri, 1993, p. 42).

escura» (*LE*, I, [lvx], p. 193). Esta expresión *declarada* ha de tender a la concisión, pero sin que esta brevedad dificulte la comprensión de las ideas expuestas, tal y como Julio y Joas manifiestan:

¿cómomo queredes que vos fable en todas estas cosas? Ca si dezides que vos responda a cada cosa conplidamente, he muy grant reçelo que avré a fablar tan escuro que por aventura será grave de entender. Et dígovos que muy pocos libros leí que yo algún sabio fiziese, que los que vinieron después non dixiesen contra ellos; contra los unos, diziendo que fablavan muy luengo, et contra los otros, que fablavan muy breve et escuro. Et porque sé que la manera deste libro, por abreviada que sea, non se puede escusar de ser grande scriptura, quanto más si la fiziese muy declaradamente, que se razón de seer mucho más luenga, et por ende vós catad en cuál destas dos maneras queredes que vos responda (*LE*, I, [lviii], p. 191).

commo yo quer[r]ía et me paresçría mejor que lo vós fiziésedes, sería en tal que lo dixiésedes declaradamente, que fuese en las menos palabras que vós pudiésedes, [et] çierto só yo que tan sabio sodes vós que así lo faredes. Pero de lo uno o de lo otro, más de consentir et más provechoso para el que ha de aprender es en ser la scriptura más luenga y declarada, que non abreviada et escura; ca el que aprende entre todas las cosas que ha mester, es que aya vagar para aprender. Et pues nós vagar avemos, ruégovos que por reçelo que vos digan que sodes muy fablador, que non dexedes de fablar bien declaradamente en todas las cosas (*LE*, I, [lxiv], p. 192).

La aspiración a la brevedad dentro de los límites expresivos se manifiesta en:

Et todas las razones que en él se contienen son dichas por muy buenas palabras et por los más fermosos latines que yo nunca oí dezir en libro que fuese fecho en romance; et poniéndolo declaradamente et conplida la razón que quiere dezir, pónela en las menos palabras que puedan ser (*LE*, I, [xc], p. 270).

Este ideal de condensación lingüística manuelino, heredero de la *brevitas* alfonsí (Taylor, 1995, p. 380) no suele implicar oscuridad. Su aspiración a la concisión se relaciona con la concepción negativa de lenguaje del período y con un cierto afán de dominación: «El laconismo es también una forma de control» (Taylor, 1995, p. 377). El ideal de la *abbreviatio* es especialmente evidente en *LI*. Por el contrario, en *LC* parece observarse un cierto gusto por la expresión *declarada*, como se aprecia en el siguiente fragmento:

Et de los sacres que vienen por mar non ha por que poner en este libro ninguna cosa del su amansamiento, ca ellos vienen tan mansos que vallen menos por ello, así que los demas son rebatados en guisa que pocos o ninguno mata nunca buena caça, pero matan liebres et perdizes et alguno[s] dellos matan destas garças malfatadas que fallan vençidas. Pero si ay algunos dellos que guarden los otros falcones en guisa que les non faga mal sobre prisión, estos tales son muy buenos grueros, non ya por que ellos por cabo la maten, mas quando la derriban otros falcones, nunca ellos después la pierden, ca la tienen en tierra commo si fuese can, et si se leuanta, vençe[n]la et mata[l]a por buelo (*IV*, pp. 555-556).

La preocupación por la brevedad le lleva, en una variante de la apelación a la humildad medieval, de modo recurrente a remarcar que interrumpe su exposición para no resultar prolijo: «et por todas estas razones desuso dichas, et por otras muchas que dexo

de poner aquí, por non alongar el libro, pueden vencer los sacerdotes a los moros» (*LE*, II, III, p. 304); «et por non alongar el libro, dexo aquí de fablar desto» (*LI*, [I], p. 119). Este gusto por la brevedad parece trasladarse a la extensión de sus obras —piénsese en *CL*, *LI*, *LTR* y *TAV*—.

La aspiración de claridad y concisión no obsta para que, sobre todo en *LCE* y *LE*, sean frecuentes las repeticiones de ideas, consecuencia tal vez de una técnica compositiva al dictado y que, posiblemente teniendo en cuenta la lectura en voz alta, servían para destacar a los receptores las ideas más relevantes.

El modelo de claridad convive desde *CA*⁷¹⁴ con el de oscuridad expresiva, cuando no opta por la elipsis, en la expresión de estilo sentencioso, recurriendo a razonamientos alambicados, cuando expone contenidos teológicos peliagudos, cuya lectura desviada podría propiciar la condena de espíritus poco *entendimentados*. En este uso desviado del lenguaje, ya formulado por Alfonso en la *Séptima partida* (XXXIII), se vale de un estilo elevado. Los siguientes fragmentos ejemplifican este uso:

bien así el Padre et el Fijo et el Spíritu Sancto, a qui son puestas estas cosas, que son poder et saber et querer, todo es un Dios et todo es una cosa, et non se puede partir, que todo es uno. Et por palabra non se puede paladinar cómo es; pero al qui Dios merçed quisiere fazer, segund mayor merçet le fiziere et más le alumbrare el entendimiento, así entenderá más por entendimiento lo que non se puede dezir por palabra (*LE*, II, [vii], pp. 316-317)⁷¹⁵.

Et así podedes entender si es grant peligro fablar en estas cosas en manera que las puedan todos oír et leer. Et como quiere que etas contrariedades y a, çierto es que todo es guardado et todo es verdad, segunt lo tiene sancta Eglefia. Mas en fablar en ello, señaladamente ante los que non son muy entendudos et sotiles, es muy grant peligro, ca non entenderán toda la verdat et fincarán en alguna dubda. Et aun es muy mayor peligro en lo fablar ante los que an sutil entendimiento si non an el entendimiento et la creencia de nuestra sancta ley et fe católica firmemente; ca la sotileza les fará caer por ventura en tales dubdas o yerros que els fuera mejor nunca aver leído. Et por ende, fablar en estas cosas tales, dévelos omne fazer como quien se calienta al fuego que si mucho se lega, quemarse a, et si non se calienta, morrá de frío (*LE*, II, [iv], pp. 306-307).

El noble se vale de la brevedad, *breviloquium*, y la oscuridad, *oscuritas* —relacionada con la tradición oriental y determinada por el propio género— como procedimiento retórico en el «Libro de los proverbios» de *CL*, que le sirve de

⁷¹⁴ En el prólogo de *CA* (p. 574) lo hace al referirse a la esencia atemporal divina frente a la temporal humana (Montoya y Riquer, 1999, pp. 287-295).

⁷¹⁵ En el uso de esta metáfora remite a la teoría de la iluminación del conocimiento de AH. El fragmento parece poner de relieve que, en última instancia, es el entendimiento, por la gracia de Dios, el que permite la captación de las ideas, de modo que se minimiza la intercesión ajena en el proceso de aprendizaje y en la comprensión de la realidad.

experimentación formal, mediante la cual desea dejar constancia de sus conocimientos y habilidades retóricas (Serés, 1994, p. 148).

E. INFLUENCIA DE LAS *ARS PRAECANDI*

Las artes predicatorias surgieron en el siglo XIII como consecuencia de la reforma religiosa, que perseguía una mejora de las costumbres del clero y una mayor cultura religiosa del pueblo llano; en este contexto:

Se reorganizó el discurso religioso y se estableció el sermón como una pieza de retórica. Ese sermón propio de las universidades estuvo pautado por normas fijas, por una estructura que era necesario seguir. El predicador contaba ahora con una serie de textos auxiliares que servían para componer un sermón: las *artes praedicandi*, manuales de retórica sagrada que incluían muchos modelos de sermones, y las *distinctiones*, repertorios de citas bíblicas, ejemplos y *auctoritates*. De esta forma el sermón se transformó en un discurso retórico que osciló entre prédica oral y discurso escrito. Las órdenes mendicantes lo consideraron un arma especial de la reforma de las costumbres de los clérigos, como se había propuesto en el IV Concilio de Letrán (1215) (Bizzarri, 2012, p. 165).

En aras a la finalidad didáctica de la predicación mendicante y siguiendo el ideal horaciano de persuadir deleitando propuesto por el IV Concilio de Letrán, se desterró el modelo letrado de sermón «basado en el comentario verso a verso del Evangelio» (Lacarra, 2015, p. 13) y las órdenes dominica y franciscana incorporaron el modelo divulgativo de sermón en romance⁷¹⁶.

En la obra de JM se hace evidente la influencia de estas técnicas oratorias⁷¹⁷, no solo retóricamente, sino en cuanto al objetivo dominico de reafirmar los principios del tardofeudalismo en ellos. En el «Libro de la doctrina», por ejemplo, la adopción del sermón, el sustrato dogmático, el uso de analogías, las comparaciones, la inserción del ejemplo para ilustrar la noción de intención, las repeticiones y el valor de la autoridad de la experiencia del propio autor se explican

pela necessidade de adequar o conteúdo textual ao grau de instrução e à sensibilidade do público laico, não letrado, a que explícitamente a obra se destina. A ausência de menções de auctoritates, pelo vazio de referências que cria, abre o espaço em que se inscreve uma auctoritas inédita cuja pertinência assenta no sentimento de uma maior proximidade em

⁷¹⁶ Se distinguían dos tipos de sermones: «The homily or “ancient form”, which deals with the entire biblical lection for the liturgical occasion and tends first to repeat it literally and then to give a moral or “mystic” exegesis of the text. The other form is that of the “modern” or “university” or “scholastic” sermon, which is based on a short biblical text that provides the verbal base for an extended treatment by means of a main division and perhaps subsequent subdivisions, the main parts of the sermon being called *membra* or, more often, *principalia*» (Wenzel, 2005, p. 11).

⁷¹⁷ Poza (2006, pp. 38-39), por ejemplo, vincula el ejemplo XI con las técnicas oratorias dominicas y con la reconversión que el sermón religioso supone de la oratoria latina y considera que esta vinculación es extensiva al conjunto de su obra.

relação ao quotidiano, à experiência empírica e ideológica partilhada por autor e leitores (Madureira, 1997, p. 952).

Este influjo no es exclusivo del escritor, y muestra cómo la literatura didáctico-moral incorporó de las artes predicatorias el tópicos horaciano de instruir deleitando⁷¹⁸ y sus recursos retóricos: uso de ejemplos, de analogías y sentencias, estructuras fijas y apelación a la autoridad, en el caso del magnate a sus obras anteriores. En esta asimilación posiblemente influyó que predicación y literatura didáctica compartiesen una misma ideología y un mismo objetivo pedagógico:

os pregadores adoptam uma atitude de suspeição face à cultura laica pela valorização do mundo sensível, das coisas palpáveis (Bremond, Le Goff, Schmitt, 1982, pp. 85-86). Dirigem-se a um auditório cujos valores lhes são, em parte, estranhos e que eles dominam pela relação privilegiada que estabelecem com a palavra da Escritura Sagrada, mas não podem deixar de perspectivar toda uma trama de discursos e de textos com origem nesse pólo outro da sociedade e da cultura medieval, cuja especificidades procuram anular. Entre o discurso religioso oficial e os discursos produzidos no mundo leigo, as relações não são, por consequência, unívocas nem lineares. Desde logo porque a polaridade *clericus/laicus* pressupõe dois «campos» estanques e homogéneos, sem correspondência na realidade sociológica e cultural do mundo medieval (Madureira, 1997, p. 949).

A continuación expongo los principales rasgos de las *ars praecandi* asimilados por el escritor.

1. CLARIDAD EXPRESIVA

JM podría haber heredado el ideal expresivo de claridad de la oratoria de la predicación, posiblemente dominica: «There was a constant concern in Don Juan's books to make his ideas comprehensible» (García Serrano, 1993, p. 152), que en último extremo retrotrae a la formulación de San Gregorio⁷¹⁹. Como JM comparte este ideal con Alfonso X (Taylor, 1995 y Montoya, 1997), que centró parte de la *Segunda partida* en las artes de predicación, no se puede determinar si este rasgo estilístico es de origen dominico o proviene del influjo alfonsí.

Durante los primeros siglos el cristianismo rechazó el embellecimiento formal y el uso de la retórica clásica para transmitir el mensaje bíblico. En ello se identificaba con

⁷¹⁸ En este sentido, la apelación al tópicos horaciano de enseñar deleitando (*delectare prodesse o dulce et utile*), formulada en la *Epistula ad Pisones* y que aparece en el prólogo de *CL* (Montoya y Riquer, 1999, p. 275), podría estar influenciada por el objetivo divulgativo dominico, aunque el placer estético en la lectura aparece en las sumas estéticas medievales (García Berrio, 1977, p. 223): «Et esto fiz segund la manera que fazen los físicos, que quando quieren fazer alguna melizina que aproveche al figado, por razón que naturalmente el figado se paga de las cosas dulces, mezclan con aquella melezina que quieren melezinar el figado açucar o miel o alguna cosa dulce» (*CL*, prólogo, pp. 10-11).

⁷¹⁹ Esta voluntad de claridad expositiva ya fue señalada por Lida de Malkiel (1969, p. 92).

Cicerón y Séneca, autores estoicos. Se asimilaba el mensaje con la palabra, por lo que se debía emplear un estilo sencillo: lo relevante era la *res* no los *verba*: «mostrarán interés tan solo por el *prodesse* o la *utilitas* no por la ostentación [formal] o por el deleite» (Alberte, 2003, p. 23). Se aconsejó optar por el *sermo simplex humilis et brevis*.

En el siglo V AH intentó en vano la recuperación de la retórica clásica con una finalidad cristiana en *De doctrina christiana* (especialmente en el libro IV). Para el africano la predicación debía *docere, delectare* y *movere* (enseñar, entretener y conmover). Se impuso, sin embargo, la postura de San Gregorio, que tomando como instaurador y modelo de predicación cristiana a Pablo de Tarso y como antecedentes a figuras bíblicas como Samuel o Moisés, incidió en el rechazo de la retórica clásica grecolatina e instauró la predicación cristiana tomando como referencia únicamente la Biblia y los textos evangélicos. Para San Gregorio el mensaje y la ejemplaridad de quien lo pronuncia se antepone a su atractivo formal. Y en este sentido, los sermones del predicador son un trasunto de su ejemplaridad vital. A pesar de ello, de un lado, el predicador ha de tener en cuenta al receptor, el tema y el contexto de elocución. Asumiendo las *circumstantiae* de Quintiliano (*Institutio oratoria*, 5, 10, 23)⁷²⁰ parte de que el predicador ha de tener en cuenta «quid loquatur, cui loquatur, quando loquatur et qualiter loquatur» (*Homilias in Hiezechihelam prophetam*, 1, 11-12), es decir el asunto (*quid*), el auditorio (*cui*), el contexto de elocución (*quando*), el registro y el tono empleado (*qualiter*) y la justa duración para mantener la atención del receptor (*quantum*)⁷²¹. Del otro, como el objetivo del sermón es la salvación del receptor a partir de su conmoción, el predicador ha de intentar utilizar un lenguaje y un tono gratos para el receptor. A partir de entonces y durante toda la Edad Media las ideas de San Gregorio fueron las bases sobre la que se teorizó y estructuró la predicación cristiana.

2. INFLUENCIA DEL SERMÓN Y CONCEPCIÓN ORGÁNICA DEL TEXTO

Los tratados temáticos de las *ars praecandi* del siglo XIII explican los pasos para componer un sermón: en primer lugar se presenta el tema, después se anuncia la estructura

⁷²⁰ «In primus igitur argumenta saepe a persona ducenda sunt; cum sit, ut dixi, divisio, ut omnia in haec duo partiamur, res atque personas: ut causa, tempus, locus, occasio, instrumentum, modus et cetera rerum sint accidentia». Cita proveniente de la edición digital de la obra (http://www.intratext.com/IXT/LAT0332/_INDEX.HTM). He modificado la puntuación de la edición digital consultada porque no aparecían comas en la enumeración.

⁷²¹ La fórmula tuvo tanta fortuna que fue repetida por Hugo de San Víctor, Alano de Lille, Humberto Romans y Guillermo Auvernia.

y por último se desarrollan las partes por medio de la amplificación, que puede llevarse a cabo de ocho maneras: mediante la *interpretatio*, *circumloquio*, *collatio*, *apostropha*, *propopeia*, *digressio*, *descriptio* y *oppositio*. Esta amplificación retórica, que en principio atentaba contra la economía expresiva propuesta por San Gregorio, fue defendida por teólogos como San Buenaventura (Alberte, 2003, p. 104). Una de las formas de amplificación del sermón era la estructura arbórea. Además, en estos tratados es frecuente presentar de manera orgánica al sermón como un árbol en que sus diferentes partes están inherentemente imbricadas; este planteamiento presenta un cierto paralelismo con la concepción de la sociedad como un cuerpo.

JM reproduce el esquema del sermón en el «Libro de la doctrina», en que, además, se vale de la *interpretatio*, la *digressio* y la *oppositio* como fórmulas amplificatorias (Degiovanni, 1999, pp. 11-13). En el resto de su obra, JM recurre con frecuencia a la amplificación en forma arbórea⁷²²; de hecho, dado su carácter doctrinal, se puede considerar una constante *quasi* estructural en *LCE* y *LE*, que se repite en *TAV*. Cuando se vale de esta técnica, JM dibuja cada una de las ramas y ramillas lingüísticamente a través de la repetición de las palabras clave, muchas veces en estructuras anafóricas. En *LCE*, por ejemplo, JM se vale de este recurso al clasificar a los animales:

Et de las [vestias] vos digo que tengo que non es muy ligera respuesta de dar, por que las vestias son de muchas maneras et de muchas naturas et naçen en muchas tierras estrannas; et las que son en vna tierra non son en otra. Ca dellas ha que caçan et toman a otras, asi commo la natura de los leones et de las onças, que llaman en algunas tierras pardos, et de los leopardos, que son conpuestos de los leones et de las pardas, o de los **partos** et de las leonas, et de los ossos et [de] los louos. **Et otras bestias** [ay] pequennas que caçan caças pequennas, et de noche, a fuerça o con enganno, asy commo xymios et adiués et raposos et maimones et fuynas et tessugos et furones et garduñas et turonnes, et otras bestias muy semejantes. **Otras bestias ay** que son conpuestas de cauillos et de asnos; et a estas vestias llaman mulos a los **maslos** et mulas a las fembras. **M et** son mejores los fijos de asno et de yegua que non los que son fijos de cauillo et de asna. Et estas vestias que son así conpuestas non engendran; bien así commo los leopardos que non engendran por que son conpuestos de leones et de pardas. **Otras bestias ay que** son caçaderas et ellas non caçan, así commo puercos, jualíes et cieruos et ganzellas et zarafas et vacas bravas et asnos brauos et carneros brauos et cabras bravas et gamos et corços, et otras sus semejantes. **Otras bestias ay** que han los omnes et biven siempre connellos, et estas son las naturas de los canes, así commo alanos et asabuesos et galgos et podencos et mastines, et todas las otras maneras de canes que son conpuestos destas naturas de canes dichas. **Otras bestias ay que** crian los omnes et a ezes biuen en las casas et a uezes en los montes, así commo la natura de los cauillos et de los asnos. **Otras bestias ay que** non caçan et por la su grandes et la su fuerça non las caça otra bestia, así commo los marfiles, a que llaman elefantes, et los vnicornios [et] camellos. **Otras bestias ay que** se crian a las vezes en el agua et a les vezes en la tier[r]a, así como coquedrizes et los castores et sus semejantes. **Otras bestias ay que** biuen en la tierra et a las vezes entran en el agua,

⁷²² Para ello se vale de la *interpretatio*, con reminiscencias isidorianas, en *LE* y *TAV*, la *digressio* y la *oppositio* (Degiovanni, 1989, p. 16).

asi commo culebras et sapos et ranas et galapagos; et estas bestias son apoçonnadas, et quando anda[n] en la tierra mas seca son lo más. **Otras bestias ay que** son ponçonnadas et andan alongadas del agua, asi commo biboras. Otrosi dizen **que ay otra manera de bestias** poçonnadas a que llaman basiliscos, mas destos nunca bi yo ninguno nin bi omne que lo biesse. Et otrosi alacranes et salamaquesas et lazartos; pero los lagartos, commo quiere que muerden mal, non son muy enconados; et arannas et çentipeas et tarentelas, que son manera de arannas. Et **ay otras que** son entre manera de bestias et de aues, asi como morçuellagos et mariposas et avejas et avispa et todas las maneras de las moscas. Et otrosi **ay otra manera de bestias que** son muy enojosas, et señalada mente a los caualleros quando acaecen que andan armados en las guerras, asi commo los piojos, et las pulgas, [et] las çinifes et las formigas et sus semeiantes (*LCE*, XXXX, pp. 88 y 89)⁷²³.

Se trata de un planteamiento en que el tronco constituido por los animales se divide en tres grandes ramas: las *maneras*, *naturas* y *tierras*. Cada una de estas ramas se va subdividiendo en ramas más pequeñas introducidas por la fórmula «otras bestias aay que». JM también formula de manera mucho más compleja esta estructura al explicar la imagen del hombre como árbol invertido (pp. 79-85).

En *LE* recurre de nuevo a este procedimiento en su fórmula más compleja (pp. 376-382) y más sencilla, que vuelve a cohesionar través de la repetición de *justicia*, la palabra clave (I, XCIII, p. 281).

3. EL USO DE EJEMPLOS, SENTENCIAS Y ANALOGÍAS

Los sermones se iniciaban con el *thema* o presentación de la cuestión⁷²⁴, que se exponía a continuación utilizando variados recursos retóricos y concluía con la *clausio*, una síntesis que pretendía impactar y perdurar en la memoria del auditorio:

Según nos revelan las *artes praedicandi*, el sermón se organiza en torno a una cita, el tema, generalmente extraída de la Biblia. Sigue habitualmente la localización del pasaje para que se compruebe su coincidencia con alguna de las lecturas de la liturgia del día. Para su mayor comprensión, el discurso se subdivide y cada una de las subdivisiones se somete a un proceso de amplificación, la *dilatatio*. Los recursos son muy variados, aunque las citas de autoridades, los símiles y los *exempla* son los principales (Lacarra, 2015, p. 13).

Entre los recursos utilizados en los sermones, destacaba el uso de comparaciones, analogías y especialmente el de ejemplos (Deyermond, 1980, p. 127)⁷²⁵, narración que, genéricamente, se define como: «un récit ou une historiette, une fable ou une parabole,

⁷²³ El resaltado tipográfico en negrilla es mío.

⁷²⁴ «To these essential elements of scholastic sermon: *thema*, *division* and *developed principals*, may be added one or two introductory sections. The first is the *prothema* or *antethema* (often called “*antithema*” in medieval texts), which briefly introduces the sermon’s main topic, in a few instances with a *thema* of its own, and may lead to the preacher’s request of his audience to pray for him and themselves» (Wenzel, 2005, p. 11).

⁷²⁵ V. (Devoto, 1972, pp. 161-174).

une moralité ou une description pouvant servir de preuve à l'appui d'un exposé doctrinal, religieux ou moral» (Welter, 1927, p. 1). Acotándolo a la finalidad religiosa puede establecerse que:

El *exemplum* es un relato breve, dado como verídico y destinado a insertarse en un discurso (generalmente un sermón) para convencer a un auditorio mediante una saludable lección. El cuento es breve, fácil de retener, convincente. Se vale de la retórica y de los efectos de la narración; conmueve. Divertida o, más frecuentemente, aterradora, la historia dramatiza. Lo que el predicador ofrece al público es un pequeño talismán que, si uno se sirve de él, y quiere comprenderlo, aporta la salvación. Es una llave de las puertas del paraíso (Le Goff, 1987, p. 16)⁷²⁶.

Era, pues, un relato, fábula o parábola breve de carácter realista, valor alegórico y finalidad moral, que resultaba persuasivo, ilustrativo, impactante y fácil de recordar; se incluía y era una de las señas de identidad de la predicación dominica (Poza, 2006)⁷²⁷. El género se había cultivado ya en la Antigüedad⁷²⁸ y también lo habían usado los moralistas orientales en su predicación. Su valor alegórico continuaba la tradición evangélica de divulgación doctrinal a partir de parábolas (Mateo 13,10-11 y Marcos 4, 33-34). La inclusión de ejemplos en los sermones permitía divulgar el contenido doctrinal: «esta distinción entre diferentes niveles posibles de intelección proviene del ejemplo de Cristo» (Diz, 1984, p. 11).

Los predicadores tomaban estos ejemplos de manuales como «los de Humbert Romans, donde se incluían *exempla* y vidas de santos para ilustrar los sermones» (García-Serrano, 1997a, p. 257) o de repertorios o compendios de sermones o ejemplos, que recreaban apólogos orientales, grecolatinos o de la tradición folclórica occidental y

⁷²⁶ La definición también aparece en Bremond y Le Goff: «un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en general un sermón) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire» (1982, p. 37). Para conocer las variaciones de la definición desde la obra de Welter, v. Geremek (1980, pp. 160 y ss).

⁷²⁷ La brevedad, variedad de asuntos y la multifuncionalidad explican la enorme difusión de las formas narrativas breves durante la Edad Media: «El cuento en la Edad Media alcanzó una enorme difusión. Por un lado, fue utilizado ampliamente por la Iglesia para acercar y explicar mejor su mensaje a la masa de iletrados; por otro lado, el contacto con el mundo árabe permitió, especialmente en la Península, que se conocieran muy pronto materiales narrativos de origen oriental, tanto por vía oral como escrita. Si sumamos a todo ello que, por su brevedad, se trata de un género fácilmente memorizable, cabe suponer que el hombre medieval conocería un amplio caudal de cuentos de muy diversa procedencia» (Lacarra, 2004, p. 331). Inicialmente no se utilizó la denominación actual de *cuento*, proveniente de *computare*, en el sentido de 'contar', 'cuantificar' y 'enumerar', a partir de las cuales pasó a significar 'enumerar historias', como se percibe ya en latín en el ejemplo XIIº de *Disciplina Clericalis*. En su lugar, y según su finalidad, se empleaban denominaciones como *fábulas*, *apólogos*, *fabliellas*, *eixemplos*, *proverbios*, *castigos*, *semejanzas*, *fablas* o *estorias*, aunque las fronteras entre estos subgéneros eran difusas. JM utiliza el término *fabliella* en LCE y el de *eixemplo* en CL, aunque para el autor no solo posee el significado de relato ilustrativo de una cuestión moral, ya que también parece significar en ocasiones proverbio o refrán. El Arcipreste de Hita utilizará el de proverbio, fabla o estoria. Las obras *sanchíes* se decantarán por el de *castigo*, concomitante con el de *eixemplo*.

⁷²⁸ V. Curtius (2017, I, pp. 91-96).

oriental. Estos repertorios eran una guía o apoyo para los predicadores en sus largas disertaciones, que podían extenderse durante varias horas (Deyermond, 1980, p. 128).

Aunque los ejemplos fueron usados por predicadores de todas las órdenes, los dominicos destacaron en su empleo: «The method of using examples with a didactic purpose, exempla, was indeed the most widely used by the Dominicans» (García Serrano, 1993, p. 152). La Orden de Predicadores fue la que más repertorios creó; entre ellos destacan la *Summa predicantium* de Joannen Bromyard, el *Scala coeli* de Juan de Gobi, los ejemplos recogidos en el *Speculum morale* de Vicente Beauvais y sobre todo la compilación *Anécdotes historiques, légendes et apologues* del siglo XIII de Étienne de Bourbon, quien expuso los beneficios de este recurso: «in humanis cordibus maxime valent exempla, que maxime erudiunt simplicitatem hominum ruditatem, et faciliorem et longiorem ingerunt et imprimunt in memoria tenacitatem» (Bourbon, 1987, p. 4). En definitiva, los ejemplos eran el «medio adecuado para captar la atención de unos oyentes, mayoritariamente analfabetos y poco habituados a la[s] sutilezas teológicas» (Lacarra, 2015, p. 13). Además, las colecciones de ejemplos exponían de forma didáctica un código de conducta personal (Palafox, 1998, pp. 9-12). A partir de Juan Anglico⁷²⁹ estas narraciones se usaron para mostrar modelos de conducta (Montoya y Riquer, 1998, p. 269). En la Península Ibérica no se dio una tradición compiladora de ejemplos para la predicación: «no parece que entre los recopiladores de ejemplarios haya destacado ningún español, lo que no impide que contemos con una rica tradición de ejemplos en lengua vulgar que se va incrementando con nuevos hallazgos» (Lacarra, 2015, p. 14), pero entre los siglos XII y XIII se escribieron numerosas obras con carácter moralizante, que traducían o refundían materia ejemplar y folclórica; las más conocidas son: el *Disciplina Clericalis*; el *Calila et Dimna*, el *Sendebat*, el *Barlaam y Josafat* y *CRS*. Paralelamente, en un intento de fortalecer la debilitada ideología estamental (Madureira, 1997, p. 947), las obras literarias didácticas del período, imitando las técnicas de predicación dirigidas a los legos mediante los sermones en romance *ad status* utilizaron los ejemplos⁷³⁰. Ello explica su presencia en el *Lucidario*, en que se designa en dos ocasiones con el término *ejemplo* el relato ejemplarizante del hombre y el unicornio (Kinkade, 1969, p. 133), en *CRS* y en *LCZ*, en que la denominación se da en tres ocasiones, y se utiliza para presentar personajes o pedir consejo durante una conversación.

⁷²⁹ También denominado Juan de Garlandía.

⁷³⁰ V. Ayerbe Chaux (1975), Cavallero (1988) y Madureira (1995).

El escritor utiliza «el ejemplo-relato como recurso propio del diálogo didáctico» (Orduna, 1977, p. 130, nota 20), entroncando con el ideal eclesiástico didáctico gregoriano. Predomina el tipo de ejemplos que «consiste na illustração de uma regra geral por meio de uma das suas manifestações particulares» (Madureira, 1997, p. 950). Los apólogos se presentan como «un esempio di vita con valore perenne» (Bataglia, 1959, *apud* Dunn, 1977, p. 65) y, al mismo tiempo, «are the accumulated wisdom of the culture» (Dunn, 1977, p. 65), entendida esta última como ‘sabiduría’, que permite triunfar socialmente y obtener la salvación sin sucumbir a los engaños de las apariencias o las falsas mentiras de los aduladores.

Íntimamente relacionada con el ejemplo, la sentencia condensa una lección moral⁷³¹, por lo que ambos son las dos caras del mismo género didáctico: el ejemplo expone simbólicamente la lección moral; la sentencia lo sintetiza y plasma nemotécnicamente (Maravall, 1983a, p. 223; Poza, 2006).

La influencia de las *ars praecandi* de frecuentes comparaciones en *CL*: «tal cual suelen traer estos omnes que andan pidiendo las limosnas andando en sus romerías, et un bordón et unos çapatos rotos et bien ferrados» (I, [i], p. 20); «las peñolas son prietas, tan prieta et tan luzia es aquella pretura, que torna en india commo péñolas de pavón» (I, [v], pp. 38-39); «et guardatvos dél et faredes commo omne de buen recabdo» (p. 40); «Non te espantes por cosa sin razón, mas defiéndete bien commo varón» (I, [xii], p. 62); «et el raposo et el carnero, commo falsos consejeros, catando su pro et olvidando la lealtad que avían de tener a sus señores en lugar de los desengañar, engañáronlos» (I, [xii], p. 92). Y de analogías:

Et por ende vos et todos los que se confiessan duen fazer quanto pudieren por que aquel con qui se a[n] de confessar sea el más entendudo et el mas letrado que pudieren auer. Ca bien sabedes que el que enferma fara quanto pudiere por auer el mejor físico que pudiere fallar; et avn, que si le adolesçe alguna vestia, busca el mejor albeytar que puede (*LCE*, XXXVIII, p. 83).

4. PROCEDIMIENTOS RETÓRICOS Y COHESIÓN INTERNA

El escritor también parece haber asimilado de las *ars praecandi*, aunque estos rasgos también están presentes en obras molinistas como *CRS*, la relevancia del uso de estructuras paralelísticas y de recursos como las preguntas retóricas, los paralelismos y

⁷³¹ Como en el caso de los ejemplos, muchas sentencias que circularon durante los siglos XIII y XIV eran de origen oriental (Deyerdmond, 1980, p. 134).

anáforas, las enumeraciones, la derivación y las repeticiones conceptuales, para cohesionar el texto apelar y fijar los conceptos en el receptor.

JM recurre especialmente a las preguntas retóricas en *LE* (por ejemplo, en las pp. 119-120 y 171) y *TAV*, ambas obras de carácter apologético que conectan directamente en su intención proselitista y recursos estilísticos con las órdenes mendicantes. En ambas obras tienen un valor enfático doble, pues llaman la atención del receptor literario del diálogo y del receptor real, tal como se aprecia especialmente en: «¿Qué vos diré más?» (p. 129). En *TAV*, además, el uso de este recurso se combina con sus características estructuras anafóricas: «¿o es la justia de Dios, si el cuerpo et la carne de sancta Maria, que es vna carne con la carne de Ihesu Christo, se esta prudeciendo en la tierra commo otro cuerpo?» (p. 512). «¿O es la justicia de Dios si ante escogio a otro para dar le esta onra?» (p. 513)⁷³².

En las obras manuelinas son frecuentes las enumeraciones, como la siguiente en que se refiere a las funciones del canciller:

Es el que deve tener los sellos dell señor et mandar fazer las cartas todas, también las mandaderas commo las de ponimiento commo las de guerra et de respuestas, et las que son para coger las rendas et los dineros de los señores, et las de los enplazamientos et las de pago (*LE*, XVC, p. 285).

Caracterizan especialmente su estilo las repeticiones y las estructuras paralelísticas o anafóricas, en que cada uno de los párrafos o argumentos se inicia con la misma palabra o construcción sintáctica, de manera que las repeticiones actúan como marcadores textuales que dan coherencia y cohesionan el texto. En el capítulo XXXVIII^o de *LCE* la conjunción causal *ca* inicia consecutivamente tres de los argumentos expuestos⁷³³:

Ca quanto omne es mas luenne de la cosa, tanto es menos çierto della, et quanto es mas cerca, deuia ser mas çierto. Et asy non a cosa de que el omne [...] et por ende lo deuia conosçer mas que a otra cosa. Et si bien quisierdes cuidar en ello, fallaredes que non es así. Ca non tan sola mente yerra el omne en conosçer a otro omne, ante yerra en conocer a sy mismo. Ca todos se precian mas o menos de quanto deuen, o cuydan que son en mayor estado o en menor de quanto es verdat (p. 78).

La estructura anafórica es aún más evidente en el capítulo XXXXI^o, en que «Ay otras» u «Otras ay» encabezan cuatro párrafos (pp. 94 y 95). Las anáforas también están presentes en *LI*:

⁷³² Para entender el valor del recurso, hay que tener en cuenta que en *TAV* JM entremezcla el género epistolar con la estructura y recursos del sermón.

⁷³³ La conjunción encabeza otras oraciones del capítulo, pero no posee el valor lingüístico de introducir argumentos y se intercala con otros marcadores como *et* u *otrosí*.

la una es por los grandes fechos que fazen; la otra, por la fama comunal que dellos corre por el mundo; la otra, por las cartas et por los mandaderos que envían ([xiii], p. 159).

En el siguiente fragmento se aprecia el uso de enumeraciones y anáforas discursivas:

Otros ay que por fuerça deven ser fijosdalgo et como oficiales: estos son los alcaydes que tienen los castiellos. Otros oficiales ay que pueden ser fijosdalgo o omnes onrados, criados de los señores, así como alcalles et alguaziles de las casas de los señores et de sus villas, et chanceler et espensero et camarero et tesorero et recabdador de las rentas de los señores tan bien en renta como en fialdat, et copero et cavalleriço, et çatiquero et cevadero, et todos los otros oficios de las casas de los señores, que costumbran los señores de dar a sus criados» (*LI*, [XI], p. 157).

En este sentido, es especialmente recurrente la utilización anafórica del adverbio *otrosí*, que actúa como marcador y ordenador textual de los argumentos y de la conjunción *et*, con variados valores que la relación copulativa de oraciones o el valor hilativo. A modo de ejemplo, JM los utiliza en el capítulo XI° de *LCE* (pp. 570-574), en el capítulo LXXVII° de *LE* (pp. 227-229), en el ejemplo XLV° (p.186), en la exposición de su segunda *razón* en *LTR* (pp. 131-134) y en la de los argumentos de *TAV* (pp. 512-513), en que se combina o refuerza al adjetivo *cierto/çierto*.

En las obras *manuelinas* es recurrente el comienzo de los resúmenes, capítulos o ejemplos con fórmulas lingüísticas reiterativas que poseen un valor estructural; estas fórmulas están presentes en todas sus obras excepto en *TAV*, puesto que por su brevedad no está dividida en capítulos.

En *CA* los resúmenes de los capítulos están encabezados mayoritariamente por la estructura: *en el* más ordinal más *capítulo* más *dize*, en que a menudo se intercala una oración de relativo, menos frecuentemente, por el sintagma *en el capítulo* más el número de capítulo⁷³⁴. En *LC* se inician con la conjunción de valor ilativo *pues*, en las siguientes variantes «Pues en el capítulo»; «Pues que en el capítulo», y «Pues es acabado». En *LCE* las respuestas del ermitaño están encabezadas por la expresión «a lo que me preguntastes»; también se repiten los vocativos «fijo» y «señor» en los encabezamientos de las respuestas. En *LE* las fórmulas iniciales son más variadas —lo que podría denotar desajustes respecto a la división inicial en capítulos—, pero destaca el uso de «señor» en las respuestas de Turín. En *CL* la mayoría de apólogos comienzan con la fórmula «Otra

⁷³⁴ Aunque un análisis pormenorizado escapa a nuestro objeto de estudio, se puede establecer que mayoritariamente siguen el esquema *En el* más ordinal más *capítulo*, en que se intercala a menudo una oración de relativo, más *dize/dizen*; cuando no se sintetizan los capítulos porque se consideran irrelevantes se emplean las fórmulas *non falla*, *non dize*, *non dizen* o *fallamos*.

vez fablava»⁷³⁵. En *LI* los veintiséis capítulos se inician con la fórmula «Fijo don Fernando». Tras la introducción mediante la fórmula «La manera de amor», las quince maneras de amor que conforman el apéndice del capítulo XXI^o están introducidas por la estructura «la más ordinal más *manera de amor*». Los capítulos acaban con la fórmula «Et lo contrario», antecedida por una oración que se inicia con el sintagma nominal «Et la prueba». En *LTR* se vale de nuevo de fórmulas introductorias numéricas en la exposición de sus *razones*: «La primera cosa que me preguntastes» (p. 122); «La otra [razon]» (p. 127), y «La tercera razon» (p. 134).

Por último, aunque no es uno de los rasgos más frecuentes en el autor, también se vale de las citas bíblicas en *LE*, *LC*, *LI* y *TAV*. En *LE*, por ejemplo, reproduce en castellano un breve fragmento del Evangelio de Juan (1, 14): «Et la palabra se fixo carne» (I, XL, p. 135). Respecto a las citas en latín, no aparecen en *LCE* y *LE*⁷³⁶, son residuales en *CL* — solo están presentes en el último ejemplo, de tan discutida autoría, y en la quinta parte— y *LI* y, en cambio, proporcionalmente numerosas en *TAV*.

5. REMISIONES A OBRAS ANTERIORES

Un rasgo que podría haber tomado de las técnicas de predicación dominica⁷³⁷, en que en los sermones había remisiones internas, aunque están presentes en las obras lulianas, son las recurrentes remisiones a obras o ejemplos anteriores, presentes en *LE*, *CL* y *LI*, y que son una variación personal del criterio de autoridad medieval, que da continuidad, unifica e informa de la voluntad de autoría de JM:

En *LE* remite a obras anteriores al referirse a los atributos de los caballeros: «Más si lo quisiéredes saber conplidamente, fallarlo edes en los libros que fizo don Joham, aquel mío amigo: el uno, que llaman *De la cavallería*, et otro, que llaman el *Libro del cavallero et del escudero*» (XC, p. 269). También remite a conceptos expuestos en el mismo libro (*LE*, II, [vii], p. 315).

⁷³⁵ Empiezan con esta fórmula los apólogos V^o, VII^o, VIII^o, X^o, XI^o, XII^o, XIII^o, XV^o, XVII^o, XXI^o, XXII^o, XXIII^o, XXIX^o, XXXI^o, XXXII^o, XXXIII^o, XXIV^o, XXXIX^o, XLII^o, XLII^o, XLIII^o, XLVI^o, XLVIII^o y LI^o.

⁷³⁶ Las alusiones al padrenuestro en *LE* (I, [lx], p. 183) no son un rasgo de procedencia dominica, sino una posible muestra de la influencia de su cuñado Juan de Aragón (nota 171). Estas alusiones serían las huellas de la traducción al castellano a la que se refiere en el prólogo y mostrarían el afán de JM de borrar cualquier influencia externa.

⁷³⁷ Degiovanni (1999, p. 14) señala que JM lleva al extremo las referencias internas del sermón al referirse a otras obras. Esta extralimitación informa del carácter unitario con que concibió su obra.

En *CL*, JM remite en el «Libro de los proverbios» y en el «Libro de la doctrina» al «Libro de los ejemplos»: «Et si quisiéredes saber cómo fue esto deste senescal, fallarlo hedes en este libro, en el capítulo XLº» (p. 270); en el ejemplario, además, remite en ocasiones a apólogos anteriores; este es el caso del ejemplo IIIº, en que alude a la prueba de lealtad del primer ejemplo:

—Señor conde Lucanor— dixo Patronio— mucho me plaze de todas estas razones que avedes dicho, et señaladamente porque me dixiestes que en todo esto vos consejase segund el estado que vos tenedes, ca si de otra guisa me lo dixiéredes, bien cuidaría que lo dixiéredes por me provar segund la prueba que el rey fezo a su privado que vos conté el otro día en el exiemplo que vos dixite (*CL*, I, [iii], pp. 27).

En el «Libro de la doctrina» remite a *LE*:

Los cristianos que non son muy sabios, nin muy letrados, créenlas simplemente como las cree la Sancta Madre Iglesia et en esta fe et en esta creencia se salvan; más, si lo quisierdes saber cómo es et cómo puede seer et cómo devía seer, fallarlo hedes más declarado que por dicho et por seso de omne se puede dezir et endender en el libro que don Johán fizó, a que llaman *De los estados* (*CL*, V, pp. 252-253).

En *LI*, dada su brevedad, las referencias a *LE*, la obra en que expone su concepción teológica y social, son muy numerosas⁷³⁸: «fallar lo hedes en el libro que yo fiz do habla de la criança de los hijos de los grandes señores» ([IV], p. 137). «Et por no alongar el libro, dígovos que, si todo esto lo quisiéredes aber complidamente, que lo fallaredes en el *Libro de los estados*, que yo fiz, en el LXXXº capítulo, que fabla de los cogedores» ([XII], p. 158).

F. LA INFLUENCIA DE LA ESCOLÁSTICA. EL USO DE LA *QUAESTIO* Y LA *DISPUTATIO*

Un rasgo original del escritor es la plasmación del espíritu escolástico y de sus técnicas dialécticas en sus argumentaciones; este recurso no solo está presente al abordar cuestiones teológicas, como sería esperable, sino también al exponer las tres razones en *LTR*. En este sentido, la influencia de la escolástica⁷³⁹ se percibe en la trabada exposición doctrinal, especialmente presente en *LCE*, *LE*, *LI*, *LTR* y *TAV*. En *LCE*, *LE* y *LI*, se concatenan unos argumentos con otros. La trabazón de las razones, el tono sentencioso y

⁷³⁸ Mota (2003) los reproduce en su edición (pp. 193-224).

⁷³⁹ La escolástica era el conjunto de procedimientos de especulación filosófica que se utilizaban para profundizar de manera racional en las cuestiones teológicas, y por extensión en cuestiones de otras ciencias, en los centros de enseñanza medievales. Era un sistema de pensamiento crítico, con connotaciones morales, que partía del análisis y el contrate mesurado de ideas mediante el debate. Los escolásticos se valían de procedimientos dialécticos para llevar a cabo los análisis y los debates. Entre estos, destacaba la capacidad de conjeturar, de detectar y contraargumentar sofismas, de elaborar silogismos y de argumentar razonadamente, apoyándose en autoridades, las cuestiones debatidas.

el estilo conceptista se aprecian en fragmentos como el siguiente, en que la presencia de vocativos crea una falsa percepción de oralidad:

Otrosí semeja al mundo; ca todas las cosas que son en el mundo son el omne; et por ende dizen que el omne es todas las cosas. Et, fijo, alguno podría dezir que non es verdat esto, ca el omne non es piedra, nin el omne non es árbol, nin el omne non es vestia, nin ave, nin el omne non es ayre nin agua nin fuego nin tierra, nin el omne non es angel ni diablo. Pues así [es] parece que non es verdat que el omne sea todas las cosas. Et bien cred, fijo, que el que esto dixere et lo entendiere en esta guisa quel seria muy graue del dar respuesta a todas preguntas que me vos feziestes. Mas la manera en que omne semeia al mundo, et es todas las cosas, es en esta manera que vos yo dire. El omne es piedra en ser cuerpo; ca asi commo la piedra es cuerpo, asi el omne es cuerpo. Otrosí, asy commo el árbol et las otras planctas nasçen et creçen et an estado et envegeçen et se desfazen, bien asi el omne faze estas cosas; ca naçe et creçe et ha estado et envegeçe et se desfaze quando se parte el alma del cuerpo. Otrosí, commo las vestias et las aues et las otras animalieas fazen todo esto et demás que siente et e[n]gendran et biuen, bien asi lo faze el omne. Otrosí, bien asi como el ayre et el fuego et el agua et la tierra [son] quatro alementos, asi el omne a en si quatro humores; que son la sangre et la cólera et la flema et la malenconia. Et asi commo el angel es cosa spiritual que nunca a de aver fin, al que Dios tanta merçed fiziere que, por las obras que obiere fechas el cuerpo en quanto el alma estudiere en el, mereçiere aver la gloria del Parayso, sienpre la abra et nunca abra fin. Et asi commo el diablo, que es cosa spiritual, pues[to] esta en las las penas del Infierno por sus merecimientos, ay es el alma mal aventurada, que por las obras que fizo el cuerpo en que ella estaua mienter que fue al mundo, mereçiere auer las penas del Infierno, desque en el fuere, nunca abra rendenpcion. Et asi, fijo, podedes entender que el omne semeia mucho al mundo, por que ha en el todas las cosas; et por que todas las cosas del mundo crio Dios para seruicio del omne. Otrosí, que es todas las cosas, non por que el omne sea todas las cosas, mas por que ha parte et semeiança en todas las cosas (*LCE*, XXXVIII, pp. 79-80).

La habilidad —y originalidad— literaria del escritor consiste en elidir la apelación al criterio de autoridad y valerse únicamente de su capacidad discursiva, en que las razones van dependiendo las unas de las otras como en una cadena, de modo que crea un discurso cercano al sermón, por sus elementos clericales, entre ellos su recurrente estructura arbórea, que se apreciaba en el fragmento anterior, y su voluntad de recepción universal, tal como pone de manifiesto el siguiente fragmento de *LE*:

Ya es provado que el mundo [es] criatura de Dios, ca pues Él es criador et obrador en todo, et ninguna cosa non obra en él, ya por razón se prueva que Dios non ovo comienço; ca si comienço oviera, otro fuera que obrara en Él. Pues si Él non ovo comienço, et es çierto que ante fue Él que todas las cosas, por razón se prueva que Él fizo el mundo, et pruévase que lo fizo sin ninguna neçesidad; ca ya es provado que Dios es todo conplido et non puede aver mengua, pues si por su neçesidad Él fiziera el mundo, ya sería tanta mengua en Él, lo que non puede ser (II, [vii], p. 313).

La concatenación de razones se realiza mediante la repetición de conjunciones y conectores causales. La reafirmación de procedimientos racionales para la demostración teológica se basa en la repetición de palabras clave como *razón* o *prueba*.

En el prólogo de *LI* también recurre a este procedimiento; en este caso la condensación estilística dificulta su comprensión, tal vez movido por su voluntad oscurantista cuando aborda cuestiones teológicas susceptibles de herejías:

Et así como ninguna cosa del mundo non se puede fazer sin poder et saber et querer — que son estas tres virtudes et cosas que son Dios et en Dios—, et maguer que la cosa es una, todas estas tres cosas son en ella; así, maguer que estas tres cosas et cada una dellas es Dios, todas tres son un Dios. Ca Dios es poder cumplido et en Dios es poder cumplido; Dios es saber cumplido et en Dios es bien querer cumplido, que s vondat complida (p. 114).

Vuelve a utilizar este tipo de exposición para justificar que, dada la superioridad del alma, abordará en primer lugar los consejos para su cuidado y salvación:

la razón porque el omne es más noble criatura es porque el omne es compuesto del alma et del cuerpo, et ha entendimiento et razón, et ha libre albedrío ara poder fazer bien o mal. Et esto non ha ninguna criatura que sea en el cielo nin en la tierra sinon el omne. Et destas dos cosas de que el omne es compuesto, que son el alma el el cuerpo, es el alma cosa spiritual et es el cuerpo cosa corporal. Et porque el alma es cosa simple et duradera, et que nunca ha de morir nin de fallecer, et á otras muchas ventajas del cuerpo, es muy más noble et muy mejor cosa que el cuerpo. Et señaladamente, porque la razón por que el omne fue fecho es para salvar el alma. Donde se sigue que una de las principales razones por que el mundo fue criado fue para que oviese almas que fuessen a Paraíso et loasen a Dios con su libre alvedrío, lo que non se puede fazer otra cosa sinon el alma del omne, que puede ganar la gloria del Paraíso por sus buenas obras. Et para que se cumpliesen aquellas siellas o logares que fincaron vazías de aquellos malaventurados que cayeron del cielo et perdieron la gloria en que estaban por su locura et por su soberbia. Et pues el alma es tan noble cosa et ha tantas ventajas del cuerpo, es razón defablar primeramente en el alma que en el cuerpo (*LI*, [I], pp. 120-121).

En *LTR*, expandiendo el uso de un recurso doctrinal religioso para la exposición pseudohistórica, la influencia de la dialéctica escolástica se manifiesta a través de la exposición argumentada y concatenada de sus tres razones; en cada una de ellas se defiende una tesis y se apela a una *autoridad por relación*, porque se da crédito a los testigos, ya fallecidos, por su vinculación personal con ellos:

La otra [razon] que me preguntastes, que por que podemos fazer caualleros yo et mios fijos legítimos, non seyendo nos caualleros, lo que non fazen fijos nin nietos de infantes, vos respondo bien así como desuso vos dixere: que todas esas cosas non las vi en vn día nin las oy a vna persona sennalada, mas oynlas a muchas; a vnos, unas cosas, et a otros, otras; de que pude ayuntar esto por qual razon se faze (*LTR*, p. 127).

En este caso, el estilo es mucho más cercano al discurso oral, pero las reminiscencias de los métodos escolásticos se observan en la presencia de fórmulas lingüísticas como *respondo*, cercano al *respondeo* tomista. En *TVA* repite la concatenación de razones, se incrementan los recursos escolásticos y recupera el registro lingüístico a las obras anteriores de *TAV*:

Otrosi, cierto es que algunas personas son en cuerpo et en alma en Parayso; pues cierto es que ninguna dellas non fue tan acabada, nin tan sancta, nin tan conplida de graçia commo sancta Maria, pues si aquellos son en cuerpo et en alma en Parayso, et non sancta Maria, ¿o seria la justicia de Dios, que da siempre mayor galardón de quanto meresçe, si dio este galardón [a] aquellas personas que lo non meresçieron tanto, et non lo dio a sancta María? (TAV, p. 512)

G. EL DIÁLOGO DOCTRINAL

LCE y *LE* comparten con el *Lucidario* el recurso del diálogo doctrinal⁷⁴⁰ como cauce expresivo argumentativo, en que un maestro guía el entendimiento de su discípulo y le demuestra razonadamente sus concimientos. *CL* representa una evolución de este recurso porque cada ejemplo plantea una problemática, en apariencia autónoma frente al resto, que supone una unidad significativa en sí misma, pero que amplía su red de significados en relación al resto de ejemplos, a los proverbios y al «Libro de la doctrina». Más aún que *LCE* y *LE*, se trata de un diálogo *sui generis*, en que el discípulo solo asiente. En *LI*, escrito en primera persona, interpela e instruye unidireccionalmente al receptor inmediato, su hijo Fernando, tomando como referencia *CRS*; es el punto de llegada ideológico del recurso del diálogo doctrinal, pues ya no aparece un interlocutor que sirva de excusa para la exposición doctrinal.

Como en la obra sanchí, en las obras manuelinas se establece una relación jerárquica entre el maestro-consejero, —el ermitaño, Julio, Patronio y JM como autor explícito—, depositario del conocimiento y de la ortodoxia, y su pupilo, en que el segundo acata, loando siempre el entendimiento del primero y sin contraargumentar ni matizar sus afirmaciones. Difieren del *Lucidario* en la finalidad del diálogo. En la obra molinista el maestro pretende enmendar mediante sus respuestas la heterodoxia averroísta de su discípulo, como el mismo manifiesta al comienzo de la obra:

E acaesçeme asi que he de entrar en algunas de estas escuelas [en] que leen el arte que llaman de naturas e falle y buelta muy gran disputaçion entre los escollares con su maestro, e tan grande fue el sauor que dende obe de aquellas cosas que y vi disputar que me vos quiero manifestar de toda la verdad, e torne y muchas vegadas por oyr porque aprendiese mas. E quanto bien pare mientes en aquellas cosas que allí oy, falle que muchas eran contrarias de las que oy a vos, e enante que lo viniese a disputar con otro

⁷⁴⁰ El uso de este género ha presentado siempre implicaciones doctrinales: «Plato has said that ‘questioning and answering each other in discourse’ is our only Access to the world of the ‘idea’» (Cassirer, 1960, p. 113, *apud* Dunn, 1977, p. 56). Y un poco más abajo: «For even thinking to oneself is, as Plato has remarked, a ‘conversation of the soul with itself». Cassirer (1960, p. 114, *cit por* Dunn). Fue un recurso que adoptaron los escritores cristianos y que está presente en obras de San Bernardo o de Ramón Llull.

escolar, qu[i]se lo veer antes con vos que sodes mi maestro (Discurso del discípulo, pp. 82-83)⁷⁴¹.

En las obras manuelinas, en cambio, se pretende instruir a un joven —caballero, príncipe heredero o magnate, los tres jerarquías genéricas del estamento nobiliario— o en el ejercicio de sus funciones estamentales.

Un último rasgo que separa el *Lucidario* de la obra manuelina es el esquematismo del diálogo de la obra sanchí, en que las escuetas preguntas del discípulo dan paso a los largos monólogos pedagógicos del maestro⁷⁴², frente a la mayor elaboración literaria y de los diálogos manuelinos, integrados de forma más natural en el marco narrativo, y que estructuralmente sirven para subrayar la admiración del discípulo hacia el entendimiento, capacidad de razonamiento y experiencia de su maestro (Beltrán, 1996, p. 903)⁷⁴³.

Una mención aparte merece la inclusión de procedimientos dialécticos, los métodos basados en el razonamiento que se usaban en el medievo para adquirir y ejercitar el pensamiento crítico a partir de San Anselmo⁷⁴⁴ y que constituyeron la base del método escolástico o pedagógico. Ello explica que—especialmente en *LCE*, *LE*, *CL* y *LTR*— el escritor exponga sus conocimientos, entremezclados con sus intereses y experiencias vitales (Macpherson y Tate, 1991, p. 27), sirviéndose en *LCE* y *LE* de la *quaestio*⁷⁴⁵ y en algunos momentos de la *disputatio*⁷⁴⁶ o controversia a partir de cuestiones planteadas,

⁷⁴¹ Y como se evidencia al referirse a cuestiones como la eternidad del mundo: «sepas tu que, segund naturas, el mundo comienço obo» (I, pp. 84).

⁷⁴² Tal como se aprecia, por ejemplo, en: «Pregunto el discípulo: maestro, que me dizes de la luna sy es fría o seca, o si es vmida o caliente, o que natura ha en si. Respondió el maestro: yo te lo dire» ([por que da el sol mas calentura a la tierra en vn tiempo que en otro.], p. 90); o en: «Dixo el discípulo: maestro, quiero te fazer vna demanda e rruego te que me digas e rrespondas a ella. Rrespondio el maestro e dixo: di lo que quisieres. Dixo el diçipulo: la demanda que te quiero fazer es esta: dime en que lugar esta el alma del omne, si esta en vn logar o si esta en todo el cuerpo. Rrespondio el maestro: yo te lo dire» (VIII, p. 106).

⁷⁴³ Gómez Redondo (1998, p. 903) considera que el escritor debió de conocer la obra por la semejanza entre el carácter de Patronio y el maestro y de Lucanor y el discípulo y conjetura que pudo acceder a ella a través del infante Juan de Aragón.

⁷⁴⁴ AH ya había alabado el uso de la razón para entranar el intelecto en *Soliloquios* (II, cap. VII, 14). Vicente de Beauvais (*Speculum doctrinale*, l. III y *De eruditione filiourum nobilium*⁷⁴⁴, capítulos XX^o-XXII^o) y Gilbert de Tournai en *De modo addiscenti*⁷⁴⁴ incidieron en su validez para adentrarse en el conocimiento.

⁷⁴⁵ En la *quaestio* se planteaban temáticas a través de preguntas y respuestas (Jiménez Moreno, 2005: 85). Su nacimiento se relaciona con Abelardo, que en *Sic et non* enjuició sentencias consagradas por la tradición (Vergara, 2018, p. 12).

⁷⁴⁶ La *disputatio* nació en el siglo XII de la mano de Simón de Tournai y se propagó como método de enseñanza con la creación y consolidación de las escuelas. Fue un método pedagógico que perduró hasta el siglo XVIII (Vergara, 2018, p. 13). En la *disputatio* se producía un debate razonado moderado por el profesor sobre una cuestión propuesta para determinar su veracidad o falsedad. En él se daban argumentos a favor (*positio*) o en contra (*oppositio*) y se llegaba a una conclusión (*responsio*). En los razonamientos se utilizaban argumentos dialécticos, se apelaba a la autoridad y a la experiencia (Lértola, 2012, pp. 18-20). La *disputatio* conllevó un papel más activo de los alumnos frente a la *lectio*, en que solo intervenía el profesor.

fórmula que aparece, por ejemplo, en *ST*. El escritor conoce estos procedimientos de manera superficial: «si bien don Juan Manuel no tenía una formación escolástica profunda, el espíritu filosófico de su época estaba en su mente» (Romera, 1980, p. 13). En el caso de la *disputatio*, se trata una vulgarización, pues JM obvia las apelaciones a las autoridades:

Et si dixieren que commo quier que forçadamente an de creer que Dios crió el mundo, mas que non creen que lo crió quando nós dezimos, sinon que fue ante o después, et que non creen que Adám fue el primer omne, preguntóles que pues non creen que entonçe fue el comienço, nin Adám fue el primer omne, que me digan que cuándo fue o quién fue el primer omne. Et si dixieren cuál fue, quiérola consentir; más preguntóles que cómo fue criado. Et si dixieren que fue crido en la manera que mostremos, forçadamente verán constrenidos de razón a crer lo que nós creemos. Et si dixieren que naturalmente, dígoles que natural non puede seer, ca ninguna criatura que coma et se mueva se e[n]gendra por sí solamente, [et] non puede ser engendrada [natural]mente si omne non lo engendrara (*LE*, II, [vii], p. 314)

La influencia de la *quaestio*⁷⁴⁷, por su parte, se pone de manifiesto en la estructura dialogada doctrinal de *LCE*, *LE* y *CL*⁷⁴⁸ a base de preguntas (Lida de Malkiel, 1966, pp. 92-103), «the question and answer techniques» (Scholberg, 2005, p. 143). Las obras manelinas parecen tomar —y enriquecer— el esquema simplificado que aporta la estructura del *Lucidario*, que podría ser de origen dominico. En todo caso, no deja de ser significativo que dedique dos obras, *LTR* y *TAV*, en que destaca por el uso de esta estructura a miembros de esta orden. Sin embargo, el uso de estos recursos no era exclusivo de los dominicos, y fue recurrente en autores como Ramón Llull (Rico, 1986), que los utilizó de modo más próximo a los procedimientos didácticos universitarios⁷⁴⁹ en obras como *Disputatio fidei et intellectus*⁷⁵⁰ o *Disputatio Petri clereci et Raymundi Phantastici*⁷⁵¹. En las obras manelinas la estructura pregunta-respuesta se enriquece con

⁷⁴⁷ Consiste en plantear dialécticamente (mediante preguntas y respuestas), un asunto contravertido con el fin de convencer o demostrar algo. V. Jiménez Moreno (2015). Fue una técnica de enseñanza universitaria desde el siglo XIII (Cossío, 2022, p. lii). Aunque Scholberg (1977, p. 143) no alude directamente a este procedimiento, se refiere a él en los siguientes términos: «the question and answer technique». Cossío (2022) en su edición de *LCE* ha llamado la atención sobre el uso de esta técnica en *LCE*, que atribuye a una influencia directa de TA, y ha señalado que el capítulo del libro en que se utiliza de forma más perfecta es el XXXVIIIº, «de más lograda inspiración tomista» (p. lii). El hecho de que la imagen del árbol está presente en Neckam y el uso de este procedimiento escolástico vulgarizado en el *Lucidario* parecen indicar una confluencia de saber enciclopédico y tomismo.

⁷⁴⁸ JM denomina a este molde formal *semejança* en *CL* y *fabliella* en *LCE* (Serés, 1994, p. XLIII).

⁷⁴⁹ Se trata de obras escritas en latín y en que se establece una disputa entre personajes alegóricos o con componentes alegóricos.

⁷⁵⁰ Fue editado por Batalla y Fidora (2011).

⁷⁵¹ Fue editado por Badía (2008). En él aparece el escritor como protagonista del diálogo, por lo que es una de las obras que se puede considerar como antecedente del autobiografismo e inclusión como personaje ficcional de JM.

la influencia de la oralidad y las técnicas folclóricas (England, 1977; Deyermond, 1982, pp. 75-87 y 1985, pp. 26-30).

H. FINALIDAD POLÍTICA DE LA LITERATURA

Siguiendo el modelo de Alfonso X y Sancho IV —quienes a su vez pudieron inspirarse en Federico II—, JM aunó la realización de sus funciones estamentales con la dedicación literaria, lo que puede propiciar «dos imágenes tan opuestas como son su vida pública, marcada por el signo del orgullo y sagacidad política, encaminada al acrecentamiento de su poderío, y la de hombre de letras» (De Stefano, 1982, p. 332). Como para los monarcas de su familia, y a pesar de su aparente imagen de autor didáctico y moralista, para el noble la literatura siempre estuvo al servicio de sus intereses, lo que explica su componente hagiográfico y de propagandístico político, muy posiblemente tomado del molinismo⁷⁵².

Como en las obras alfonsíes, en que «tanto la elección de la lengua vehicular como de las materias seleccionadas para ser expuestas está estrechamente conectada con las labores de gobernante del rey Sabio» (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 388), el estilo y las materias —fundamentalmente, sociales y teológicas— que aborda JM se relacionan con su condición de magnate y su voluntad de erigirse en un primer momento en modelo de consejero y después de preservar su linaje⁷⁵³. Y como en otras obras molinistas, especialmente en *CRS* (Beltrán Llavador, 1996; Bizzarri, 2001a y 2001b), en sus obras subyace la voluntad de *re-construir* una imagen meliorativa de su linaje y de sí mismo, destinada a perdurar: «la historia no la escriben solo los vencedores: suele ser el género favorito de los vencidos» (Funes, 2015, p. 18). Ello explica las remisiones a obras anteriores y las frecuentes alusiones a sí mismo en *LC*, *LE*, *LTR*, *LI* y a sus familiares en *CL* y *TAV*⁷⁵⁴. Comparte, asimismo, con este programa ideológico el tono ascético y la finalidad y temática teológica, de modo que hagiografía familiar y ortodoxia religiosa se confundían.

⁷⁵² Aunque el concepto *propaganda* no existía como tal en la Edad Media, lo cierto es que las monarquía la nobleza desarrolló medios para justificar o atacar las política vigentes y a los gobernantes en el poder y para exaltar la pertenencia a un estamento (Nieto, 1988, pp. 41-42).

⁷⁵³ En este contexto, *TAV* muestra el desplazamiento del centro de interés de los asuntos públicos hacia las cuestiones teológicas.

⁷⁵⁴ Luongo (2015) se ocupa de la cuestión en referencia especialmente al ejemplo XXXIII^o y señala la ficcionalización y proyección ejemplar simbólica de JM en su obra, de manera que advierte de la necesidad de no establecer paralelismos directos entre los ejemplos y la biografía del autor.

En *LCE* y *LE* traza el modelo de tutor ideal, trasunto de sí mismo y reflejo de sus aspiraciones políticas, primero, y de su desquite político, después. El ermitaño se caracteriza por su sabiduría alfonsí, diluida en el tópico de la falsa modestia y su ascetismo molinista. En *LE*, Turín actúa como ayo y Julio como *magister*⁷⁵⁵, que desgrana a Joas la propuesta social manuelina. En ella JM justifica su alzamiento en contra del monarca, sin que se perciba una visión disidente de la política castellana: «Et agora, quando de allá partí, estaba en muy grant guerra con el de rey de Castiella, que solía ser su señor» (I, [xx], p. 100); «Et todas las otras cosas deve omne ante sufrir que començar guerra, salvo la desonra» (I, [lxx], p. 207).

En *CL*, JM, posiblemente tomando como referencia las obras sanchíes, usó la literatura como instrumento de negociación con Alfonso XI durante su contienda, como parecen mostrar ejemplos como el Iº y XXIVº (Janin y Harari, 2017) o de acercamiento como el IXº, en que subyace la colaboración de JM con Alfonso XI en la lucha contra el sultán de Marruecos (Serés, EXEMPLO IXº, p. 46)⁷⁵⁶, tema que asoma en el ejemplo XXXIXº, cuando el conde tiene que elegir si luchar contra su enemigo vecino o contra el poderoso enemigo lejano y Patronio le aconseja que luche contra el poderoso, de manera que parece sugerir un acercamiento al monarca. En el XVº parece avisar al rey de las intrigas nobiliarias para conseguir que rompan la tregua:

A mi me acaesció que ove un rey muy poderoso por enemigo, et desque mucho duró la contienda entre nós, fallamos entramos or nuestra pro de nos avenir. Et commo quiera que agora estamos por avenidos et non ayamos guerra, siempre estamos a sospecha el uno del otro. Et algunos, tan bien de los suyos commo de los míos, métenme muchos miedos et dízenme que quiere buscar achaque para seer contra mí (p. 67).

También utiliza los ejemplos como forma de justificación del conflicto, tal y como se aprecia en el marco narrativo del IIIº —«siempre me guardé que nunca se levantase ninguna guerra a mi culpa» (p. 29)— o como forma de amenaza, como en el caso del ejemplo XXXIIIº.

En *LI*, además del hagiografismo y orgullo nobiliario ([V]), en que remarca intencionadamente su poder económico y advierte al monarca que su familia no se humillará ante él⁷⁵⁷, es especialmente relevante la exposición sobre la tiranía de los reyes ([IV]) y, más concretamente, la advertencia:

⁷⁵⁵ «Julio et Turín, vós sodes dos omnes en que yo devo mucho fiar. Ca vós, Turín, me criastes; a vós, Julio, me acomodó el rey mi padre» (*LE*, I, [xxii], p. 103).

⁷⁵⁶ Como se aprecia en: «si entendedes que aquel vuestro enemigo ha tan grand recelo de aquel otro de que se recela et ha tan grand mester a vós, por que forçadamente aya de olvidar quanto mal passó entre vós et él et entiende que sin vós non se puede bien defender» (p. 49)

⁷⁵⁷ «Et porque los reys son más onrados, que otros omnes por el estado que Dios les dio, devedes siempre fazerles onra de palabra et catarles aquella mejoría que Dios les dio de los otros omnes porque son reys. Mas, quanto en las obras, devedes pasar con ellos como con vuestros vezinos» (p. 143).

Pero si el pleito llegare a bagar que una vos diga que ha recelo del su cuerpo, en ninguna manera non se meta en su poder et escuse la su vista. Et non crea que por verse con el rey en campo nin con muchas compañías que en ninguna guisa puede ser guardado de muerte si el rey fazerlo quisiere (p. 141)⁷⁵⁸.

LTR muestra la influencia en la finalidad y en la configuración del discurso de las técnicas historiográficas alfonsíes (Fernández-Ordóñez, 1993, pp. 101-132), asumidas más tarde por el molinismo:

El modelo alfonsí encarna el concepto puro de una historia por excelencia «narrativa» que se rige, no ya por un simple tratamiento literario, sino por obvios criterios de orden proficcional, y dan entrada por ello a manipulaciones y toques encaminados a hacerlo visible como obra de provechoso entretenimiento (Márquez Villanueva, 2004, p. 152).

JM aprendió a través de las versiones contrapuestas de la llegada al trono de Sancho IV —como la *Estoria del rey don Alfonso* y la *Estoria del rey don Sancho*— la relevancia del punto de vista historiográfico⁷⁵⁹. También asimiló la anteposición de la finalidad global⁷⁶⁰ a la veracidad de las acciones concretas y la incorporación de tradiciones orales (Orduna, 1982*b*, pp. 230-268; Gómez Redondo, 1996, p. 181)⁷⁶¹:

De modo que, tal y como ocurre con el relato del cerco de Sevilla en la CSF, en las MR no interesa tanto contar una historia, sino más bien mostrar una escena, desplegar

⁷⁵⁸ La advertencia parece trascender los miedos personales del escritor y hacer referencia a los asesinatos de Juan el Tuerto y del conde de Haro perpetrados por Alfonso XI y Sancho IV, respectivamente.

⁷⁵⁹ V. Gómez Redondo (1998, p. 972, nota 206).

⁷⁶⁰ Esta supremacía de la finalidad, que caracteriza las obras literarias de los reinados de Fernando IV y Alfonso XI (Recuero, 2016), se explica por el incremento de cancillerías y ámbitos de creación literaria nobiliaria y el consiguiente choque con la ideología regalista, que se percibe, por ejemplo, en la *Crónica particular de san Fernando* y en las *Mocedades de Rodrigo* (Funes, 2014*b*, pp. 529-542). La supremacía de la finalidad es un rasgo de las obras literarias de los reinados de Fernando IV y Alfonso XI.

⁷⁶¹ En la *CAX* y la *Crónica de Sancho IV* existe un tratamiento literario de los hechos narrados. (Gómez Redondo, 1996, pp. 469-477); en ambas se recoge la tradición de los relatos orales sobre los acontecimientos, lo que explica la aparición de la fórmula historiográfica alfonsí «E segund dizen algunos —aparece en *EE* y en la *General Estoria*—, que recuerda a las utilizadas por JM en *LTR*. También ambas recogen relatos escritos inventados sobre estos hechos y la manipulación ejemplar de los acontecimientos, de manera que «se escriben los hechos buenos de los buenos y los malos de los malos, sistemáticamente se encubren u ocultan los hechos malos de los buenos y los indecorosos en general» (Fernández-Ordóñez, 1993, p. 114). Gómez Redondo explica que la inclusión en la *CAX* de la celebración de unas Cortes en Segovia en 1276 es falsa (no fueron convocadas ni el monarca estuvo en Segovia ese año) y que debe de partir de una fuente inventada escrita. El dato falso pretendía dar legitimidad a la decisión de Sancho de hacerse con la sucesión y a la manipulación de la voluntad de Alfonso X por Lope Díaz de Haro y el infante Manuel. Por último, integran narraciones individualizadas caballerescas ejemplarizantes y fragmentos poéticos —tres de los manuscritos de la *CAX* incluyen un poema en cuaderna vía que refleja el dolor de Alfonso en los momentos finales de la guerra civil— y cantares de gesta y romances. JM pudo tomar para *LTR* el tratamiento de los hechos en la *Crónica de Sancho IV*, en que se parecía: «una red de referencias literarias, surgidas en el tiempo en que era infante y en los primeros años de su reinado, en los que tuvo que oponerse, con mano muy firme, a las sediciones de los cortesanos y a los continuos cambios de cuartel de los nobles ambiciosos (Gómez Redondo, 1996, p. 183). En ambas crónicas la verdad histórica se reconstruye para darle un sentido acorde a las expectativas de los receptores, por lo que es frecuente que se reelaboren y, sobre todo, reinterpreten acontecimientos y anécdotas: «la literalización de una cierta realidad responde a la exigencia de convertirla en signos que pueden ser fácilmente asumibles» (Gómez Redondo, 1996, p.185).

una situación que, reitero, exalta la rebeldía o el enfrentamiento con una figura de autoridad o de poder superior (Funes, 2014b, p. 538).

En *LTR* se vale del discurso historiográfico para crear y difundir su ideología y legitimar su linaje al contraponerlo a la dinastía reinante. La obra, en los márgenes historiográficos, convierte los acontecimientos en materia narrativa ficcional y se vale de los elementos folclóricos para difamar a los Borgoña.

Finalmente, una obra aparentemente alejada de toda finalidad política como *TAV* intenta caracterizar a JM como noble letrado conectado con la casa de Aragón, lo que supone el apartamiento, y desdén implícito, por los asuntos políticos castellanos⁷⁶². Al mismo tiempo, la muestra de piedad, y de ejemplaridad que trasluce el escrito podría sugerir una contraposición con la figura de Alfonso XI, cuya relación con Leonor de Guzmán lo alejaba de una imagen ejemplar de piedad.

I. FALSA MODESTIA Y ORGULLO DE AUTORÍA

El depósito de una copia autorizada de sus obras en el monasterio de san Juan de Peñafiel, imitando los métodos universitarios (Rico, 1986, pp. 102-105)⁷⁶³, práctica poco común en obras literarias de la época, muestra su conciencia y orgullo de autoría y el afán de legar a la posteridad intacta su obra sin deturpaciones ni manipulaciones, tal como se aprecia en el Prólogo general, en que se exime de responsabilidad ante los errores textuales (Montoya y Riquer, 1998, p. 268).

Este orgullo de autoría, en que posiblemente influyó el legado alfonsí y las obras sanchíes, se manifiesta en las referencias internas o a obras anteriores⁷⁶⁴, en la defensa

⁷⁶² También contiene alusiones a una enfermedad maldita como lepra de intencionalidad ambigua, teniendo en cuenta que Sancho IV había acusado a su padre de leproso aprovechándose de su dolencia cutánea.

⁷⁶³ Desde 1200 una comisión de profesores universitarios, denominada *petiarii*, revisaba y tomaba como referencia un *exemplar* de un libro académico, que era considerado el modelo para las posteriores copias, mediante la división y alquiler en partes, *pecia*: «Para mí, no es dudoso que, al concebir el «volumen» de «todos los libros» que llevaba compuestos, don Juan Manuel se inspira en el uso de la *pecia* [...] El «volumen» de don Juan refleja el *exemplar* de los círculos universitarios en tanto otorga autoridad decisiva a una copia revisada en una segunda instancia –insisto– y ejecutada expresamente para salvar los posibles errores de otros textos» (Rico, 1986, p. 413). Y en la página siguiente: «Si don Juan construye su «volumen» según el patrón del *exemplar* es a ojos vistas porque valora la universidad como arquetipo de la elaboración y organización del saber». Y ello explica su escaso interés por los escritores grecolatinos: «¿cómo va a extrañarnos que muestre tan escaso interés por los antiguos? Porque precisamente la universidad de la época había desterrado a los clásicos con una severidad sin precedentes» (Rico, 1986, p. 414).

⁷⁶⁴ *LE* se refiere a su obra perdida *Libro de la cavallería*, a *LCE* y al propio libro; en *CL* el ejemplo IIIº remite al Iº y el «Libro de la doctrina» al XLº y *LI* remite a *LE*.

de su dedicación literaria en *LI*⁷⁶⁵, en la ocultación de las fuentes y en la impostada preponderancia de su experiencia —pues muchos de sus conocimientos son de origen libresco— como fuente de conocimiento, en que subyace el anhelo de convertirse él mismo en autoridad. Esta aspiración se comprueba, por ejemplo, en *LE* cuando difumina las fuentes al referirse a la crueldad de la guerra mediante la fórmula «segund dizen los sabios todos», propia de la literatura sapiencial, y la apostilla final «y es verdad» (I, LXX, p. 207), mediante la cual sobrepone su autoridad a la de los sabios precedentes⁷⁶⁶.

Paralelamente, convive con este orgullo la apelación al tópico de la falsa modestia de lego sin instrucción que transmite sus opiniones y experiencias por medio de los personajes o del propio autor (Scholberg, 1959, p. 26; Funes, 2010). Esta apelación va más allá en ocasiones del recurso retórico: actúa como un escudo ante las inseguridades de un laico que aborda disciplinas *científicas* o intrincados temas morales o teológicos (Scholberg, 1959, p. 26). La temática enciclopédica de *LCE* y su conciencia de extralimitación cultural, explican que la falsa modestia y el valor de la experiencia⁷⁶⁷ encabezan las respuestas del ermitaño en *LCE*, quien reiteradamente deja constancia de su condición de seglar y muestra sus suspicacias respecto a las cuestiones planteadas:

mucho me marabillo por que me fazedes tan grant afincamiento, sabiendo que yo non ley nin estudie tanto por que atantas preguntas et atantas sciencias vos pudiesse responder; et paresçe me que por aventura que me queredes meter en vergüença (XXIX, p. 58);

⁷⁶⁵ El influjo alfonsí se evidencia porque las obras de su tío o «van precedidas de un prólogo en que se alude a las circunstancias de composición de la obra, el fin de la misma, a veces su fecha, y cómo no, la directa responsabilidad regia en su alumbramiento bajo las fórmulas “don Alfonso mandó fazer”, “Nós, don Alfonso, mandamos fazer”, “Nós, don Alfonso, fizimos”, “Nós, don Alfonso, compusimos” o “Yo, don Alfonso, fiz fazer”. A diferencia de tantas obras medievales, en la que debemos conformarnos con suponer la autoría, o en la que ésta aparece intercalada en el texto o sólo mencionada al final, sin protagonismo estructural alguno, las creaciones alfonsíes son las primeras en lengua vulgar en que el autor ocupa un lugar ya moderno, antes del texto, reivindicando con firmeza su responsabilidad en la composición del mismo» (Fernández-Ordóñez, 2004, p. 387). En cuanto a la influencia molinista, en el prólogo de *CRS* Sancho IV también se atribuye la obra: «ordené e fize este libro para mi fijo e dende para todos aquellos que de algund bien quisieren tomar e aprender» (p. 73). Y el *Lucidario* incluye un prólogo firmado por Sancho IV (pp. 77-82).

⁷⁶⁶ Al respecto De Stefano realiza la siguiente reflexión: «Julio, el consejero del *Libro de los estados*, le dice a su discípulo el Infante que todo lo que desea saber «escrito lo fallaredes en otros libros, pero si vos quisierades que vos fable en todo segund yo lo entiendo, facerlo he» (p. 315). En este pasaje y en lo que sigue hay un doble juego, por un lado Juan Manuel se desdobra en el personaje de Julio y por otro en el del infante para dirigirse al lector; «bien sé yo que tanto tiempo ha que comenzó el mundo, et tantos fueron los sabios que fablaron en las sabidorias, que non hay en el mundo cosa que ya dicha non sea» (id.), le contesta el Infante a Julio. Juan Manuel es consciente del respeto existente hacia los *Auctores* dentro de la enseñanza tradicional pero se evidencia un cierto rechazo ya que opone al “libro” su propio saber y debemos interpretarlo como saber adquirido a través de su turbulenta vida y en contacto con la realidad política de su tiempo» (De Stefano, 1982, p. 347).

⁷⁶⁷ Están presentes, por ejemplo, en los capítulos XXVIII°, XXXII°, XXXIII°, XXXVII°, XXXX°, XXXXII°, XXXXIII°, XXXXIII°, XLVI°, XLVII°, XLVIII° y XLVIII°.

so mucho anciano et guareçi en casa de muchos sennores, oy departir a muchos omnes sabios. Et bien cred que para los legos non ha tan buena escuela en el mundo cuemo criar se omne et beuir en casa de los sennores» (p. 59).

Y subraya (capítulos XXXV^o y XXXVI^o, por ejemplo) que ni a él le corresponde responder ni a su pupilo preguntar porque están extralimitando su función estamental. Con todo, desde sus limitaciones de lego promete «de aquello poco que yo sopiere, responder vos he a ello» (XXXI, p. 53). Y justifica su falta de conocimientos *científicos* por su posición estamental:

Ca la sciencia et la arte de las estrellas non se puede toda saber por entendimiento de omnes en tan poco tiempo commo en el que agora los omnes bien; et otrosi non la puede aprender otri si non el que es muy letrado; et asi, por estas dos razones, non la puedo saber (*LCE*, XXXVII, p. 76)⁷⁶⁸;

non he tanto vsado el pescar commo el caçar. Et por que [de] las cosas que omne non sabe non deue fablar en ellas commo de las que sabe, si non vos diere la respuesta tan conplida, no vos maravilledes (XXXXII, p. 97);

esta pregunta cunple para ciruigiano que non para cauallero. Ca muchas otras vegadas vos lo he dicho: que tanto a de fazer el cauallero para conosçer su estado et obrar en el commo deue, que asaz le faze Dios merçed conplida si en esto açierta commo deue. Et si se quiere entremeter en otras muchas sçiencias, será marauilla si las pudiere saber, et por aventura que dexara algo de lo quel cumpl[iri]a fazer que perteneçia a la caualleria (XXXXIII, pp. 98-99).

Aunque al final del capítulo parece olvidarse de su confesión: «Et por vos non alongar mucho el libro et por que non fazen grant mengua, non vos lo[s] quiero y poner todos nonbrada mente (XXXXII, p. 98)⁷⁶⁹.

Esta apelación a la falsa modestia no parece asomar al abordar la organización social, la caballería, la caza, la astrología y la educación, en cuya exposición se siente más seguro. En este sentido, es interesante observar que en *LE* las apelaciones a este tópico son muy escasas y no parecen tener relevancia temática, como se aprecia, por ejemplo, en la siguiente: «et por aventura vós cuidades que ha [en] mí mayor entendimiento et mayor letradura de quanta es la verdat» (I, XX, p. 101). Su ausencia podría explicarse por

⁷⁶⁸ El fragmento recrea de modo indirecto el tópico *vita brevis, ars longa* relacionándolo con la longevidad de los personajes del Génesis antes del diluvio. Por otro lado, también muestra cómo JM podría haber enmascarado en *LE* el conocimiento de las obras alfonsíes bajo la excusa del aprendizaje durante las observaciones astronómicas.

⁷⁶⁹ La estrategia de la ambigüedad para ocultar la falta del dominio en la materia parece apreciarse en fragmentos como el siguiente: «las yerbas son cosas que naçen en tierra, et son entre lo arboles et las simientes que los omnes sienbran. Et tengo que an cada vna dellas propiedades muy sennaladas et muy prouechosas, et el omne que todas las pudiesse conosçer verdadera mente, que podria obrar con ellas cosas muy aprouechosas et muy sennaladas et maravillosas» (*LCE*, XXXXIII, p. 99).

la temática religiosa del libro: la ortodoxia cristiana, que no presenta vacilación posible, y su concepción de la estructura social, en que no muestra titubeos.

En *CL*, Patronio inicia sus parlamentos en ocasiones apelando a este tópico: «bien sé yo que vos fallaredes muchos que vos podrían aconsejar mejor que yo» (I, [ii], p. 21); probable que sea un modo de ampararse ante posibles errores en sus consejos.

Pese a que la experiencia como fuente de conocimiento se reitera en *LI*, no parece asomar la inseguridad a través del tópico:

Et porque yo, don Johan, fijo del Infante don Manuel, adelantado mayor de la frontera et del bega et del reyno de Murcia, quería quanto pudiese ayudar a a mí et a otros a saber lo más que yo pudiese, teniendo que el saber es la cosa por que el omne más debía fazer, por ende asmé de componer este tractado que tracta de cosas que yo mismo prové en mi mismo et en mi faziendo et bi que conteció a otros; de las que fiz et vi fazer et me fallé dellas bien, et yo et los otros (*LI*, [Prólogo], p. 117).

En él se plañe de las críticas por su dedicación literaria y se defiende argumentando que es mejor escribir durante los ratos de ocio que dedicarse a juegos de azar:

Et commoquier que yo sé que algunos profaçon de mí porque fago libros, dígovos que por eso non lo dexaré; ca quiero crer al exiemplo que vos pus en el libro que fiz de Patronio en que dize que por dicho de las gentes,/ sól que non sea mal, / al pro tened las mientes /et non fagades ál ([XXVI], pp. 176-177)⁷⁷⁰.

Este lamento podría tratarse de la recreación de un tópico ciceroniano:

Estas palabras constituyen un paralelo demasiado riguroso para ser casual, de las que pronuncia Cicerón en el *Pro Archia*, VI, 13. También Cicerón debe defenderse ante los miembros del tribunal de la antipática acusación de aficionado a las disciplinas griegas (Plutarco, *Vida de Cicerón*, V), y lo hace insistiendo en que sus estudios no le quitan tiempo para sus obligaciones de ciudadano romano (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 182).

Las críticas a la dedicación o afición literaria nobiliaria parecen haber sido habituales en la época. Están presentes en la cantiga 300⁷⁷¹, «que refleja directamente sus [de Alfonso X] más íntimos pensamientos en relación con la incomprensión de sus contemporáneos que no aprecian sus composiciones poéticas ni sus melodías y le critican por estar perdiendo el tiempo con poesías» (Martínez, 2003, p. 260). Pocos años después, maese Nicolás, físico y privado de Sancho IV, también fue objeto también de chanzas cortesananas por su amor a la cultura:

A través de la semblanza mordaz, aparece el *físico* de la corte como hombre presuntuoso que se jacta de comprar libros y de entender de música y poesía. Maestre Nicolás, hombre discreto, de espíritu cultivado, amante de las letras y de las artes, había de servir siempre lealmente a la reina María (Gabrois, 1967, X, pp. 66-67).

⁷⁷⁰ Son los versos que condensan el ejemplo II°.

⁷⁷¹ Mettmann, III, pp. 96-98.

En este contexto, JM podría haberse escudado en la imitación del autor latino ⁷⁷², para quejarse y defenderse desde su característico orgullo nobiliario y literario ante las críticas por su dedicación a la literatura: «Et pues en los libros que yo fago ay en ellos pro et verdad et non daño, por ende non lo quiero dexar por dicho de ninguno» (*LI*, [XXVI, p. 177]). Esta defensa es el punto de llegada en la conciencia creadora del autor tras valerse tras valerse en obras como *LCE* del escudo del insomnio para justificar su dedicación a las letras.

En *TAV* reitera su condición de lego, pero incide en su inteligencia: «tan menguado de letradura et de buen entendimiento» (p. 509). Para reforzar esta ambigua justificación para la composición de un *librete* de tema teológico añade el sentimiento religioso y la defensa de la asunción de María como detonantes: «algunos ponien en dubda si era sancta María en cuerpo et en alma en Parayso» (p. 509):

ove desto muy grant pesar, et movido por este buen zelo dicho, commo quier que entiendo que seyendo tan pecador commo yo so, et tan menguado de letradura et de buen entendimiento natural, que es gran atreuimiento, mas mengua de buen entendimiento que al, et avn entendiendo, que segunt el mio estado, que me caya mas fablar en al que en esto, pero por el grand pesar que oue desto que oy, pense de dezir et fazer contra ello, segunt es dicho desudo que deue omne fazer por el buen zelo que deue el omne auer contra su sennor (p. 509).

J. LA TENSION ENTRE LA IMAGEN DE JUAN MANUEL EN LAS FUENTES HISTÓRICAS Y LA PROYECCIÓN DE SÍ MISMO EN SUS ESCRITOS

A pesar de la abundante documentación existente⁷⁷³ que muestra la relevancia y el talante de JM como actor de los asuntos públicos en la primera mitad del siglo XIV, las facetas personales de su biografía permanecen ocultas; por ejemplo, se desconoce:

la red de influencias culturales que enlazaban a los contemporáneos de don Juan. Desde luego mayores dificultades presenta todavía cualquier intento de perfilar las posibles aportaciones a su obra de las personas ligadas estrechamente a su círculo familiar: tal es el caso de los tutores de su juventud, de sus médicos judíos [...], de sus conocidos

⁷⁷² También se duele de las mofas que recibe por sus logros e inventos como cazador: «loan a mí diciendo que fiz muy buen fecho porque añadí aquello en los capiellos et en las pihuelas. Et porque entiendo que este alabamiento más se me torna en denuesto que en alabamiento» (*CL*, XLI, p. 165).

⁷⁷³ Se conservan cartas, diplomas, privilegios rodados, testamentos y otros documentos del autor, especialmente en el archivo de la Corona de Aragón. Las 140 cartas de su correspondencia conservadas, recogidas por Giménez (1932), muestran su participación, y habilidad en los asuntos públicos. Las cartas eran dictadas a sus cancilleres o escribanos y su nombre figura en ellas. Solo una es manuscrita. Las misivas se dirigen a los personajes hispánicos más relevantes del momento. Como el autor estaba unido por lazos de parentesco o amistad a estos mandatarios, además de abordar cuestiones políticas –sobre todo peticiones redactadas de manera tan sutil que se confunden con la *conclusio*—, se tratan temas privados. V. Lobato (1998). Además de la biografía de Giménez, v. también Díez de Revenga y Ruiz de Abellán (1981), López Zamora (1999) y Recuero (2016).

dominicos, especialmente Fray Ramón de Masquefa, de sus amigos personales, como don Juan el Tuerto o don Jaime de Jérica (Tate, 1977a, p. 819).

Esta falta de datos condiciona que la crítica solo pueda moverse en el terreno de la especulación; es difícil, por ejemplo dilucidar el grado de influjo real de sus « tutors of his earlier years, his Jewish physicians (who exercised wider roles than the purely professional), his Dominican associates, particularly Fray Ramón Masquefa, and relatives or personal friends like Don Juan el Tuerto or Don Jaime de Jérica» (Tate, 1977b, p. 169). Aunque en algunos casos, como las disposiciones testamentarias de su segundo testamento, muestren su afecto hacia su médico judío y las relaciones distantes con su cuñado tras la muerte de su esposa (Gaibrois, 1931, pp. 33-34 y 1932, p. 39).

JM aparece caracterizado como un noble ambicioso e intrigante en las fuentes históricas coetáneas —*CFIV*, *PAXI* y *CAXI*⁷⁷⁴—; la historiografía contemporánea ha conservado esta imagen

Ni una sola de las noticias dedicadas a don Juan Manuel en las crónicas de Sancho IV y de Fernando XI es favorable [...] el canciller mayor del sello de la poridad, F. Sánchez de Valladolid, lo ha elegido para demostrar uno de los principios doctrinales en que quiere asentar el nuevo pensamiento historiográfico [...] los principales enemigos de la realeza son estos nobles sediciosos, estos representantes de los antiguos clanes aristocráticos, enfrentados linajísticamente a la realeza para defender unos privilegios o unos derechos señoriales, contrarios a cualquier razón política (Gómez Redondo, 2000b, p. 828).

Paralelamente, subraya que su sometimiento permitió el fortalecimiento del poder real durante el reinado de Alfonso XI y dio paso a un reinado y un proyecto político estable, truncado por su prematura muerte y el favor hacia los hijos de Leonor de Guzmán. En la valoración actual de su perfil histórico se entremezclan en ocasiones los prejuicios y juicios de valor desde parámetros actuales hacia la Edad Media. A esta lectura en clave contemporánea contribuyó la biografía clásica (Giménez Soler, 1932), que sigue siendo una fuente de información indispensable, pero que adolece de cierto espíritu decimonónico en la interpretación de la mentalidad e intenciones del personaje⁷⁷⁵. Con todo, en la actualidad cada vez más se contextualizan sus motivaciones y acciones desde su posición e ideología social en el marco de la crisis estructural castellana del siglo

⁷⁷⁴ Según el cronista de *CAXI*, «el rey nunca ha actuado mal contra el hijo del infante Manuel, mientras que éste, sin embargo, ha estado siempre movido por un orgullo desbocado que le ha hecho pensar y querer demostrar a propios y extraños “que su poder era tan grande en el regno” que se igualaba al del rey (LXIV, 212, 2)» (Martínez, 2000, p. 224).

⁷⁷⁵ Gaibrois (1922), por su parte, lo caracterizó como un magnate ambicioso y codicioso.

XIV⁷⁷⁶, de forma que se presenta como un magnate, exponente de la mentalidad y pugna nobiliaria bajomedieval, que como el resto de ricoshombres se valió de los recursos del poder a su alcance para salvaguardar su linaje, su protagonismo político y patrimonio.

El escritor vivió a camino de los siglos XIII y XIV en un período convulso, condicionado por la crisis socioeconómica europea y en una encrucijada de transformaciones económicas, políticas y sociales: el auge del comercio y las ciudades y el fortalecimiento de las monarquías condicionaron el feudalismo tardomedieval. La Iglesia había reformado sus instituciones y proponía un nuevo modelo de religiosidad teocéntrica. En Castilla, además, se sumaron, de un lado, la inestabilidad interna política, derivada de las fricciones dinásticas y de la pugna de la nobleza contra el regalismo y contra la pujanza económica burguesa, en que tuvieron un papel protagonista los concejos ciudadanos —los *hombres buenos* y los caballeros ciudadanos—, empoderados y utilizados por la monarquía para fortalecerse. Del otro, la política estuvo condicionada por los conflictos territoriales con los otros reinos peninsulares. (Arias, 2012b; Estepa, 2007; Gómez Redondo, 2002 y González Mínguez, 2009).

En este contexto, como ya he apuntado, JM se presenta como un ambicioso magnate de sangre real que se resiste a ser subordinado por la monarquía, e intenta hacer valer la amplitud y situación estratégica de sus dominios, en especial de sus posesiones murcianas, empoderado primero por la protección de Sancho IV y después por la del infante Enrique y Jaime II:

Fue de los hombres formados en la nobleza del espíritu de un pasado que se mantenía vivo; detrás de sí tenía un Rey Santo y un Rey Sabio y una época de grandes hazañas en la que su clase era portadora de las virtudes que la llevaban a ser la cabeza de la sociedad. Para Don Juan Manuel aún se mantenía vigente el espíritu caballeresco que había animado a los hombres que realizaron la Reconquista (De Stefano, 1962, p. 353).

Se mostraba ufano de pertenecer a la familia del rey y tenía un altísimo concepto de sí mismo y de su linaje (*LI*, Introducción, pp. 20-21): «non á omne en España de mayor grado que vós si non es rey» (*LI*, [V], p. 143); «ca yo en España non vos fallo amigo en equal grado. Ca si fuere rey de Castiella o su fijo erederero, éstos son vuestros señores. Mas otro infante nin otro omne en el señorío de Castiella non es amigo en equal grado de vós» ([VI], p. 144). No obstante, como hijo de infante, se sentía *descentrado*⁷⁷⁷ en la estructura

⁷⁷⁶ Un ejemplo es el siguiente: «Juan Manuel (1282-1348) incarne parfaitement le Grand d'Espagne des difficiles lendemains de la Reconquête: “réactionnaire” orgueilleux et egocentriste, soucieux de culture, cherchant sans scrupules, à se rendre maître des principales sources de richesse et défendant à outrance et jalousement ses privilèges de classe» (Menjot, 1982, p. 199).

⁷⁷⁷ Este posición entre la realeza y la nobleza y sus intereses culturales han llevado a caracterizarlo como un personaje *excéntrico*: «Me refiero con este término [excentricidad] al descentramiento de la figura y la conducta de don Juan Manuel con respecto a los cánones establecidos, tanto en el ámbito de lo político

social, pues no poseía ni apellido ni señorío familiar consolidado, no disponía de los honores de su padre⁷⁷⁸, no fue distinguido con un título nobiliario hasta la madurez, y este fue concedido por petición propia por el monarca aragonés, y su relación de parentesco era cada vez más distante con los sucesivos monarcas castellanos, lo que podría haberlo distanciado del poder si su patrimonio no hubiese sido tan vasto. En este sentido, se ha resaltado

lo mal que llevaba su condición de vástago de una rama segundona de la familia real, algo que se ponía en evidencia tanto en sus desplantes y en la insolencia de algunas de sus acciones políticas (convenientemente explotados por los cronistas oficiales de Alfonso XI, a todas luces hostiles a don Iohan) como en la obsesión por la legitimidad regia plasmada en sus obras, sobre todo en el *Libro de las tres razones* y su meticulosa representación de un linaje maldito y un linaje bendito (Funes, 2010, p. 38).

El orgullo linajístico junto con el *descentramiento* explican que JM aspirase y actuase siempre en busca del reconocimiento y protagonismo político; no se trataba de una ambición sin más, sino de la plasmación de un privilegio feudal en función de su sangre. Esta ambición nobiliaria le llevó a desear ultrapasar los límites de la nobleza: «Siempre latió en el deseo de Juan Manuel la posibilidad de alcanzar en su territorio el “status” de auténtico monarca» (Herrera, 1993, p. 20). Y *de facto* siempre actuó como tal:

La efectividad de ese señorío absoluto e independiente se confirma al saber que manifestó en varias ocasiones que *non consentía que ninguna apelación de su tierra fuera al Rey nin a la su audiencia, nin consentía que carta del Rey fuera en su tierra complida [...]* Tuvo una administración propia, con órganos de gobierno adecuados a sus necesidades (Herrera, 1993, p. 20).

En este sentido, tomando como referencia otras rupturas de enlaces, su reacción ante el repudio de Constanza fue exagerada, lo que lleva a conjeturar que o bien fue un *casus belli* o bien JM tenía un sentimiento tan elevado de sí mismo como un monarca.

Pero su orgullo y ambición linajísticos no son una excepción⁷⁷⁹, pues eran parejos a su posición estamental; sí lo fue en cambio su habilidad literaria, que en su madurez se

como en el de lo cultural: baste mencionar su dedicación a las letras (al menos en discutible relación con sus deberes estamentales), sus desplantes y la insolencia de algunas de sus actuaciones políticas, su obsesión con la condición regia (que lo ubicaba en una posición descentrada con respecto al lugar del poder ambicionado). Pero sobre todo fue su curiosidad y su inventiva las que marcaron siempre una diferencia al perfil común a todo miembro de la alta nobleza» (Funes, 2000, p. 129). Sin embargo, su excentricidad intelectual es relativa en su contexto familiar; se diferenció de otros magnates por sus intereses culturales, pero, tras una etapa inicial de búsqueda de sus centros de interés, siguió la estela de los temas religiosos y sociales del molinismo.

⁷⁷⁸ El escritor también se plañirá de la situación de los infantes no herederos, siempre a merced del rey: «non an ninguna cosa de suyo sinon lo que les da su padre o su hermano» (LE, I, LXXXXIV, p. 251).

⁷⁷⁹ Las aspiraciones y métodos nobiliarios de JM eran los habituales en la época. Los infantes Enrique, Fadrique, hijos de Alfonso X, el infante Juan, hermano de Sancho IV, o el infante Felipe, hermano de Fernando IV, actuaron también en beneficio propio, traicionaron y cambiaron constantemente de bando. En este sentido, respecto al papel mediador de los infantes Sancho, Fadrique y Manuel (junto con la reina

convirtió en una potente arma de desprestigio de la dinastía reinante y de propaganda linajística; su obra le permitió construir y legar una imagen de sí mismo y de su linaje que contribuyó pocos años después a la estabilidad política castellana.

Tras las críticas recibidas, según los relatos cronísticos, durante el reinado de Fernando IV, con actuaciones como la deserción de Algeciras, y la minoría de Alfonso XI, en que cometió abusos como la creación y uso del sello real (Giménez Soler, 1932, pp. 38-42 y 68), su nieto Juan I, hijo de Juana Manuel y Enrique II, apeló a su filiación por vía materna con los infantes de la Cerda para legitimarse⁷⁸⁰: «son los Trastámara [...] los que conservaron el pensamiento de don Juan Manuel; ellos fueron los que conservaron su memoria linajística y los que tuvieron que propiciar un conocimiento, más o menos velado, de la obra del escritor» (Gómez Redondo, 2002, p. 181).

La cercanía a Sancho IV debió de auspiciar en él la idea de que desempeñaría un cargo relevante en su corte, pero su prematura muerte frustró esta posibilidad. Con todo, durante el siguiente reinado, a pesar de su juventud, dio muestras de su capacidad de presión, al salvaguardar su patrimonio murciano, y de su ductibilidad y habilidad política, al aproximarse a Aragón mediante su nuevo matrimonio. La prematura muerte de Fernando IV supuso un momento de inflexión: había llegado la hora de intervenir y beneficiarse directamente de los asuntos internos castellanos. Tras la gloria del lustro de tutoría, la mayoría de Alfonso XI representó la humillación y el enfrentamiento abierto con el monarca, tras el paréntesis del compromiso con su hija. Es plausible que pensase

Violante) en la rebelión nobiliaria de 1272, Ballesteros (1984, p. 624) observa que: «aquella insistencia de los infantes a rogar al rey que accediese a tamañas y desmedidas pretensiones encubría algún interés. Basta pensar que, aunque en superior jerarquía, los infantes se beneficiaban de aquellas ventajas conseguidas por la nobleza, porque a la nobleza pertenecían figurando a la cabeza de la clase. Por tanto, veían con cierta simpatía las pretensiones, y se les daba un ardite del bien del reino que no iban regir, ni había de caberles en suerte». Las intrigas, presiones y desnaturalizaciones formaban parte del *modus operandi* nobiliario para influir en los asuntos públicos.

⁷⁸⁰ Y deslegitimó al asesinado Pedro I argumentando la validez del matrimonio con Constanza Manuel de su abuelo Alfonso XI y la relación de parentesco con María de Portugal: «e este don Alfonso casó con doña Costança, fija de don Juan Manuel, su tío, por palabras de presente e seyendo casado con ella, con acuerdo de su abuelo e de todos los más de su regno, e después por consejo de algunos malos, partióse d'ella, e perdióla e púsola en el castillo de Toro en el qual la tovo presa luengo tiempo, de la qual presión la sacó el dicho don Juan, su padre, e fizo guerra por ello al dicho rey don Alfonso, e después que fue fuera todavía se llamó reina e labró moneda en este regno así como regna puede fazer, e turando el dicho matrimonio entre el dicho don Alfonso que se llamó rey e la dicha doña Costança, que se llamava reina, así como su muger, el dicho don Alfonso casó de fecho e non de derecho con la infanta doña María, su prima, dos vezes fijos de hermanos, fija del rey de Portugal, del qual casamiento [e luçio] nació don Pedro que se llamó Rey non lo pudiendo ser de derecho» (fol. 67r^o) («Arenga de Juan I el 24 de noviembre de 1386 durante las Cortes de Segovia», *apud* Gómez Redondo 2002, p. 172).

que su influencia y su poder militar y económico forzarían finalmente el matrimonio, lo que explica la firme voluntad de socavar a partir de 1330 el reinado de Alfonso XI.

Políticamente, se caracterizó por su astucia, su fuerza militar y capacidad de presión. Participó en los asuntos públicos jugando un hábil doble juego en las relaciones políticas castellanas y aragonesas, amparándose en su parentesco con Jaime II (García Díaz, 2007, p. 72) y en sus dominios y adelantazgo murciano. Además de las habituales desnaturalizaciones nobiliarias y de ventajosas uniones matrimoniales, no dudó en recurrir a los pactos con los reyes andalusíes, las amenazas, chantajes, traiciones, espionaje y asesinato —como el de Diego García—⁷⁸¹ para afianzar y acrecentar su protagonismo político y su patrimonio. Estas estrategias le permitieron, de un lado, emular la relevancia política de su padre, aunque la discreción del infante contrasta con la determinación de JM. Del otro, acrecentar el patrimonio heredado, lo que lo convirtió en un ricohombre poderosísimo, que construyó un estado itinerante con fortalezas y dominios diseminados principalmente en el cuadrante sureste peninsular, como él mismo ufanamente proclamó:

De la vuestra heredad podedes mantener cerca de mil cavalleros sin bienfecho del rey. Et podedes ir del reino de Navarra fasta el reino de Granada que cada noche posedes en villa cercada o en castiellos de los que yo he (*LI*, [IV], p. 144)⁷⁸².

Uno de los más conspicuos representantes de la nobleza [...] nos muestra claramente la contradicción entre su pensamiento político, que aboga por un poder real fuerte e indiscutido pero respetuoso con la ley, y su propia conducta. En su concreta actividad política, especialmente durante los reinados de Fernando IV y de Alfonso XI, se mostró con frecuencia hostil a la realeza, al tiempo que preocupado muy principalmente por el engrandecimiento de sus propias rentas y señoríos (González Mínguez, 2009, p. 47).

El celo en la gestión de este patrimonio⁷⁸³, que conllevó abusos hacia sus vasallos, incrementó aún más sus riquezas:

Cobró los impuestos que le pertenecían a él como señor, y al Rey como jefe de Estado. Se sabe que redujo a la pobreza comarcas enteras, y aún no cobraba más porque sabía positivamente que sus súbditos no podían pagarle [...] En su territorio, atentando contra los tradicionales derechos concejiles, estableció el monopolio de los molinos, hornos, montes... cobrando las penas y calañas, los pechos y las capitaciones de cristianos, moros y judíos, los pedidos y servicios extraordinarios [...] Arrendaba las escribanías, las

⁷⁸¹ V. Sturcken (1973). JM asesinó a Diego García, arrojó su cadáver desde una de las torres del alcázar de Toledo, prohibió que fuese enterrado con honores, confiscó sus bienes y encarceló a su mujer y a su hijo.

⁷⁸² JM remarca, hagiográficamente, lo excepcional de su caso, pues ha mantenido la relevancia política y el patrimonio de su padre, algo poco común en los descendientes de los infantes: «nunca se falla que infante nin su fijo nin su nieto tal estado montoviesen como nós tenemos mantenido» ([VI], p. 145).

⁷⁸³ Como magnate, llevó a cabo una importante actividad militar fronteriza y colonizadora; esta última permitió el resurgimiento o creación de pueblos de la provincia de Albacete como Villarrobledo, La Roda, Minaya, La Gineta, Albacete, Almansa, Jorquera, Alcalá del Júcar, Tobarra, Hellín o Montealegre (Pretel, 1982, pp. 287-311).

aduanas y los almojarifazgos. Recibía los pagos de los diezmos, servicios, martiniegas, fonsaderas, pontazgos y portazgos, etc. (Herrera, 1993, p. 18).

De la síntesis de la biografía manuelina y de la caracterización de sus obras conservadas se infiere que en el magnate vida y literatura se cruzan interesadamente —y el matiz que aporta el adverbio *interesadamente* explica las críticas a la excesiva interpretación biográfica de sus obras (Funes, 2000a)—. Esta intersección va más allá de los naturales puntos en común entre sus documentos privados y sus escritos⁷⁸⁴, pues en su obra se percibe una constante interesada presencia autobiográfica ejemplarizante, en mayor o menor grado explícita, (Gómez Redondo, 1998, p. 1154):

basta considerar el corpus completo de estos lugares aparentemente autobiográficos para apreciar el alto componente ficcional de la figura resultante de este relato fragmentario (combinación de mitos privados y ficciones públicas, según la exacta fórmula de Peter Dunn) (Funes, 2007, p. 8).

Las s referencias personales o históricas o pseudohistóricas son una constante en su obra a partir de *LC* (Mcpherson y Tate, 1991, pp. 37-39), pues se repiten en *LCE*, en que JM se desdobra en el ermitaño y el caballero, en *LE* (Ruiz, 1989, p. 16), en *CL*⁷⁸⁵, *LTR*, *LI* y *TAV*. Mediante ellas construye una versión estilizada en que: «se eleva a sí mismo a la categoría de *auctoritas* en varias materias y diversas circunstancias» (Serés, 2022, p. 296).

De todas las obras, *LTR* representa el caso más extremo de reelaboración hagiográfica porque al ser un relato formalmente historiográfico (Díez de Revenga, 1982, p. 112-114; Funes, 2015 y Ruiz, 1989) le permite construir una visión disidente de la historia reciente.

Estas alusiones pueden remitir directamente al personaje como en el caso de *LE*:

sienpre le fallé en grandes guerras a vezes con grandes omnes de la tierra et a vezes con el rey de Aragón, et a vezes con el rey de Granada, et a vezes con amos. Et agora, quando de allá partí, estava en muy grant guerra con el rey de Castiella que solía ser su señor (*LE*, I, XXI, p. 100);

oí dezir âquel don Johan, que vos yo dixé que avía criado [et] que es tanto mi amigo, que muchos omnes le quisieran matar, tanbién por yervas commo a manera de asesignos,

⁷⁸⁴ Las técnicas discursivas indirectas de su única carta manuscrita conservada coinciden con las de sus escritos (Funes, 2015, p. 10); también en sus testamentos el hilo conductor de su discurso es similar al de sus escritos: coinciden los objetivos, la forma de exposición de su argumentario, aparecen «idénticos giros de lenguaje» (Gaibrois, 1931, p. 41) y subyace un mismo pensamiento y personalidad.

⁷⁸⁵ Serés (1994, p. 24), refiriéndose al ejemplo III^o, indicó que era muy posible que por boca del conde Lucanor exponga algunos rasgos autobiográficos: «desde que fuy nascido fasta agora, que siempre me crié et visqué en muy grandes guerras, a vezes con cristianos et a vezes con moros; et lo demás siempre lo ove con reys, mis señores et mis vezinos» (pp. 28-29). Refuerza la lectura unitaria y autobiográfica de su obra el consejo final de Patronio, que coincide la tesis de *LE*, y el tema del ejemplo, relacionado con los párrafos finales del «Libro de la doctrina» (Serés, 1994, p. 28).

commo por amras a falsedat, así commo en Villaoñes, que bino don Felipe, yaziendo él dormiendo, et non tiniendo consigo çient et cinquenta omnes a cavallo et de mulas, et todos los más desarmados, et aun a él oí dezir que aquel día non se pudiera calçar. Et traía don Felipe más de ochoçientos cavalleros, que eran ricos omnes, et muchos omnes fijos dalgo et otros, et aun [otras] gentes, dándole a entender que vinían por seer sus vasallos, et por le servir et ayudar en la guerra en que estava; et ellos beníanle por matar, pero de todo lo guardó Dios. Et díxome muchas vezes, a mí et a [o]tros, quel maltraímos porque non se guardava más, pues beía que tantas traïçiones et maldades catavan contra él, et siempre nos dixo fuésemos seguros que si él non fiziese nin cuidase en fazer nin mandar fazer traïçión nin falsedat a otrie, que Dios [non] consintría que otríe ge la pudiese fazer a él (*LE*, I, XLII, pp. 187-188);

O presentarse de manera ambigua, al referirse a datos o circunstancias fácilmente relacionables con su biografía:

que desde que fuy nascido fasta agora, que siempre me crie et visque en muy grandes guerras, a vezes con cristianos et a vezes con moros (*CL*, I, [iii], p. 26).

—ove un rey muy poderoso por enemigo, et desdeque mucho duró la contienda entre nós, fallamos entramos que nuestra pro de nos avenir. Et commo quiera que agora estamos por avenidos et non ayamos guerra, siempre estamos a sospecha el uno del otro (*CL*, I, [xv], p. 62).

Todas ellas conforman una reconstrucción autobiográfica de trasfondo simbólico (Orduna, 1982a), que gira mixtifica asu padre, en quien fundó su valía nobiliaria y política, y a él sí mismo; en ambos casos sus figuras se elevan a espejo de las virtudes, valores y funciones del estamento nobiliario (lealtad, orgullo linajístico y función de privado). El escritor se presenta como la encarnación de lo que un noble *debía ser y saber*: «don Juan Manuel construye un ideal de hombre cuyo modelo es el mismo» (Ruiz, 1989, p. 48), lo que explica las constantes alusiones a su orgullo nobiliario y la apelación al insomnio para justificar su dedicación cultural: «Et en las cosas que oue a fazer de algunas sçiencias o de algunos libros o de algunas estorias, esto finca de lo del tienpo que avia a dormir» (*LCE*, L, p. 115). Esta imagen modélica se refuerza con las autocitas, el desdoblamiento en los *alter ego* Patronio-Lucanor de *CL*⁷⁸⁶ y la escritura en primera persona de *LI*, *LTR* y *TAV*:

las constantes remisiones que hace el personaje Julio a «don Johan, aquel mio amigo» a la hora de ilustrar conductas modélicas para el buen gobierno del estado y de la casa, convierte al autor en paradigma de reyes y de emperadores, lo que nos habla tanto de la igualdad ideológica como del altísimo concepto que tenía don Juan Manuel de su propia persona (Funes, 2005).

⁷⁸⁶ El ayo como prototipo del buen consejero, se convierte en la extensión de su experiencia, buen juicio y capacidad discursiva, mientras que el conde traslada su posición y problemas sociales.

En la sociedad medieval, en que la identidad y las relaciones sociales se vertebran a través de la reputación, el futuro familiar debía proyectarse desde el pasado. El infante Manuel aparece retratado como un cortesano gris, ambicioso y servil, que se aprovechó y traicionó a su hermano mayor en beneficio propio. En cuanto a JM, hasta su sumisión aparece descrito en *CAXI* y *PAXI* como un noble ambicioso y sedicioso y las referencias en sus propias obras (por ejemplo, *CL*, I, [xli]) corroboran su mala reputación. Dos generaciones vilipendiadas en una estirpe de dos generaciones era un legado linajístico vergonzante para la tercera. Y de hecho, sus escritos muestran cómo le afectaban las críticas recibidas por sus aficiones a la caza y a la literatura y su prurito de equipararse a intelectuales de la talla de Juan de Aragón en el (*LCE*, prólogo, pp. 39-40). Todo ello lo llevó, sobre todo a partir de su conflicto con Alfonso XI, a, inspirándose en el legado de tío y su primo, reelaborar ejemplarmente el pasado familiar y a sí mismo para persuadir de su superioridad frente a la dinastía reinante.

Desde el punto de vista literario, estas alusiones suponen una emergencia del yo que rompe con la tradición de humildad y anonimia autoral literaria. En este sentido,

la emergencia de un sujeto en la textualidad medieval, segundo estadio en la evolución de la escritura en prosa como práctica discursiva, se concreta en don Juan Manuel de acuerdo con determinadas condiciones de posibilidad, empujada por necesidades particulares de su circunstancia histórico-política, y adoptando la(s) modalidad(es) disponible(s) en el sistema cultural en el que le tocó actuar (Funes, 2007, p. 9).

Aunque, por otro lado, socialmente están estrechamente relacionadas con su *statu quo*: su carácter modélico era inherente a su condición de magnate (Flory, 1995, p. 11) y la humildad nobiliaria, que, como se infiere del ejemplo LI^o, residía en un modo de vida conforme a la jerarquía social, derivado de la ley natural («segunt naturaleza»).

La inclusión de estas alusiones permite construir obras en que los límites entre realidad y ficción se difuminan. Este rasgo precisamente es el que permite que sus obras se eleven por encima de la mera hagiografía familiar.

Conclusiones

JM inauguró el modelo de noble que combinaba las obligaciones estamentales nobiliarias con la escritura:

Don Juan Manuel recogía el testigo de su tío el Rey Sabio y, al transmitirlo a los nobles de generaciones siguientes, inauguraba una fisonomía de la aristocracia ya presente desde la Baja Edad Media en adelante: la de los nobles que eran a la vez escritores, pensadores y creadores de cultura (Armijo, 2004, p. 307)⁷⁸⁷.

Consciente de la posición excéntrica que le otorgaban sus intereses culturales y del valor estratégico del cultivo de la literatura, la justificó en el prólogo de *LCE* (p. 40) como una afición compatible con sus obligaciones estamentales, pues la lectura y la escritura le servían para ocupar las noches de insomnio.

JM utilizó la literatura como herramienta política desde *CA*, pero intensificó su funcionalidad a partir de *LE*. En un primer momento, le sirvió para asimilar el legado alfonsí, para cimentar una obra literaria propia y transmitir una imagen de regente letrado, a través de la figura del consejero-maestro. Luego, ya en plena pugna con Alfonso XI, iría perfilando los modelos de caballero, en *LCE*, magnate y monarca ideal, en *LE* y en algunos ejemplos *CL*, obras en que se advierte la actitud defensiva o combativa y en algunos ejemplos los intentos de pactar con Alfonso XI. En *LI* y *LTR* la literatura actuó como herramienta hagiográfica y ofensiva:

La escritura no es para don Juan Manuel un entretenimiento en horas de ocio; es siempre un arma –ofensiva o defensiva, según los casos– a la cual acudirá, una y otra vez, en su permanente contienda por mantener y acrecentar su honra en el curso de una vida azarosa, marcada por las difíciles expectativas propias del estado, oficio y mester que Dios le asignó al «nacerle» hijo de infante, esto es, nieto de rey, pero no rey (Catalán, 1989 [Prólogo a Ruiz], p. XV).

⁷⁸⁷ Funes (2016b) relativiza la originalidad de JM como magnate que se valió de la literatura en su vida pública porque considera que el estamento nobiliario también habría llevado a cabo una labor historiográfica, vinculada estrechamente con el derecho, hagiográfica. Un ejemplo de esta labor de reescritura del pasado en beneficio propio sería el *Fuero de Molina*, que parece haber sido manipulado en beneficio de los Lara (Funes, 2016, pp. 83-84): «Las circunstancias históricas eran especialmente propicias para fijar las condiciones de posibilidad de una historiografía nobiliaria: en el período que va de 1272 a 1340 se produjo un cambio significativo en la dinámica económica y política de la nobleza: de la riqueza basada en el contacto directo con el rey y en los beneficios derivados de este contacto se pasó a un poder fundado en el patrimonio territorial. Esta transición fue acompañada por otros procesos concomitantes, tales como la tendencia a la concentración patrimonial en la primogenitura, la intensificación del sentido linajístico y del orgullo por los ancestros y la configuración de una identidad heráldica. Cuando en el final de este período aparezcan finalmente escritores nobles cuya producción responde inequívocamente a una ideología señorial (el conde don Pedro de Barcelos, don Juan Manuel), no debemos considerarlos como prodigios aislados, explicables por el carácter excepcional de estas personalidades de la historia peninsular del siglo XIV, sino como la culminación de todo un proceso de redacción cronística nobiliaria que logró presentar, de modo marginal, en las fisuras de un sistema de géneros historiográficos dominado por la cronística oficial regia, una visión alternativa de la historia castellana que, si ha llegado hasta nosotros, se debe a que en su tiempo logró imponerse como ineludible para los propios cronistas del rey» (Funes, 2016b, p. 84).

Lo que distingue a don Juan Manuel de otros personajes que aspiraron al trono durante ese tumultuoso período de la historia política castellana fue la iniciativa de asumir, junto a los otros atributos reales, uno de los símbolos del poder que desde el reinado de Alfonso X estaba ligado a la casa real castellana: el discurso del saber en lengua romance (Hijano, 2014, p. 71).

La obra manuelina está creada desde la conciencia de autoría, de unidad y originalidad:

Una obra que parece alejada de la trilogía [se refiere a *LE*, *LI* y *LTR*], a la que puede juzgarse como creación puramente artística, ofrece rico material si la abordamos desde esta óptica de la intencionalidad que aquí proponemos [...] El *CLuc* es la obra artística surgida del mismo estado anímico en el que se escriben *Lest*, *Infinito* y *Armas*; sobre el *CLuc* asentó DJM el monumento que rescató su memoria para los siglos venideros hasta nuestros días, y sobre la trilogía de intención biográfica, perpetuó la justificación de sus actitudes y de su personalidad histórica [...] Creó su biografía expresa y transmitió la crónica de su linaje: salvaba así ante la posteridad la imagen que él tenía de sí y de su estirpe (Orduna, 1982a, p. 258).

La unidad y continuidad se aprecian, entre otros rasgos, en el protagonismo en *CL* de personajes históricos tomados de *CA*, en la presencia de referencias cinegéticas, en la insistencia sobre los peligros del lenguaje (como en el ejemplo V^o) y en la imposibilidad de transmitir conocimientos a determinados *entendimientos*, como en el ejemplo L^o (p. 214), y en las notas humorísticas, ya presentes en *LC* y *LE*, y que en *CL* se manifiestan de modo recurrente en algunas tipologías de cuentos, como los protagonizados por mujeres⁷⁸⁸.

JM escribe desde la ambigüedad de lego que transmite un saber clerical, desde el orgullo de la conciencia literaria de sus escritos y desde el propósito de que sus obras sean un *continuum* temático y retórico, un proyecto, lo que confiere sentido a las referencias y autocitas. A partir de *LE*, JM alude y remite a sus obras anteriores. En *LE* cita explícitamente los contenidos de *LCE* (I, XCI, pp. 270-273)⁷⁸⁹; en el «Libro de la doctrina», en una clara estrategia discursiva propagandística, remite a *LE*:

Mas si lo quisierdes saber cómo es et cómo puede seer et cómo devía ser, fallarlo hedes más declarado que por dicho et por seso de omne se puede dezir et entender en el libro que don Johán fizó, a que llaman *De los estados* (*CL*, V, p. 252-253).

⁷⁸⁸ También se manifiesta en rasgos como la aparición de un «caballero anciano», paralelo al de *LCE*, en el ejemplo L^o que destaca por su entendimiento y actúa como autoridad (pp. 210-211).

⁷⁸⁹ En el título del capítulo, «El XCI^o habla en cómo Julio dixo al infante que buscase el “Libro de la caballería” que fiziera don Johan, et otro que llaman el “Libro del cavallero et del escudero”, porque en éstos yazen cosas muy maravillosas», se citan dos libros, pero, tal y como Mcpherson y Tate hacen notar en su edición, JM solo resume los contenidos de *LCE*. Sobre la relevancia de este capítulo para conocer los capítulos perdidos de *LCE*, v. Taylor (1984, pp. 51-69).

Y en *LI* ([III], p. 137) se refiere indirectamente a los conocimientos expuestos sobre la educación de los reyes en *LE* (I, LXVII).

Su obra fusionó el autobiografismo y las referencias familiares, ambos aparentes e interesados, con la divulgación de la historia, la caza, los conocimientos científicos, la filosofía, teología y la concepción sociopolítica de la época desde la consigna didáctica medieval de «enseñar deleitando» (Taylor, 2009a, p. 185), pero también desde una nueva y orgullosa conciencia individual y estética, vinculada con su fuerte personalidad y orgullo dinástico.

Esta conciencia y personalidad, sumadas a su condición de seglar y a su voluntad divulgativa, vinculada con su público potencial, explican que solo en ocasiones apelase al criterio de autoridad —en sus obras de madurez y de senectud y fundamentalmente a la Biblia, aunque también a unos pocos autores como Egidio de Colona en *LI* o al Pseudo Jerónimo en *TAV*— y que recurrentemente aluda a sus obras anteriores:

La cita imprecisa, la fuente no declarada, el modelo encubierto o la atribución a personajes de su tiempo son recursos característicos del estilo de don Juan Manuel; pero nos resulta hoy muy difícil establecer hasta qué punto esa materia ejemplar no le llegó ya en estado de anonimia, en resúmenes y compilaciones para uso de legos, o es residuo de lecturas y conversaciones en las que la memoria no retiene ya o ha perdido la procedencia estricta (Orduna, 1977, p. 125).⁷⁹⁰

Al respecto, sin embargo, creo necesario hacer dos consideraciones. En primer lugar, hay que alejarse de la idea de JM como un noble lego que plasma en sus obras un conocimiento superficial de la cultura de su época. La influencia de las *Partidas, de EE*, de la obra de Federico II o de Ramón Llull, entre otros, da cuenta de que su formación fue superior a la de otros nobles y reafirma su descentramiento personal y literario (Funes, 2007)⁷⁹¹. Con todo su formación no pudo ser especializada y por ello es posible que recurriese a resúmenes o información suministrada por miembros de su escritorio para la redacción de las partes teológicas de sus escritos. Por otro lado, y en relación con

⁷⁹⁰ Orduna (1977) intenta reconstruir las influencias literarias del autor en el artículo. Cita la *Primera crónica general*, *CRS*, *Lucidario*, *LT*, *Libro de los cien capítulos* y de *Flores de filosofía* y el *Barlaam y Josafat*. Además, también habría conocido relatos orales como la *Historia de la reina Seuilla*, el cuento del Emperador Otas o del Caballero Plácidas-Eustaquio, germen de *LCZ*. Para el crítico la intención de JM al borrar el origen de las fuentes no sería, como aseguraba Lida, la búsqueda de originalidad, sino la divulgación de unos conocimientos que había conocido de manera diversa. Sobre la *biblioteca* de JM, v. también Taylor (2009a).

⁷⁹¹ Su correspondencia personal también da cuenta de sus inquietudes personales: «Otro del libro que me enviste a mandar que uos leuasse sabed señor que non lo tengo aqui mas yo he enbiado por el e leuar uos lo he quanto me fuere para uos» (Giménez, 1932, doc. n. CLXXVI, p. 352).

la biografía del autor, su método compositivo parece haber sido *memorístico*⁷⁹², lo que explica los lapsos que aparecen en sus escritos.

En segundo lugar, puede que por su condición nobiliaria o por su personalidad, o por una combinación entre ambas, JM antepone el entendimiento al saber y confiere a este último un objetivo pragmático y utilitarista; por ello, apela recurrentemente al entendimiento y la experiencia como indiscutibles autoridades.

JM comparte el afán de compilación y divulgación del saber⁷⁹³ alfonsí. Tal y como se advierte en el prólogo de *CA*, aspiraba a ser un nuevo Alfonso X, en el sentido de *rex magister*, desde su posición de regente: «don Juan Manuel descubre los resortes de su orgullo social. Se cree con tanto poder que no duda en vincularse a la función de autoría concebida por Alfonso X; él se presenta como continuador de esa importante labor historiográfica» (Gómez Redondo, 1998, p. 1104). Asume la función de «tutor letrado», con la intención de perpetuar la tradición familiar que aúna saber y gobierno. Sin embargo, existe una diferencia de intención: frente al intento regalista de Alfonso X, JM opone una defensa, al menos en apariencia, de los intereses aristocráticos, que parte del concepto de cortesía nobiliaria del molinismo, de cuyos «libros mayores» extrae «los hilos esenciales de su pensamiento literario» (Gómez Redondo, 2000, p. 831):

Si Alfonso X pretendía construir una imagen unitaria e integradora de un pasado para intentarlo en su propio tiempo, don Juan Manuel, en cambio, propondrá la defensa de los privilegios de su estado nobiliario como valor básico de una política nacional que debe apoyarse en hombres como él, a fin de recuperar la antigua gloria de una nación de la que Dios ha apartado sus ojos (Gómez Redondo, 1998, p. 1105).

Las obras manuelinas parecen compartir el objetivo alfonsí de divulgar el conocimiento entre los seglares. Sin embargo, en libros como *LE*, en el «Libro de la doctrina», en ejemplos como el *LI* o en *TAV*—tras una progresiva profundización en las materias teológicas— parece pretender dirigirse a lectores con formación teológica, a los que desea demostrar sus conocimientos y su dominio de las metodologías argumentativas escolásticas y de la retórica de la predicación. Este receptor presuntamente *entendimentado* también está presente en el «Libro de los proverbios». Sin embargo, los conocimientos teológicos, escolásticos y de retórica de la predicación genéricos que evidencian sus obras lo alejaban de un público clerical. Es desde estas coordenadas que se entienden afirmaciones como la siguiente al referirse a los capítulos perdidos de *LCE*:

⁷⁹² En *LI*, el autor lo confirma: «pusi en él las [cosas] de que me acordé» ([Prólogo], p. 118).

⁷⁹³ Porque: «lo que le interesa a don Juan de su tío, Alfonso X, es su empeño por saber, su voluntad por construir en torno a sí un espacio letrado» (Gómez Redondo, 2000b, p. 830).

«todo omne que buen entendimiento aya, et voluntad e lo aprender, que lo podrá bien entender» (I, XCI, p. 270).

Lingüísticamente, aunque presenta rasgos alfonsíes, como la reiteración de la conjunción *et* o del estilo indirecto repitiendo el verbo introductorio, su obra supone la puesta de largo del castellano como lengua literaria. Siguiendo el ejemplo de su tío, sus escritos se caracterizan por su rico vocabulario sin apenas latinismos y por la creación de una lengua literaria en que se entremezclan rasgos conversacionales con los narrativos de los relatos folclóricos y las fórmulas y modos argumentativos escolásticos.

En cuanto a su estilo, parte de la concisión y claridad alfonsíes⁷⁹⁴, que evidencia el ideal retórico medieval (Alberte, 2003, p. 24), pero también contiene digresiones en que incluye reflexiones lingüísticas, morales, teológicas o filosóficas o anécdotas personales o familiares. Los escritos de JM evidencian su conocimiento y preocupación retóricos: la apuesta por la variedad dentro de la unidad, que se percibe en la variedad de estilos de *CL*, pero también en los finales de los capítulos de *LI*, la utilización de procedimientos expresivos escolásticos como la inclusión de digresiones etimológicas, el ejercicio retórico que parecen amagar los proverbios de *CL* o la estructura epistolar que parece seguir *TAV* son ejemplos de ello.

Son rasgos característicos de su estilo las construcciones anafóricas y paralelísticas, especialmente las encabezadas por la conjunción *et* y el adverbio *otrosí*, mediante las cuales introduce los argumentos, la repeticiones nemotécnicas de las palabras clave, la deducción como método expositivo y la exposición en forma de enumeración en que cada uno de los términos está encabezado por un conector numérico. Están también muy presentes, y son armas muy potentes, la ironía y el humor⁷⁹⁵ y las marcas de oralidad propias de los relatos folclóricos⁷⁹⁶. La consideración de la recepción oral, mediante la lectura en voz alta, especialmente en *CL*, explicaría las simetrías en la estructura y las repeticiones nemotécnicas.

Junto a este estilo *declarado* JM opta en ocasiones por un estilo *oscuro*, condensado en el caso del «Libro de los proverbios» de *CL*, pero crítico al hablar de conceptos teológicos en obras como *LE*. Esta *oscuridad* es el *muro* de que se vale JM

⁷⁹⁴ Salvo en el «Libro de los proverbios». La segunda parte, escrita a petición de don Jaime de Xérica de que «fablasen más oscuro» (*CL*, II, p. 277) está formada por proverbios de estilo conceptista. La tercera se basa en los dobles sentidos de los términos, y la cuarta en forzados hipérbatos.

⁷⁹⁵ Estos rasgos se manifiestan especialmente al tratar cuestiones que le parecen menores, Un claro ejemplo son los retratos misóginos con tintes humorísticos de los ejemplos VIIº, XXVIIº, XXXº, XXXIIIº y XLVII.

⁷⁹⁶ Aunque se centra en el análisis de *LTR* (que él denomina *Libro de las armas*), sus conclusiones podrían ser extrapolables al resto de la producción manuelina.

para proteger a los *entendimientos* menos dotados de condenarse al no comprender o interpretar erróneamente las cuestiones teológicas expuestas.

Literariamente, además, destaca su preocupación estructural y su afán de experimentación formal y la utilización e intersección de diversos géneros, aunque con predominio del narrativo (*CA*, *LC*, *CL* y *LTR*) en las obras conservadas. JM sintetiza una obra historiográfica en *CA*. En *LC* se entremezclan la exposición y la narración. En *LCE* usa el diálogo didáctico, una *fabliella*, en que se superponen la exposición y la argumentación con pinceladas de narración. El esquema, perfeccionado y con mayor protagonismo de la narración en la primera parte, se repite en *LE*. En *CL* se hace patente su apuesta por la variedad de géneros: el narrativo didáctico, la sentencia y el tratado, un *librete*, en el «Libro de la doctrina». En el «Libro de los ejemplos» destaca la experimentación de apólogos como el número XIº y el las notas humorísticas de apólogos como el VIIº. En el «Libro de los proverbios» el binomio brevedad-oscuridad se manifiesta especialmente en los forzados hipérbatos de los proverbios de la cuarta parte. En el «Libro de la doctrina» compone un tratado doctrinal desde la cercanía que confiere la interpelación al interlocutor inmediato. La unidad de la obra se manifiesta en al remisión a los ejemplos y en la inclusión de un apólogo para ilustrar la relevancia de la intención para la condena del alma. En en su última obra conservada, *TAV*, repetirá el esquema del «Libro de la doctrina». En ambas se evidencia el influjo de las técnicas predicatorias.

En la cuidada exposición de *LI* condensará su ideal estilístico sintético. En *LTR* confluyen el relato historiográfico, el folclórico y los métodos de razonamiento escolástico y de las *ars praecandi*. Es posiblemente la obra más representativa, y más extrema, de la función instrumental que la literatura tuvo para JM, de su habilidad como narrador, de su preparación e intereses culturales (lector de obras historiográficas y conocedor de las técnicas escolásticas y de predicación) y de su aguda inteligencia lingüística (capaz de reproducir fórmulas y registros orales), que le permite transmitir la imagen de sencillez y oralidad a textos rigurosamente estructurados y de minuciosa elaboración formal.

Sus libros constituyeron una poderosa herramienta hagiográfica para reivindicar y legitimar su linaje frente al reinante, y un instrumento propagandístico en su pugna contra Alfonso XI; es a partir de este enfrentamiento, y muy posiblemente tomando el programa molinista como modelo cuando «el noble para seguir existiendo comienza a construir una producción letrada para justificar sus acciones y amparar su pensamiento» (Gómez Redondo, 2000b, p. 830).

VII. EL REFLEJO DE LA SOCIEDAD COETÁNEA

La biografía y obra de JM es sintomática de la encrucijada histórica en que vivió⁷⁹⁷. Su posición social y su uso político de la literatura, en que puso sus obras al servicio de su ideología (Romera, 1980, p. 22) las convierten en un testimonio de su enfrentamiento personal con Alfonso XI y de la pugna entre la nobleza *tradicional* y la monarquía. En este sentido, las referencias históricas de los ejemplos I°, IX°, XII°, XV°, XIX°, XXI°, XXII°, XXVI°, XXXIII°, XLI°, XLIII°, XLVII° y LI° actúan como un símbolo de valor crítico (Luongo, 2015)⁷⁹⁸.

A través de sus libros se percibe la crisis económica y social (derivada de los conflictos internos, de las expediciones contra los musulmanes y de los frecuentes saqueos y excesos de los magnates), las pugnas intestinas nobiliarias, el auge de la burguesía comercial y cortesana (entre otros, juristas y escribas) y el parón en la Reconquista.

Su intento de frenar el empoderamiento real da sentido a la reivindicación en *CA* y en los ejemplos XV° y XXVIII° —a través de Lorenzo Suárez— de la época fernandina como período dorado de la caballería o el ensalzamiento de la nobleza, mediante el escudero y del ermitaño, antiguo caballero, en *LCE* y en ejemplos como el III°⁷⁹⁹. También explica la descripción de la sociedad desde los parámetros ideológicos feudales de *LE* y la defensa de sí mismo y de su linaje en *LI* y *LTR*. En este último, el objetivo político y linajístico explica el ataque monárquico, valiéndose de las alusiones a la maldición de los Borgoña.

En su obra, especialmente en *CL*, dado su carácter narrativo, el escritor retrata, a veces de forma indirecta y simbólica, la sociedad de su época; no solo da cuenta del ambiente y excesos de los ricoshombres del período y de la política nobiliaria, basada en las intrigas y en el pactismo utilitarista, sino que también refleja la crisis económica y sus consecuencias, el auge de la burguesía, las nuevas formas de religiosidad, la relevancia

⁷⁹⁷ Romera (1980, p. 19) lo explicó con estos términos: «En el trasfondo de *El conde Lucanor* está el individuo destinado a ejercer el poder; por ello debe aprender los mecanismos que articulan las relaciones de éste con los individuos que serán sus vasallos y la utilización de una serie de métodos, argucias, para mantener su hegemonía [...] Es la proyección literaria del autor». Y más adelante, dejando claro su carácter de ficción, señala que *CL* «remite a una realidad [...] y, sin ser una plasmación directa de la realidad que refleja [...] remite, sin duda alguna, al contexto en el que surge» (p. 22).

⁷⁹⁸ Luongo, al hilo de las reflexiones de Aldo Ruffinatto en la introducción de la edición italiana de *CL*, se refiere al simbolismo político latente en ejemplos como el III°, IX°, XV° y, especialmente, XXXIII°.

⁷⁹⁹ V. Domínguez (1997) y Luongo (1999).

de las órdenes mendicantes y la convivencia con el Islam. A continuación, clasifico y expongo los aspectos de la sociedad del período que he hallado plasmados en su obra.

A. EL PUEBLO LLANO

El estamento de los labradores o pueblo llano se refería a todo aquel que vivía de su trabajo o de las actividades comerciales: «El concepto de *laboratores*, aplicado inicialmente a los cultivadores del campo, abarcaba en el siglo XIV a una gama muy variada de personas, que vivían dedicadas al trabajo artesanal o a la práctica del comercio» (Valdeón Baroque, 1977, p. 183)». Pese a que el centro de interés manuelino es el estamento nobiliario, define en *LCE*, caracteriza en *LE* y convierte en protagonista de algunos de sus ejemplos a los *laboratores*.

En *LCE*, define su función social por contraposición a los caballeros: «Ca los caualleros son para defender et defienden a los otros, et los otros deuen pechar et mantener a ellos». En *LE*, en que describe las funciones y peligros para la salvación de los miembros del cuerpo social, los vuelve a caracterizar como los que mantienen con su trabajo a los otros dos:

commo quier que los ruanos et los mercadores non son labradores, [nin] biven con los señores nin defienden la tier[r]a por armas et por sus manos, pero porque la tier[r]a se aprovecha dellos, porque los mercadores conpran et venden, et los ruanos fazen labrar la tierra et criar ganados et bestias et aves, así commo labradores, por esta razón los estados de los ruanos et de los mercadores ençier[r]anse en el estado de los labradores (I, [xcii], p. 279).

Como la pertenencia a un estamento es voluntad de Dios, en principio, el nacimiento en él no supone menoscabo de la dignidad intrínseca de un ser humano: «tan grant es la su nobleza, que a comparación d'Él non vale más un omne que otro» (I, [xii], p. 88). Existen grados y diferencias sociales intraestamentales que determinan un mayor o menor riesgo de obtención de la bienaventuranza: «son sus estados muy peligrosos para el salvamiento de las almas» (I, [xcviii], p. 293). Las principales amenazas son la codicia⁸⁰⁰ y su tendencia a errar, «aparejamiento que an para non fazer todo lo mejor» (I, [xcviii], p. 293), favorecida por sus limitadas capacidades, que les llevan a cometer pecados inintencionados; al no comprender el alcance de sus actos:

⁸⁰⁰ Morín explica que en el siglo XIII la soberbia —el orgullo—, considerada hasta entonces el pecado por excelencia y causa de los demás, fue desplazada por la codicia (el autor utiliza el término avaricia), muy posiblemente por el impulso de la economía monetaria. Este marco económico también dio pie a las primeras condenas a la usura y a una mayor presencia del pecado de la envidia (2009, p. 26).

[Et] todas estas maneras de menestrales, et aun los labradores que labran por sí mismos, asi como quinteros o yunteros o pastores o ortolanos o molineros, o otros de menores estados, pueden muy bien salvar las ánimas faziendo lo que deven lealmente et sin cobdiçia. Mas por el aparejamiento que an para non fazer todo lo mejor, et porque muchos déstos son [atan] menguados de entendimiento que con torpedat podrían caer en grandes yerros non lo entendiendo, por ende son sus estados muy peligrosos para salvamiento de las almas (I, [xcviii], p. 292)⁸⁰¹.

Dentro del estado de los labradores, merecen para el autor una especial atención los médicos. El autor subraya el desajuste entre la relevancia de su ocupación y su posición social:

los físicos de casa de los señores an un oficio muy estraño, que en parte es mayor a todos et en parte non lo es tanto. Ca en quanto el señor a de fazer, a de fiar en el su cuerpo et la vida dél mismo et de su muger et de sus fijos et de toda su conpañia, en tanto que es el mayor ofiçio, et en que a mester mayor lealtad et mayor entendimiento que en todos los otros ofiçios, mas quanto [non] es en razón de su física, non a dar nin tomar [afazimiento] con el señor, nin a en que se entretener en su fazienda, [et] en tanto non a tan grant poder como los otros ofiçiales (LE, I, [xcvi], p. 287)⁸⁰².

En *CL*, los protagonistas de los ejemplos pertenecientes al estado de los labradores son a menudo contramodelos: practican las artes ocultas, como el nigromante Yllán del ejemplo XI^o; son delincuentes, como el golfín estafador del ejemplo XXI^o; son seres malvados, como la beguina del XLII^o, la endemoniada del XL^o o el hombre que ha pactado con el diablo en el XLV^o; han perdido la cordura, como en el ejemplo LXIII^o, o han cometido actos vergonzantes, como el sabio del ejemplo XLVI^o, que defeca en el barrio rojo (Flory, 1995, pp. 63-74).

B. LA NOBLEZA

El estamento nobiliario es el origen y objetivo de la obra de JM: está presente a la hora de condensar los acontecimientos de la *Crónica manuelina* de *CA*; al abordar la cetrería en *LC*; en los personajes del caballero anciano y joven de *LCE*; en la exaltación

⁸⁰¹ El fragmento muestra la aplicación de criterios diferentes para el estado nobiliario y el llano, especialmente en sus escalones más bajos, al valorar las intenciones de sus actos. Sobre el concepto de intención, v. el subapartado «La intención».

⁸⁰² La confianza que el magnate al que sirve deposita en él dependerá de su entendimiento, que no es asimilable solo a sus conocimientos científicos y a su aptitud profesional, sino a su inteligencia vital y moralidad (II, [xcvi], p. 287). El escritor incide en su relevancia y en la aplicación del código deontológico en el ejercicio de esta actividad: «Et si el físico obrare bien en [la] física et en la privança del señor, si a ella llegare, puede fazer muchas buenas obras et salvar muy bien el alma, seyendo christiano. Mas si el físico fuere cobdiçioso o de la mala entención, encubiertamente puede fazer muchas malas obras» (II, [xcvi], p. 288).

del estamento en *LE*, *CL*, *LI* y *LTR*, e incluso en la *fazaña* protagonizada por Jaime II de *TAV*.

En *LCE*, un caballero novel es instruido por otro, ya anciano y que vive como un ermitaño. Al hacerlo, otorga un carácter sacro al estado de los caballeros, que aleja la concepción manuelina de la alfonsí:

el mayor et mas onrado estado que es entre los legos es la caualleria; ca commo quier que entre los legos ay muchos estados, asi commo mercadores, menestrales et labradores et otras muchas gentes de muchos estados, la caualleria es mas noble et mas onrado estado que todos los otros. Ca los caualleros son para defender et defienden a los otros, et los otros deuen pechar et mantener a ellos. Et otrosi por que desta orden et deste estado son los reys et los grandes sennores; et este estado non puede aver ninguno por si, sy otri non gelo da, et por esto es commo manera de sacramento (XVIII, p. 44).

En *LE*, vuelve sobre la cuestión al referirse al libro perdido *De la cavallería*; caracteriza el vasallaje como una relación en que el señor protege al vasallo a cambio de su lealtad y explica la ceremonia en que se formaliza el vínculo:

Los vasallos han de conosçer señorío al señor, et son sus vasallos por la tierra et por los diner[o]s que el señor lis da. Et la manera cómo son sus vasallos es que quando primeramente se aviene en aquello quel ha de dar, e quiere seer su vasallo, dével vesar la mano et dezir estas palabras: «Señor don Fulano, bésovos la mano et só vuestro basallo». Et desde esta aya fecho, es tenido del servir lealment contra todos los omnes del mundo» (I, [lxxxvi], p. 257).

Remarca la misión social de defensa, administración, impartición de justicia y conciliaria del estamento, compuesto por hombres «de más alta sangre et de mayores et más onrados estados» (I, [lxxxvi], p. 255) y pertenecientes, como aclara interesadamente a continuación, al mismo estamento que el rey: «Et pues en esto vos dixé lo que entendía, de aquí adelante vos diré de los grandes omnes de las tier[r]as que non se llaman del linaje de reyes, et se llaman por otros nombres» (pp. 255-256). Caracteriza los diferentes títulos y grados nobiliarios, inspirándose en la *Segunda partida* y señalando sus posibilidades de salvación, pese a su azarosa vida. Para ello sigue el procedimiento medieval de definir apelando a la supuesta etimología.

El primer escalafón nobiliario tras la realeza —los emperadores, reyes⁸⁰³ e infantes⁸⁰⁴— es el de los duques⁸⁰⁵, que sobresalen por sus haciendas y su intensa actividad bélica, lo que hace peligrar su patrimonio y su salvación. El segundo es el de los marqueses, excepcional en la Península, y que para el autor deriva del término lombardo *marca*, equivalente a comarca. El tercero es el de los príncipes, definido de forma ambigua: «Et este nonbre, príncipe, llaman a todos los grandes señores del mundo, et [este] estado, segund a el poder et la riqueza, así es onrado» (I, [lxxxx], p. 264)⁸⁰⁶. Aprovecha la referencia a los condes, el cuarto grado en los títulos nobiliarios, para atacar a Álvaro Núñez Osorio, que había sido nombrado conde de Trastámara por Alfonso XI (Macpherson y Tate, 1991, pp. 263-264, nota 324). A continuación, se refiere a los hijos de infantes, sin título nobiliario. Luego pasa a describir al heterogéneo grupo de los *ricos omnes*, que pueden tener a caballeros por vasallos y llevan pendones: «quando dize[n] rico omne, ponen la riqueza, que es onra, delante, que quiere dezir que es más onrado que las otras gentes, por los cavalleros que a por vasallos, et por el pendón que puede traer» (I, [lxxxix], p. 267). Al describir a este grupo, se cuida de remarcar, citándose a sí mismo, que el estado nobiliario es una cuestión de naturaleza, por lo que los *ricos omnes* encumbrados por los reyes no consiguen perpetuar su estado en sus hijos: «oí dezir a don Johan, aquel mi amigo, que él viera en Castiella et en Aragón pieça dellos que fueran fechos ricos omnes de los reys, que nunca sus fijos fueron tenidos por ricos omnes» (LE, I, [lxxxix], p. 268). Sigue su exposición describiendo a los *infançones*, llamados en Aragón *mesnaderos*, antiguos caballeros dignificados por sus obras⁸⁰⁷. Por último, se refiere a estos últimos, remarcando como en *LCE*, el carácter sacro de su investidura.

El escritor subraya los peligros y carácter ejemplar del estamento nobiliario:

⁸⁰³ Al ocupar el rey, por designio divino, la cúspide de los seculares se le considera el miembro más perfecto y modelo social. Por ello, sus acciones son imitadas por sus súbditos: «Desque el rey fue bateado, envió por todos los mayores de su tierra et dioles a entender el grant peligro de las almas et la gran escuredunbre en que fasta entonce ellos avían estado, et las razones por que en la ley de los christianos se podían salvar et non en otra ninguna, et rogóles et consejóles, sin premia ninguna, que tomasen la ley de los christianos. Et desque ellos por su entendimiento entendieron que era la mejor, fiziéronlo et bateáronse todos los grandes omnes de la tierra, et pos ellos todas las otras gentes» (LE, I, [xlviii], pp. 148-149).

⁸⁰⁴ «Ca ellos son fijos de reys et deven mantener sus estados a la manera et al ordenamiento de los reys» (I, [lxxxiv], p. 251). El escritor explica que, para remarcar su superioridad heráldica y moral, los hijos de reyes conservan la denominación que se da a todo niño que no está en edad de pecar (I, [lxxxix], p. 266).

⁸⁰⁵ Título que solicitó a Alfonso XI en 1333 y que finalmente obtuvo del rey aragonés en 1336.

⁸⁰⁶ Fue nombrado príncipe de Villena por Alfonso IV (Giménez Soler, 1932, p. 105).

⁸⁰⁷ JM parece incurrir en una contradicción al negar la posibilidad de ascenso social por las obras individuales en el caso de los *ricos omnes*, pero explica que los infanzones han subido de escalafón social gracias a sus obras.

bien cred que en todos los estados de los omnes non ay ninguno, segund razon, en que los omnes sean mas aparejados para non beuir mucho commo en estado de caualleria; et esto por razon de los grandes trabajos et de los grandes peligros que ha en el, mas que en ninguno otro estado, si Dios por la su merçed non le quiere alongar la vida (*LCE*, XLVI, p. 106)⁸⁰⁸.

Et así, pues Dios tanta merçed faze a los señores en darles buenas gentes que sean sus naturales et que naturalmente los aya[n] de amar et de servir, deven ellos fazer mucho por acrescentar este buen deudo, faziéndoles buenas obras et guardándose que no sean ocasionados por que partan esta naturaleza que los naturales an con ellos (*LE*, I, [lxxxvii], p. 259);

quanto el señor es de mayor estado et deve fazer sienpre mayores fechos et dar de sí mayores exemplos a las gentes (*LE*, I, [lxxxvii], p. 261).

En *CL*, se incide en la misión defensiva y de conquista de los territorios en manos de los musulmanes del estamento nobiliario peninsular y en su carácter modélico. En este sentido, es especialmente relevante el ejemplo III^o, que refleja la función defensiva nobiliaria, con connotaciones teológicas, de expulsión de los musulmanes de la Península a través del prototipo caballeresco de Ricardo Corazón de León. Es posible que su posición en tercer lugar tenga un valor simbólico, relacionado con el orden trifásico social, y no debe de ser casual que el ejemplo siguiente, protagonizado por un genovés, critique la codicia de la burguesía. Mediante la comparación de Ricardo con el ermitaño, máximo exponente de la vida contemplativa, pretende igualar la dignidad teológica de los nobles a la del estamento eclesiástico:

un hermitaño era omne de muy buena vida et fazía mucho bien et sufría grandes trabajos por ganar la gracia de Dios, et por ende fíxol Dios tanta merced, quel prometió et le aseguró que avría la gloria de Paraíso. El hermitaño gradeció esto mucho a Dios; et seyendo ya desto seguro, pidió a Dios por merced quel mostrase quién avía de seer su compañero de Paraíso (p. 28).

Mas pues Dios vos pobló en tierra quel podades servir contra los moros, también por mar commo por tierra, fazet vuestro poder por que seades seguro de lo que dexades en vuestra tierra (p. 30).

La misión nobiliaria ejemplarizante se percibe especialmente en el ejemplo XXXVII^o, protagonizado por Fernán González, cuya determinación y fortaleza anima a sus huestes a luchar contra la invasión del rey de Navarra y a sofocarla cuando aún se recuperan de las heridas recibidas durante la campaña contra Almanzor:

Desde los suyos vieron que se non dolía del cuerpo por defender su tierra et su onra, fueron con él. Et venció la lid et fue muy bienandante.

Et vós, señor conde Lucanor, si queredes fazer lo que devierdes, quando viéredes que cuple para defendimiento de lo vuestro et de los vuestros, et de vuestra onra, nunca vos

⁸⁰⁸ Aunque el fragmento anterior hace referencia a la caballería, lo expuesto es extensible al estamento nobiliario.

sintades por lazeria, nin por trabajo, nin por peligro; et fazet en guisa que el peligro et la lazeria nueva vos faga olvidar lo pasada (p. 148).

Incluso en los ejemplos que parten de la crítica de un comportamiento social, como el falso testimonio del conde en el ejemplo XLIII^o, se incide en su arrepentimiento y penitencia en Tierra Santa.

LI, *LTR* y *TAV* continúan abordando los valores y usos caballerescos, que se manifiestan en la ética de la medida de *LI* ([2], pp. 130-131), en las alusiones a la investidura caballeresca de *LTR* (p. 133) y en la cristianización del concepto de vasallaje, en referencia al culto de la Virgen, en *TAV*: «Et pues pocos debdos a mayores que entre el sennor et vasallo, sennalada mente si el vasallo a reçebido muchos vienes del señor» (p. 507). Sin embargo, en *LI* y *LTR*, abandona el tratamiento genérico del estamento para centrarse en la exaltación y defensa de los intereses de su linaje. Por ello, en vez de las referencias a la función modélica del estamento, más allá de las reflexiones sobre el monarca en *LI* ([4], p. 138), se presenta a los Manuel como linaje ejemplar.

C. EL CLERO

El autor describe a partir del capítulo XXXIII^o de la segunda parte de *LE*, valiéndose de una estructura arbórea y recurriendo en ocasiones a la etimología como fórmula de explicación del mundo, en orden descendente los diferentes cargos del estamento eclesiástico, al que caracteriza genéricamente como: «muy bueno et muy bien acabado» (II, [xxxiv], p. 343). Ya en *LCE* había subrayado que el estado más elevado era el del sacerdocio, y dentro de este: «Et quanto el clerigo missa cantano a mayor dignidat, asi commo obispo o arçobispo o cardenal o papa, tanto es el estado mas alto, por que puede fazer obras de que aya mayor mereçimiento et aprouechar mas al pueblo en lo spiritual et en lo tenporal» (XVII, p. 44).

En el capítulo XXXIII^o de *LE* enuncia los diversos estados del alto clero —el papa, los cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos— y del bajo clero —abades, deanes, «et arçidianos et chantres et tesoreros et maestrescu[e]las et canónigos et raçoneros et capellanes, que cantan capellanías, et diácones et subdiácones et acólitos» (p. 342)—; se refiere a los otros miembros del estamento: «otros sacerdotes que son religiosos et omnes de orden, et an orden pobreza, así commo la orden de predicadores et de los menores. Otrosí a otras órdenes que pueden aver propio en común, así como la orden de sant Agustín, et de los monges blancos et prietos» (XXXIII, p. 343). Completa la

caracterización con la descripción de las órdenes militares peninsulares⁸⁰⁹: «pueden aver cavallos et armas, et usar dellas en serviçio de dios et defendimiento de la fe contra los moros» (XXXIII, p. 343).

Al caracterizar inicialmente en el capítulo XXXV° a los papas, no se refiere a su preponderancia social, sino a sus posibilidades de salvación: «el mejor estado que a en la clerezía para salvamiento del alma, que es de los papas» (p. 344). En este sentido, considera que cuanto mayor es la dignidad más son las posibilidades de salvación y de perdición: «quanto los estados son más aparejados para [fazer] buenas obras et más alongados de aver ocasión para pecar et para fazer mal, tanto son mejores para el salvamiento de las almas» (p. 344). En cuanto a su relevancia, se centra en su papel de modelo, de gestor económico y motor de las cruzadas:

el papa puede fazer más bienes, también por la su persona commo por el algo que a de la Iglesia, faziendo por la su persona buenas obras et despendiendo el aver de la Iglesia en serviçio de Dios et ençalçamiento de la sancta fe católica en contra los moros et gentiles et ereges, et otras buenas obras (pp. 344-345).

El autor alude a las críticas por la relajación de las costumbres eclesiásticas, al recalcar la función ejemplarizante del pontífice: «guardándose por la su persona de non fazer lo que non le pertenesçe, nin despendiendo el aver de la Iglesia en vanidades nin en plazerres [nin] en deleites del mundo» (p. 345). Y al disociar el cargo de la dignidad de sus representantes (Macpherson y Tate, 1991, pp. 16-17): «si dexa de fazer el bien et faze lo contario, la culpa non es del estado del papa» (p. 345)⁸¹⁰.

Más adelante, explica el proceso electivo papal y se refiere a la pugna entre el poder eclesiástico y el temporal⁸¹¹; concreta la relevancia espiritual y política de su figura —«es el mayor et más alto [estado] que en el mundo puede ser [...] a poder conplido en lo spiritual, commo aquel que es vicario verdaderamente de Jhesu Christo; et alo muy grande ne lo tenporal» (I, [xxxvi], p. 346); «es el sacerdote mayor et a poder de consagrar el cuerpo de Jhesu Christo» (p. 348)— y las formas de corrupción:

Puede desmereçer si non patiere et obrare commo deve los çinco tesoros que él tiene [en] el poder: el uno es el tesoro spiritual de sancta Iglesia triunfante, et el segundo es el tesoro tenporal de las rendas et de los averes tenporales de sancta Iglesia militante, et el tercero tesoro es de la justiçia, que es en su poder para la fazer, et el quarto tesoro es de

⁸⁰⁹ Orden de Santiago, de San Juan, de Calatrava y de Alcántara en Castilla; de Montesa en Aragón y del Avis, y de Cristo en Portugal.

⁸¹⁰ Desligar la bondad general de la actuación perniciosa particular preocupa especialmente al autor, pues ya había referido la idea anteriormente: «bien así por fazer mal un mal freile o un mal omne de qualquier estado, non dexa por eso [de] ser buena la orden o el estado que aquel mal omne non guarda commo deve» (*LE*, II, [xxix] p. 337).

⁸¹¹ V. «La concepción del poder eclesiástico y temporal».

«Un tabaques de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

los beneficios et dignidades de sancta Iglesia que a de partir, et el quinto tesoro es el juicio de su consciencia (*LE*, II, [xxxvi], p. 350).

Desarrolla estas formas en los capítulos siguientes. En el XXVII^o parece referirse, sin mencionarlas explícitamente, al reparto de indulgencias y perdones:

Todos estos dichos [bienes] que Dios a los omnes fizo por los redimir, todo es tesoro de la Iglesia. Et este tesoro, tan noble et tan preciado, es en poder del papa para lo partir con los pecadores. Et otrosí, los mereçimientos de sancta María et de todos los sanctos et las buenas obras que todos fazen, commo es dicho, todo es tesoro de la Iglesia [...] Et tienen los sanctos et ductores que sinon por estos mereçimientos, que en otra guisa que sería muy grave de aver omne perdón de los pecados. Pues este tan noble tesoro, que es en poder del papa, [si] non lo parte bien o da perdones, o non se deben dar o a quien non lo[s] mereçe, vós parad mientes si con razón et con justicia deve mucho desmeresçer (p. 354).

En el XXVIII^o critica el uso inapropiado de las riquezas; más que la alusión tópica a la condena por enriquecimiento personal, resulta significativo su doctrina suntuaria, coincidente con la del estamento nobiliario:

Ca el tesoro temporal de la Iglesia todo se debe esponder en los pobres et en defendimiento de la ley et en las obras de misericordia et de piadat, salvo ende lo que espendiere en su mantenimiento et en onra et en apostamiento de su estado. Pero esto, dévelo fazer por guardar su onra et su estado, mas non por deleite desordenado que en ello tome (p. 355).

En el XXXIX^o condena la aplicación interesada de la ley a la hora de impartir justicia: «faziendo gracias o perdones o despensaçiones o legitimationes non debidamente» (p. 356). En el XL^o condena las prebendas a la hora de designar cargos eclesiásticos: «siempre se deven dar a omnes que los merezcan por buena vida limpia, et por sçiençia, et por hedat (p. 357). Finalmente, dedica el capítulo a XLI^o a la limpieza de conciencia, que implica la preservación de los tesoros anteriores y que posiblemente entraña una alusión al voto de castidad.

En el capítulo XLIII^o se ocupa de los cardenales, incidiendo en su elección colegiada y en su carácter conciliar. JM considera que se pueden condenar por las mismas razones que el papa, pero es más explícito a la hora de señalarlas:

También en los co[n]sejos que dan al papa, de que se puede seguir mucho bien o mucho mal, commo de las ayudas o estorbos que pueden fazer en las dignidades et perlaçias que a de dar el papa, en que pueden caer en grandes simonías et grandes tuertos o desaguisados, o en ayudar o en estorvar a reys o príncipes por voluntad, et non catando justicia nin el dapño que dende se puede seguir, o ganando o despendiendo los tesoros commo non deben, o faziendo también sus fechos commo los consejos que an a dar, contra sus consciencias (p. 362).

El capítulo XLIV^o sitúa y caracteriza a los patriarcas⁸¹²:

⁸¹² Tras el Cisma de Occidente, eran los obispos honoríficos de las sedes orientales.

fueron ordenados al comienzo de la Iglesia, et porque sant Pedro, que fue el primero papa, tovo su lugar en Roma, et [porque] la tierra que fue convertida a la fe de Jhesu Christo era muy lueñe, fue ordenado que oviese quatro patriarcas: el un en Jhesrusalen, et el otro en Alexandría, et el otro en [Antiochía], et el otro en [Constantinopla. Et] estos patriarcas, por actoridat del papa, an en sus patriarcadgos aquel poder que a el papa en toda [la] christiandat (p. 366).

Los iguala espiritualmente a los cardenales, mediante una enrevesada argumentación, para no desagradar a Juan de Aragón (Macpherson y Tate, 1991, II, [xliv], p. 363, nota 458)⁸¹³, y señala las mismas posibilidades de salvación y los mismos peligros de condena.

En el capítulo siguiente caracteriza a los arzobispos, como «omne que debe aprimar a obispo» (II, [xliv], p. 367) y señala para congraciarse de nuevo con Juan de Aragón, la posición de «primados» de algunos arzobispos en sus provincias y el hecho de que el arzobispo de Toledo había sido tradicionalmente primado de las Españas, pero esta dignidad se había convertido en un mero formulismo: «así se llama en sus cartas, mas non se usa de la primaçia conplidamente». En el XLVI^o incide en los peligros para la salvación de los obispos, el menor de los cargos del alto clero y el que corre más riesgo de condenarse, de modo que parece aludir a la corrupción: «bien creed por cierto que es muy grave de se guardar commo deve» (p. 370), sin dar detalles para no incitar a tales prácticas: «por esto fablo tan abreviadamente en el estado de los obispos» (p. 370).

Una vez caracterizado el alto clero, Julio pasa a describir sucintamente la clerecía menor; señala la diversidad de rango entre los abades: «hay algunos que son de croça et mitra et aniello et an jurisdición en sus abadías bien commo obispos; otros ay que an abadías que las an a dar los obispos et a arçobispos et otras que las an a dar los reys» (II, [xlvii], pp. 370-371); la existencia de deanes en las catedrales, cuya relevancia los sitúa justo por debajo de los obispos: «an la primera vos de cabillo, también en las exlecçiones commo en todas las otras cosas que sean de aporidar et ordenar por cabillo, también de rendas commo todo lo ál de la iglesia» (II, [xlviii], p. 371) y de otros cargos menores:

⁸¹³ Tal y como recalcan Mcpherson y Tate, «el sofisma se relaciona con los dos títulos llevados por su cuñado el infante don Juan de Aragón» (*LE*, II, [xliv], p. 363, nota 458). Tras la mayoría de edad de Alfonso XI, el infante fue despojado de su título de arzobispo de Toledo y fue obligado a abandonar el reino. Se le concederían en los años siguientes a cambio los títulos de patriarca de Alejandría y arzobispo de Tarragona, pero no el cardenalato al que su padre Jaime II aspiraba. JM argumenta que el estado de los cardenales es el superior al de los patriarcas, relacionándolos respectivamente a la vida activa y contemplativa. Aunque parece destacar la superioridad de la vida contemplativa, recalca la complementariedad y reciprocidad de ambas y la doble vertiente contemplativa y activa de las obras que realizan los creyentes. Concluye que la vida contemplativa es superior, pero la activa es indispensable, y está más integrada en el mundo. Por ello el estado de los cardenales es superior al de los patriarcas. Aunque parece una argumentación pensada para congraciarse con su cuñado, es cierto que Juan de Aragón fue un clérigo de «inclinaciones marcadas hacia la meditación» (Tate, 1977a, p. 824).

«arçidianos et maestrescuelas et tesureros et chantres et otros canónigos et racioneros et medio racioneros» (II, [xlix], p. 372) y se centra en la relevancia espiritual de los sacerdotes, que, como en el caso de los médicos, contrasta con su humildad social.

Julio critica a los religiosos que no respetan el voto de castidad: «peca mortalmente et caye en aquel mismo pecado que cayó Judas Escariote» (II, [xlix], p. 373) y acaba su repaso en tono arrebatado, incidiendo en el menoscabo para el estamento que supone la lujuria e inmoralidad, prácticas corruptas y forma de vida inapropiada de sus miembros:

Quando yo veo que tiene la mançeba consigo de noche et se ensuzia las manos et la voca et el cuerpo, con que a de fazer tan alto sacrificio et dezir tales palabras ¡cate el mesquino del capellan que tal cosa faze, en qué estado está, o que deve seer de la su alma et del su cuerpo! Et demás desto que ay muchos que usan mal, también de lo que an de las iglesias commo de fazer et de dezir muchas cosas que son contrarias del su estado (II, [xlix], p. 373).

En el último capítulo caracteriza a la Orden de Frailes Mayores, aunque podría haber previsto dedicar otro capítulo a la franciscana:

sabet dos órdenes son las que al tiempo de agora aprovechan más para salvamiento de las almas et para ensalçamiento de la sancta fe católica [...] Et commo quier que amas començaron a un tiempo, pero que començõ ante la de los predicadores, por ende vos hablaré primero en ella (II, [I], p. 374).

En el resto de sus obras no aparecen menciones explícitas a este estamento, más allá de ejemplos como el III^o, en que critica a los nobles adultos que abrazan la vida religiosa ⁸¹⁴ porque abandonar el estado seglar significa desvincularse de las responsabilidades sociales y asumir una condición que pone en riesgo la vergüenza personal y familiar en caso de no poder sobrellevar la austeridad de la vida religiosa:

Et commo los estados de los omnes, que an mester muchas cosas corporales, non se podrian mantener si los omnes siempre cuydassen en las cosas spirituales, por ende conuiene que cada omne cuyde et obre en las cosas tenporales segunt perteneçe a su estado. Et si asi non lo faze, yerra lo muy mal et non faze seruicio a Dios en ello (*LCE*, XXXIX, p. 84).

si vós quisiéredes dexar vuestro estado et tomar vida de orden o de otro apartamiento, non podríades escusar que vos non acaeciesen dos cosas: la primera, que seríades muy mal judgado de todas las gentes, ca todos dirían que lo fazíades con mengua de coraçõ et vos despagávades de vevir entre los buenos; et la otra es que sería muy grant marabilla si pudiédeses sufrir las asperezas de la orden, et si después la oviédeses a dexar o vevir

⁸¹⁴ Parece referirse al ingreso en órdenes mendicantes, teniendo en mente ejemplos próximos: el infante Jaime de Aragón, heredero de Jaime II, en 1319 abandonó a la infanta Leonor, hermana de Alfonso XI, justo después de su boda para abrazar el estado eclesiástico (Recuero, 2016, p. 97). Jaime de Mallorca, por su parte, hermano mayor de su primera esposa, renunció a sus derechos para ingresar en la orden franciscana. También es factible que el autor se hubiese planteado abrazar la vida religiosa tras la muerte de su segunda esposa, de modo que el ejemplo III^o reafirmaría su elección como defensor.

en ella, non la guardando como devíades, seervos ía muy grant daño paral alma et para la fama (*CL*, I, [iii], pp. 27-28).

D. LA MINORÍA JUDÍA

El autor parte de la certeza personal del cristianismo como única religión verdadera, pero no muestra en sus escritos una actitud antisemita ni se reflejan en ellos los tópicos antijudíos⁸¹⁵ que aparecen, por ejemplo, en las *Cantigas de santa María* o en *CRS*. Esta actitud⁸¹⁶, que es análoga a la que mostró Alfonso XI durante su reinado, podría deberse a los vínculos y afectos que mantuvo con la comunidad judía.

Como era norma en su familia, tuvo como tesorero a un hebreo, Moisés Aben Syuen; también, siguiendo la costumbre de los Borgoña, sus médicos, Çag, Abram — citados en *LI*⁸¹⁷ y *LTR*⁸¹⁸— y Salomón, fueron fieles de este credo. En este sentido, Jaime II consideraba que su nieto Manuel había muerto prematuramente por seguir los consejos de los médicos judíos de la familia de Ças (Giménez Soler, 1932, p. 85), ya que el noble no «admitía consejos ni quería otros físicos que los de su casa» (Giménez Soler, 1932, p. 61), como se evidenció cuando la infanta Constanza contrajo tuberculosis y el escritor no dejó que se desplazase a Valencia para ser tratada por los médicos cristianos de su suegro. Sintió, además, por Salomón una admiración, confianza y estimación tales, que lo hubiese nombrado su albacea si hubiese sido cristiano (Gaibrois, 1931, pp. 33-35). Asimismo, entre sus consejeros figuró el judío Yehuda Ibn Wakar (Ray, 2006, p. 120).

JM no muestra antisemitismo en la descripción del judaísmo de *LE*, en que define esta religión como la ley antigua, anterior a la definitiva que representa el cristianismo: «Et luego que esta ley dio, fue la otra [el judaísmo] conplida, ca Jhesu Christo non beno en el mundo por menguar nin por desfazer la ley que Moisés diera, mas bino por conplirla (*I*, [xxvi], p. 109). Argumenta con ejemplos concretos por qué el cristianismo supone una superación del judaísmo:

⁸¹⁵ Ayerbe-Chaux considera que, por influencia tomista, para el autor: «the existence of a natural law of justice explains to Juan Manuel the fact that unbelievers can be just and fair people» (1989, p. 155).

⁸¹⁶ V. Ruiz (2014). Aunque Alfonso X y Sancho IV habían mantenido un vínculo afectivo con miembros de esta comunidad y, en cambio, habían reflejado en sus obras, seguramente movidos por intereses políticos, los prejuicios populares sobre esta minoría.

⁸¹⁷ El texto reza: «Et mándovos et conséjovos que, en quanto pudiéredes aver físico, que sea del linaje de don Çag, que fue físico de mío padre et mío, que nunca lo dexedes por otro físico. Ca yo vos digo verdaderamente que, fasta el día de oy, nunca fallé tan buenos físicos et tan leales, tan bien en la física como en todos sus fechos: seguro seed que así lo serán a vós et a todo vuestro linaje (*LI*, [II], pp. 129-130).

⁸¹⁸ En concreto, escribe: «don Çag, mio físico, que era hermano mayor de don Habraan, físico del rey et mio» (p. 136).

Et Jhesu Christo reçebió baptismo, et mandó que allí adelante fuese el baptismo para alinpiar el pecado original, en lugar de la circunçisión, et ya en esto podedes entender si era más limpia cosa el baptismo que la circu[n]çisión. Otrosí, los sacrificios et ofrendas que fazian de bestias et de aves, ordenó Él que se fizies[en] del [su] cuerpo mismo et de la [su] sangre, et esto ordenó el Juebes de la Çena, segund se dize desuso en este libro (I, [xlíiii], p. 141).

En el «Libro de los ejemplos» ningún personaje es presentado como judío y no se realizan alusiones a esta comunidad, aunque el genovés del ejemplo III^o, el nigromante Yllán en el ejemplo XI^o y el falso alquimista del ejemplo XX^o se dedican a actividades asociadas a ella: el comercio y la usura⁸¹⁹, la nigromancia y ciencias ocultas y la alquimia⁸²⁰; Yllán, además, vive en Toledo, la ciudad del reino en que residían más judíos. Al hilo de esta conjetura, cabe preguntarse si el autor habría evitado caracterizarlos como hebreos para no perjudicar a esta comunidad (Navarro, 2020), posibilidad reforzada por la eliminación del intermediario judío en el ejemplo XLV^o, común en las versiones de la leyenda de Teófilo (Navarro, 2013; Navarro, 2020, p. 157)⁸²¹, o si consideró, desde su acostumbrada ambigüedad, que sus ocupaciones y lugar de residencia ya los connotaban suficientemente, y no era necesario explicitar su credo.

E. LOS MUSULMANES Y LA RECONQUISTA

La hegemonía territorial musulmana peninsular hasta el siglo XIII y las campañas para conquistar estos dominios singularizaron el feudalismo en Castilla y condicionaron la tolerancia real y nobiliaria hacia las minorías judía y musulmana. A diferencia del rechazo hacia la comunidad judía, se admiró e imitó el esplendor cultural del al-Ándalus, aunque se marginó a los mudéjares. Las grandes conquistas tuvieron lugar hasta el reinado de Fernando III. Durante los reinados coetáneos al autor se vivió bajo un clima y tensión bélicos, que, sin embargo, no se materializó en conquistas territorialmente significativas. La intención de cristianizar toda la Península pervivió, por lo que se intentó en vano el dominio de Gibraltar y se realizaron diversas expediciones a la frontera nazarí, que incrementaron la extensión castellana con la incorporación de Tarifa (1292) y Algeciras

⁸¹⁹ El protagonismo de un genovés sirve de crítica a la usura cristiana (Navarro, 2020, p. 153); la interpretación de que su inclusión permite luchar contra el prejuicio de los hebreos como prestamistas quizá sea un tanto forzada; el magnate más bien podría estar criticando la codicia burguesa.

⁸²⁰ V. Navarro (2015, pp. 153-154). Con todo, también se dedicaron a la alquimia religiosos cristianos, por lo que es necesario deslindar esta práctica protocientífica de la estafa, vinculada a la devaluación monetaria, que consistía en hacer creer que era posible obtener oro a partir de la aleación de otros metales. El hecho de que el estafador actúe movido por la necesidad económica no parece sugerir su pertenencia a un credo concreto.

⁸²¹ Es factible que el autor haya eliminado al intermediario para centrarse en la libre decisión del seguidor del diablo (Navarro, 2020, p. 158).

(1344) y «aseguraron la libertad de las comunicaciones entre el Atlántico y el Mediterráneo» (Dufourcq y Gautier-Dalché, 1983, p. 205). Sin embargo, Granada continuó siendo un reino independiente y una amenaza constante para Castilla. Por otro lado, las expediciones y la falta de nuevos dominios propiciaron la intensificación de la crisis económica durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI, que repercutió en todos los segmentos de población, excepto en los mercaderes y prestamistas judíos, porque las nuevas campañas fueron deficitarias y la monarquía y la nobleza redujeron significativamente su fuente de ingresos pero no sus gastos. La consecuencia directa fue la incapacidad de paliar el déficit comercial exterior. La monarquía, consciente de la pérdida de poder y preeminencia que significaba el parón en las expediciones contra los musulmanes, se valió de la legislación —*Fuero real, Partidas y Ordenamiento de Alcalá*— para legitimarse «asignando a cada cual su lugar en un orden social cuya estabilidad pretendía asegurar» (Dufourcq- Gautier-Dalche, 1983, p. 206).

Como en el caso de los judíos, el noble se distancia de la segregación y prejuicios hacia esta minoría de la época, al no mostrar una actitud hostil hacia su cultura o hacia sus miembros. En este sentido, alaba, por ejemplo, sus dotes marciales:

Tan buenos omnes de armas son, en tanto saben de guerra, et tan bien lo fazen, que sinon por que deven aver, et an a Dios contra si por la falsa secta en que biven, et por que non andan armados nin encavalgados en guisa que puedan sofrir feridas commo cavalleros, nin benir a las manos, que si por estas dos cosas non fuese, que yo diría que en el mundo non ha tan buenos omnes de armas, nin tan sabidores de guerra, nin tan aparejados para tantas conquistas (*LE*, I, [lxxvi], p. 224).

Con todo, muestra un mayor rechazo hacia el credo musulmán, por haber sido constituido tras el cristianismo, tal y como explica en el prólogo de *LC*:

Otrosi fizo trasladar toda la secta de los moros, por que paresçiesse por ella los errores en que Mohamad, el su falso propheta, les puso et en ellos están oy en día. Otrosi fizo trasladar toda [la] ley de los judíos et avn el su *Talmud* et otra sçiençia que an los judios muy escondida a que llaman *Cabala* (p. 519).

En *LE* aporta las razones:

vino un falso omne que avía nombre Mohamad, et predicó en Aravia, et fizo crer âlgunas gentes nesçias que era propheta enviado de Dios. Et dio en manera de ley muy grant soltura a las gentes para conplir su voluntad, muy lixosamente et muy sin razón. Et por ende las gentes mesquinas, cuidando que cunpliendo su voluntad podían salvar las almas, creyéndole, tomaron por ley aquellas vanidades que les él dixo. Et tantas fueran las gentes quel creyeron que se apoderaron de muchas tierras, et aun tomaron muchas, et tiénenlas oy en día, de las eran christianos que fueron convertidos por los apóstoles a la fe de Jhesu Christo. Et por esto, a guerra entre los christianos et los moros, et abrá fasta que ayan cobrado los christianos las tierras que los moros les tienen forçadas; ca, quanto por la ley,

nin por la secta que ellos tienen, non avrían guerra entre ellos. (*LE*, I, [xxx], pp. 116-117)⁸²².

Et la secta de los moros, en tantas cosas et en tantas maneras es desvariada et sin razón, que todo omne que entendimiento aya entenderá que ningún momne non se podría salvar en ella. Et lo uno por esto, et lo ál por [que] non fue dada por Dios nin por ninguno de llas sus prophetas, por ende non es ley, mas es secta errada en que los metió aquel mal omne Mahomat que los engañó (p. 117).

Frente a la falta de menciones al judaísmo, en *CL* refleja los prejuicios antimusulmanes del período:

Et devezes saber que este clérigo fuera cristiano e tornárase moro. E un día, por fazer placer a los moros, díxoles que si quisiesen que él les daría aquel Dios en que los cristianos fiavan e tenían por Dios. E los moros le rogaron que ge lo diese. E entonces el clérigo traydor fizo unas vestimentas e fizo un altar e dixo una misa e consagró una hostia; e desque fue consagrada, diola a los moros, e los moros andávanla rastrando por el lodo e faziéndol muchos escarnios (I, [xxviii], p. 121).

En los ejemplos XXIII^o, XXV^o, XXVII^o, XXX^o, XXXII^o, XXXV^o, XLI^o y XLVI^o aparecen personajes musulmanes, caracterizados positiva y negativamente, por lo que no están directamente relacionadas con su religión. En los ejemplos XXIII^o, XXV^o y L^o se trata de personajes históricos mitificados. En el caso de Saladín, que protagoniza los ejemplos XXV^o y L^o⁸²³, se aprecia una doble caracterización: como modelo de monarca en el ejemplo XXV^o y como soberano al que su pasión aparta del buen gobierno en el L^o. El ejemplo XXX^o tiene como protagonistas a al-Mutádid, último emir de Sevilla, y a su caprichosa esposa Ramayquía⁸²⁴, una esclava de origen humilde a la que dedicó sus composiciones poéticas y que tuvo un gran ascendiente en el monarca⁸²⁵. El ejemplo nos remite a la fastuosa corte del emir, que se entregó con fruición a los placeres mundanos: «l'opulence et le faste de cette cour où la recherche du plaisir emprunte toutes les voix: musique, poésie, promenades, jardins, boissons, femmes, éphèbes» (Khalis, 1966, p. 92). Como la taifa de Sevilla había conquistado Murcia en 1080, es posible que las anécdotas sobre el emir llegasen oralmente a JM (Cacho Blecua, 2015, párrafo 32)⁸²⁶:

⁸²² Compárese con: «levantóse Mahoma e tierra de Aravia, e mostró a las gentes necias sciencia nueva, e fízoles creer que era profeta e mensajero de Dios» (*GCU*, I, [i], p. 5).

⁸²³ Sobre el sultán Saladino como personaje en *CL*, v. Ogawa (2013) y Cossío (2019).

⁸²⁴ «Femme d'une grande beauté, caprieuse, sans expérience, ni formation politique, l'timâd se livra à ses caprices autant que sa situation d'épouse favorite d'un roi musulman le lui permettait» (Khalis, 1966, p. 109).

⁸²⁵ V. la edición de Rubiera (1987). Sobre el emir, v. Khalis (1966, pp. 91-150). En cuanto al ascendiente de Ramayquía: «Le mariage du prince Mohammad avec cette belle jeune fille fut un grand événement non pas seulement dans la vie sentimentale du prince mais aussi dans sa conduite politique et sociale. l'timâd eut un ascendant considerable sur Mohammad influence que ne cessa de s'exercer tout au long de la vie de notre poète» (Khalis, 1966, p. 98).

⁸²⁶ Su figura histórica era popular y estaba rodeada de un halo escandaloso y mítico por su vida de excesos.

Deux siècles après la mort des protagonistes corait encore dans l'Espagne musulmane un proverbe, semble-t-il très connu, «même pas le jour de la boue». On le citait aux ingrats, à ceux qui avaient oublié les bienfaits passés. Cette phrase devenue proverbiale aurait été adressée par al-Moutamad, dans les derniers temps de sa vie, à l'timâd lors d'une querelle, alors qu'elle lui rechait de n'avoir jamais rien trouvé de bien chez lui. «Même pas le jour de la boue», lui demanda le roi. l'timâd rougit et se tut.

Cela se passait un jour de pluie à Séville. l'timâd, en compagnie de ses servantes, regardait d'une des fenêtres de son fastueux palais, les passants patauger dans des mares de boue que la pluie avait formées. Vinrent à passer devant le palais quelques compagnardes venues vendre leur lait à la ville. Pieds nus, troussant leurs robes, elles semblaient s'amuser de l'aventure.

La reine fut prise d'une folle envie de les imiter et en fit par au roi. Al-Moutamad fit apporter dans la cour du palais une énorme quantité d'ambre du musc, d'essence de roses et de parfums; et le tout pétri forma une couche épaisse de boue odorante dans laquelle la Sultane et sa suite se promenèrent pieds nus portant des outre de soie.

Nous voyons à quelles folies se livrait al-Moutamad pour l'amour de sa femme. Cette extravagante fut un grand scandale pour tout le pays (Khalis, 1966, pp. 109-110).

At-Tîganî attribue à al-Moutamad une autre extravagance. Il s'agit de plantations d'amandiers dans les environs de Séville. Les fleurs de ces beaux arbres devaient remplacer pour ar-Rumaikiyya les flocons de neige qu'un hiver elle avait tant admiré à Séville (Khalis, 1966, p. 110).

En el ejemplo XXVIIº, de tono humorístico e hiperbólico, dada la temática misógina del relato, se percibe el rechazo a los musulmanes no peninsulares, al considerarlos enemigos potenciales, a los que Álvaro Hãñez solo podría admirar si actuasen como su esposa, ejemplo de comportamiento vital (Cacho Blecua, 2015, párrafo 28). La presencia explícita de los musulmanes en los ejemplos no solo da cuenta de las fuentes de los relatos y de la maurofilia cultural peninsular (García-Valdecasas y Beltrán, 1989, pp. 116-117) y confiere mayor verosimilitud y cercanía a estos relatos, sino que al mismo tiempo sirve a JM para mostrar sin juicios de valor otras costumbres y formas de vida. A esta «alteridad exótica» se le suma la «alteridad negativa y positiva»⁸²⁷. La primera los considera como adversarios religiosos y territoriales. La segunda los sitúa como modelo de comportamiento (Cacho Blecua, 2015, párrafo 35). En el primer caso, son un contramodelo, como en el ejemplo XXIIº, en el que los falsos tejedores engañan por su codicia y presunción al monarca. En el segundo, son un ejemplo de comportamiento, como el muchacho del ejemplo XXXVº, al que el autor considera un modelo de *pedagogía conyugal*, al someter a su esposa mediante la coacción y la violencia durante la noche de bodas. El infante menor escogido como sucesor en el ejemplo XXIVº, lo que podría aludir a su padre, es asimismo un modelo de lealtad, prudencia y entendimiento. También lo es el rey granadino del ejemplo XXVIIIº, que premia a Lorenzo Suárez por su defensa de la fe cristiana (Cacho, 2015, párrafo 35).

⁸²⁷ V. García-Valdecasas y Beltrán (1989).

La obra manuelina recoge parcialmente la paradójica relación de la sociedad cristiana peninsular con el Islam: se guerrea para recuperar los territorios conquistados por los musulmanes, pero se admira la sofisticación de su mundo y cultura, como se evidencia en la descripción del refinado ambiente cortesano en el ejemplo XXX°.

F. LA CRISIS ECONÓMICA

1. LA POBREZA

El punto de vista nobiliario de la obra manuelina explica que la pobreza no sea uno de sus centros de interés. Con todo, en ella aparecen pinceladas sobre esta condición.

En *LCE*, no aborda el tema y tan solo aparece un pequeño apunte sobre los escasos recursos del escudero: «el non fuesse omne muy rico» (III, p. 43). En *LE*, aunque expone su pensamiento de reivindicación de los bienes materiales —«en el evangelio non loa Dios al pobre, mas loa al pobre de voluntad» (I, [lv], p. 168)— y aparecen referencias a la controversia sobre la pobreza de Cristo (II, [xl], p. 478), no se perciben reflejos directos de esta condición social ni de la crisis económica. En *CL*, más que reflejar las consecuencias de la recesión, muestra las cambiantes condiciones de vida de la época; lo hace a través del propio Lucanor en el ejemplo VIII° — «estó agora mucho afincado de mengua de dineros» (p. 44)⁸²⁸— o de los personajes pobres o empobrecidos de los apólogos VII°, X°, XVII°, XXXV°, XLV° o XLVII°.

En los ejemplos VII° y XLVII° critica humorísticamente a las mujeres de pocos recursos (Adams, 2007, p. 56). En el primero parodia las ansias fantasiosas de enriquecimiento de la campesina Truhana: «Doña Truhana ambiciona salir de la pobreza, aspiración punible porque implica transgredir una frontera social que, todo parece indicarlo, es por la naturaleza intrangresible» (Diz, 1984, p. 97):

Et con aquella riqueza que ella cudava que avía, asmó cómmo casaría sus fijos et fijas et cómmo iría aguardada por la calle con yernos et con nueras et cómmo dizían por ella cómo fuera de buenaventura en llegar a tan grant riqueza, seyendo tan pobre commo solía seer.

Et pensando en esto, començó a reír con grand plazer que avía de la su buena andança, et riendo, dio con la mano en la cabeça e en su fuente et entonce cayol la olla de miel en tierra et quebróse (p. 40).

En el segundo se ríe de los hipócritas miedos de una musulmana saqueadora de tumbas, mientras parece justificar el delito.

⁸²⁸ Parece referirse a las consecuencias económicas del conflicto bélico con Alfonso XI.

Para el noble, en consonancia con la mentalidad de la época, la pobreza es una lacra espiritual, padecida por designio divino, ante la cual se debe mantener una paradójica postura: ha de ser acatada, pero se tiene que trabajar con ahínco para superarla. En este sentido, la doctrina de JM es optimista, pues considera que los que se esfuerzan posiblemente serán galardonados con la superación de sus dificultades:

Siempre la dignidad y la riqueza van juntas, y la posesión de una implica la posesión de la otra. En su esencia el honor fue concebido como reconocimiento hecho por Dios a la superioridad de uno, reflejada ésta en las circunstancias nobles y ventajosas de su vida. Los pobres no sólo tienen que soportar la miseria, sino que por su valor espiritual también resulta sospechoso en virtud de la pobreza misma (Flory, 1995, p. 75).

Por ello, es doblemente doloroso el empobrecimiento que sufren los personajes de los ejemplos Xº y XVIIº, ya que a la desdicha de la falta de medios de subsistencia se suma el desamparo espiritual de saberse castigado por Dios. En el Xº, un hombre empobrecido acaba comiendo altramuces llevado por la necesidad. Mientras llora desconsolado descubre que otro hombre, anteriormente más rico que él, se está comiendo las cáscaras de los altramuces que tira:

Et cuando esto vio el que comía los atramizes, conortose, pues entendió que otro avía más pobre que él et que avía menos razón por que lo devíe seer. Et con este conorte, esforçóse et ayudol Dios, et cató manera en cómo saliese de aquella pobreza et salió della et fue muy bienandante (pp. 47-48).

El ejemplo XVIIº plantea, además, la cuestión de la pobreza como estigma social y personal, que avergüenza y afecta a la valoración social. El autor considera indispensable superar estas consideraciones y aprovecharse de las oportunidades y de las propuestas aunque hayan sido formuladas por compromiso:

un omme bueno era que avía seído muy rico et era llegado a muy grand pobreza et fazíasele muy grand vergüença de demandar nin envergoñarse a ninguno por lo que avía de comer, et por esta razón sufría muchas vezes muy grand fanbre et muy grand lazeria (p. 69).

De este modo, ambos ejemplos muestran las contingencias de la vida humana, fruto de la acción divina, asimilada de modo sincrético al tópico de la rueda de la fortuna.

La pobreza condiciona la dedicación a actividades delictivas como en el caso del alquimista del ejemplo XXIº —«Un omne era muy grand golfín et avía muy grand sabor de enrequescer et de salir de aquella mala vida que passava» (p. 82)—; del ladrón del XLVº o de los hermanos saqueadores de tumbas del XLVIIº: «Et aquel su hermano era muy buen mancebo, mas era muy pobre, non podía escusar aquel mancebo de buscar la vida muy vergonçosamente» (p. 193). Y aboca a acciones humillantes como el casamiento con una mujer *brava* en el ejemplo XXXVº:

Aquel tan buen mancebo vino un día a su padre et díxole que bien sabía que él non era tan rico que pudiese darle con que él pudiese vevir a su onra et que pues le convinía fazer vida menguada et lazdrada o irse daquela tierra, que si él por bien tuviesse, quel parecía mejor seso de catar algún casamiento con que pudiese aver alguna passada (p. 140).

Tal vez por su ideología inmovilista, considera especialmente dura la pobreza sobrevenida, como se aprecia en los ejemplos X°, XVII° y XLV°, en que justifica las actividades delectivas del protagonista e incluso parece compadecerse de su pacto con el Diablo:

un omne fuera muy rico et llegó a tan grand pobreza, que non avía cosa de que se mantener. Et porque non ha en el mundo tan grand desventura commo seer muy malandante el que suele seer bienandante, por ende, aquel omne que fuera muy bienandante, era llegado a tan grand mengua, que se sintía dello mucho (I, [xlv], p. 173).

a) La movilidad social del estado llano

A partir del siglo XII, con el auge del comercio y la economía monetaria, una minoría del estamento llano se enriqueció gracias a las actividades comerciales. Esta nueva coyuntura se aprecia en los apólogos II°, III°⁸²⁹, VII°, XXXVI° y XXXVIII°. Aunque la alusión al mercado en los ejemplos II° y VII° muestra la incipiente economía monetaria y del auge de los centros urbanos, es a través de los ejemplos III° y XXXVI° que especialmente se percibe la irrupción de esta nueva minoría enriquecida, que originó la formación de élites ciudadanas y que en algunos casos llegó a integrarse en el estamento nobiliario: «Et acaeció que el mercadero libró toda su mercaduría et torno muy bienandante» (CL, I, [xxxvi], p. 145).

En este sentido el ejemplo III° es paradigmático, pues el rico comerciante genovés vive en un palacio de ubicación privilegiada con los mismos lujos y aficiones que un magnate: mobiliario, ajuar y vestidos de suntuosos tejidos, un tesoro de metales y piedras preciosos, cuidados jardines, juglares que le amenizan y tierras, monturas y animales para ejercitarse en la caza. Es esta caracterización *nobiliaria* la que parece conferir a la narración el valor de parodia de la codicia burguesa, sobre todo porque se ordena justo después de un apólogo centrado en la reivindicación de la misión del estamento nobiliario.

Es en este contexto en que la composición de *LC* parece cobrar un significado reivindicativo: en una época lastrada por las hambrunas, de auge del comercio y de dificultades económicas para los magnates, JM incide en la prevalencia económica de su estamento a través de la composición de una obra de cetrería, la afición nobiliaria

⁸²⁹ V. Ayerbe-Chaux (1974).

castellana *per se*, pues los cuidados y la selecta dieta de estas aves determinaban que estuviese solo al alcance de los ricos hombres:

Et de que quisieren bien comer, deuen les dar tres o quatro días grandes papos de buena gallina gorda, et despues otros tres o quatro días grandes papos de pollos o de liebre o de vaca, et despues duen les dar a las vegadas de gallina gorda et a las vegadas de carnes luiananas; et mientras lo amansare[n], nunca le deuen dar plumada, por que quando la quieren echar, anles a tirar el capirote (*LC*, IV, p. 534).

Ca los [girifaltes] traen de luengas tierras et vienen luengo tiempo sobre mar, et por el gran quebrantamiento del camino vienen mas mansos de quanto les era mester; et los que vienen por tierra, tan luengo camino andan con ellos, que quando aca llegan, son mansos assaz (*IV*, p. 533).

Et por ende lo que agora vsan de les fazer quando vienen es esto: deuen les començar a dar buenas carnes, pero non de cada día, mas dar les tres vezes en la semana carne de gallina et dos días vaca o liebre et otros dos de otra aliaba que [non] sea muy fresca, et la otra semana menguar les la aliaba que non fuere fresca et dar le tres días aliaba fresca et quatro días carne de gallina (*IV*, p. 533).

b) La codicia

En una sociedad de la escasez como la medieval, y más en medio de la crisis endémica del siglo XIV, acumular solo estaba al alcance de unos pocos. En esta coyuntura el molinismo asumió interesadamente de las *Partidas* la crítica a la codicia para intentar frenar el afán de enriquecimiento nobiliario:

la cobdicia es muy mala cosa, así que dixieron por ella que es madre et raíz de todos los males; et aun dixieron mas, que el omne que cobdicia allegar grandes tesoros para non obrar bien con ellos, maguer los haya, que non es ende señor, mas siervo, pues que la cobdicia le face que non pueda usar de ellos, de manera que quel estén bien, et á tal como este llaman avariento (*Segunda partida*, III, IV)⁸³⁰.

Dos ejemplos permiten mostrar la relevancia del tópico en el molinismo: en *LCC* es uno de los tres pecados que impiden, junto a la ira y el arrebatamiento, dar un buen consejo y en *CRS* es una de las lacras que obstaculiza el buen gobierno y en la que más fácilmente un rey puede caer:

Non cae al rey seer cobdiçioso ó non deue *e cómmo non deue* [...] Si el rey mucho se mete en cobdiçia, non se puede guardar que non aya de errar en ella. Ca quando el omne es mayor e tien mayor logar, tanto más a na lo engannan e lo destruyen las cobdiçias si se huuían raygar en él (*CRS*, XI, pp. 147).

⁸³⁰ También al referirse a los alcaides de los castillos, dictamina que «non debe seer muy pobre porque non haya cobdicia de querer enriquecer de aquello que le dieren para la tenencia del castiello» (*Segunda partida*, XVIII, VI). Desde esta perspectiva, la seguridad material asegura la rectitud moral en estas cuestiones. También se refiere a las riquezas como uno de los atributos importantes, pero no determinantes, para que el rey escoja esposa (*Segunda partida*, VI, I), de modo que se incide en la trascendencia de las relaciones humanas (*Cuarta partida*, título XXVII, II).

El escritor tomó del molinismo, del tomismo⁸³¹, o de su confluencia coyuntural, este lugar común⁸³². Sea cual fuera el origen, la insistencia en los peligros del pecado de la codicia es constante en *LE* en todos los estados del estamento llano: «Mas si el chanceller es cobdiçioso, o malicioso o de mala intención, puede fazer muchas malas obras» (I, [xciii], p. 285): «Mas si el camarero fuese cobdiçioso o maliçioso, por las muchas buenas cosas et cobdiçiosas que tiene en su poder, a mayor aparejamiento que otro omne de fazer lo que non deve, por cobdiçia» (I, [xcvi], p. 288). No aparece, en cambio, al caracterizar al estamento nobiliario y clerical, en que las críticas se centran en la gestión y uso para fines propios del tesoro de la Iglesia.

En *CL* recreó interesadamente el tópico en los ejemplos III^o, VII^o, XX^o y XXXVIII^o para criticar de nuevo el ansía de enriquecimiento del pueblo llano. Por ello, esta falta moral se aproxima o confunde con el pecado capital de la avaricia. En el III^o se refiere específicamente a la codicia de los burgueses:

Señor conde Lucanor, un genués era muy rico et muy bienandante, segund sus vezinos. Et aquel genués adoleció muy mal; et de que entendió que non podía escapar de la muerte, fizo llamar a sus parientes et a sus amigos. Et desdeque todos fueron con él, envió por su muger et sus fijos et asentósse en un palació muy bueno donde parecía la mar et la tierra, et fizo traer ante sí todo su tesoro et todas sus joyas (*CL*, I, [iiii], p. 33).

Y lo hace mediante la interpelación a su propia alma del genovés. El desdoblamiento en dos personajes del comerciante, a modo de *disputatio*, recurso común en la época⁸³³, produce un falso efecto de objetividad y enfatiza la dualidad corporal y espiritual del ser humano; además, permite añadir una nota de humor en un apólogo, que la hiperbólica descripción de su suntuosa vida refuerza, de finalidad teológica.

En el XX^o incide en la codicia del monarca estafado por el alquimista para remarcar su ineptitud política:

Et desdeque el rey vio que de cosa que costaba dos o tres dineros salía una dobla, fue muy alegre et tóvose por el más bienandante del mundo et dixo al golfín que esto fazia, que cuydava el rey que era muy buen omne, que fiziese más (p. 78).

El ejemplo XXXVIII^o, en que el protagonista se ahoga por no querer desprenderse de las piedras preciosas con que carga al nadar para atravesar un río, condensa su crítica

⁸³¹ La crisis económica, la inestabilidad política y la ortodoxia tras las condenas de 1277 pudieron propiciar la intensificación de este tópico cristiano, en cuya extensión habrían sido determinantes los órdenes mendicantes.

⁸³² Para denostarlo política y personalmente, se achaca esta lacra moral a JM al narrar la agonía del infante Enrique: «[JM] se leuara todo lo que fallara y que era de don Enrique» (XII, p. 208).

⁸³³ Presente ya en obras como *De arrha animae* de Hugo de San Víctor (*PL*, CLXXI, cols. 951-970) o en las obras de Ramón Llull. La obra de Hugo de San Víctor fue editada por Feiss (1997).

a la codicia, en tanto que apego a las riquezas materiales y consideración como un fin y no como un medio:

Et el mesquino loco non entendió que si muriese en el río, que perdería el cuerpo et la carga que levava; et si la echase, que aunque perdiese la carga, que non perdería el cuerpo. Et por la grant cobdicia de lo que valían las piedras preciosas que levava non las quiso echar et murió en el río, et perdió el cuerpo et perdió la carga que levava (*CL*, I, [xxxviii], p. 149).

Al hablar sobre el comercio, en *LI* aparece una alusión que critica el coste que para el estamento nobiliario tienen el gusto y consumo de objetos lujosos: «agora que los señores non pueden escusar mucho las mercas, tan bien de heredades como de cavallos et de paños et de joyas et de otras cosas muchas» (*LI*, [XXIII], p. 173). Esta referencia informa del creciente endeudamiento del estamento al no poder hacer frente al cada vez más lujoso estilo de vida.

A pesar de ser uno de los magnates castellanos más ricos de su época, si no el más rico, la pobreza debió de preocupar a JM; da cuenta de ello, por ejemplo, en el marco narrativo del apólogo VIIIº, en que a Lucanor se le presenta la disyuntiva de vender una propiedad vinculada a su *debdo* o realizar una acción que le perjudicará:

sabet que commo quier que Dios me fizo mucha merced en muchas cosas, que está agora mucho afincado de mengua de dineros. Et commo quiera que me es tan grave de lo fazer commo la muerte, tengo que avié a vender una de las heredades del mundo de que más me duelo, o fazer otra cosa que me será grand daño como esto (pp. 41-42)⁸³⁴.

G. LAS INTRIGAS NOBILIARIAS Y ECLESIASTICAS

Su carácter de testigo durante la niñez —creció observando las actuaciones políticas de los infantes Enrique y Juan— y su propio protagonismo como actor político de la primera mitad del siglo XIV explican que a lo largo de *LE*, *CL*, *LI* y *LTR* aparezcan referencias a las intrigas nobiliarias.

En *LE* se refiere a los enfrentamientos entre Fernando IV y su tío el infante Juan y a la toma de partido del escritor por el infante: «acaeçió una vez por contienda que ovieran entre el rey don Fernando et el infante don Johan, su tío, que don Johan que vino en ayuda del infante don Johan» (I, [lxxxv], p. 252). En este mismo capítulo aparece en boca del arzobispo de Santiago una interesada y ambigua referencia a la falta de moral de los hijos de los infantes castellanos, que podría ser un ataque a Juan el Tuerto. La falta genérica de escrúpulos de los hijos de infantes se contraponen a sus cualidades morales:

⁸³⁴ La imprecisión lingüística de «otra cosa» contribuye a crear una atmósfera de ambigüedad y misterio, que intensifica la disyuntiva y agrava la opción de no vender.

nós beyemos muchas estorias et muchas corónicas, et siempre fallamos en ellas que los fijos de los infantes fuera[n] muy bien si fueran mejores, et nunca fallamos que fueron muy buenos, et aun los fijos de los infantes que agora son en Castiella, paréscenos que si maravilla non fuere, non querrán fazer mintrosas las scripturas. Et plazernos ía mucho que vós, que sodes nuestro amigo, que vós trabajedes que non fuessen en vós verdaderas (p. 252).

Los ejemplos Iº, XVIIIº, XXIº y XXIIº giran en torno a las intrigas políticas. El ejemplo Iº refleja las maquinaciones y envidias cortesanas a través de la prueba a la que un rey somete a su privado para saber si le es realmente leal después de que otros hombres de confianza intriguen en su contra. Para ello, el rey le explica que va abandonar el gobierno del reino para marchar de peregrinación a Tierra Santa y que lo sustituirá. Tras consultar con un sabio que reside en su casa, toma consciencia del engaño, y, siguiendo sus consejos, se presenta disfrazado de peregrino-mendigo ante el rey haciéndole creer que lo acompañará.

En el XVIIIº lo hace a través de la historia de un rey que, instigado por consejeros envidiosos, planea ejecutar a su privado Pero Meléndez. Gracias a la intervención divina, el asesinato no se consuma porque el consejero se rompe una pierna y no puede acudir al lugar de encuentro:

Et fue veer a don Pero Meléndez et contol la falsedat que dél le dixieron et cómo le mandara él matar, et pediol perdón por el yerro que contra él oviera de fazer et fizol mucho bien et mucha onra por le fazer emienda. Et mandó luego fazer muy grand justicia antél de aquellos que aquella falsedat le asacaron (p. 72)⁸³⁵.

La protección divina, como premio a la lealtad y buenas acciones, se reiterará en *LI* y parece conectar con la interesada referencia autobiográfica de *LE*:

para ser guardado que es mucho mester que guarde a Dios, ca, si él guarda a Dios, guardará Dios a él. Ca el proverbio antiguo es et verdadero que : «Aquel es guardado que Dios quiere guar» (*LI*, [IV], p. 142).

Et díxome [don Juan] muchas vezes, a mí et a [o]tros, quel matraíamos porque non se guardava más, pues veía que tantas traiciones et maldades cataban contra él, et siempre nos dixo que fuésemos seguros que si él non fiziese nin cuidase en fazer nin mandar fazer traición nin falsedat a otríe, que Dios [non] consintría que otríe ge la pudiese fazer a él (*LE*, I, [lxii], pp. 187-188);

En el ejemplo XXIº surge una nueva variable: un rey ha sido educado por un filósofo; hasta que llega a la adolescencia sigue los consejos de su maestro, pero al llegar

⁸³⁵ El ejemplo podría evidenciar los miedos a ser asesinado durante su enfrentamiento con Alfonso XI. JM parece referirse de nuevo a ellos en *LI*: «Pero si el pleito llegare a bagar que una vos diga que ha recelo del su cuerpo, en ninguna manera non se meta en su poder et escuse la su vista. Et non crea que por berse con el rey en campo nin con muchas compañías que en ninguna guisa puede ser guardado de muerte si el rey fazerlo quisiere. Otrosí conviene que se guarde de día et de noche en las posadas que posare» ([IV], p. 141).

a los catorce años, deja de hacerle caso y empieza a dejarse aconsejar por otros privados, que presumiblemente han ganado el favor real difamando al preceptor. Es difícil no caer en el autobiografismo al comentar este relato; los paralelismos entre el relato y la biografía de JM parecen diversos: el rey rechaza a su tutor a los catorce años persuadido por las intrigas de sus privados. Si se asume un trasunto autobiográfico, cabe preguntarse si es anecdótico que el preceptor del rey sea un *filósofo* o si está poniendo de manifiesto que su *entendimiento*, y por tanto su capacidad de asesorar en los asuntos del reino, era superior a la de Garci Lasso y Álvaro Núñez Osorio.

En el XXII^o, JM recrea parte del *Calila e Dimna* para incidir en la peligrosidad de las intrigas cortesanas. El toro y el león son los animales más poderosos y juntos capturaban a cuantas presas deseaban. El resto de animales, envidiosos de su situación de poder, intrigaron hasta distanciarlos y sembrar la discordia entre ellos. Como en el ejemplo XXI^o, es factible establecer paralelismos entre el león, Alfonso XI, y el toro, el escritor, distanciados por los consejos interesados de los otros animales, nobles y privados: «et non se sopieron guardar de los malos consejeros, que les dieron malos consejos para salir de su premia et apremiar a ellos, fincaron el león et el torno tan mal de aquel pleito» (pp. 86-87)⁸³⁶.

En *LI* el consejo a su hijo Fernando de que trate por igual a los Haro y Lara y que trate con deferencia a los Camero y a los Castro ([VII-VIII], pp. 145-148) pone de relieve cuáles eran los linajes más influyentes del momento. En la obra no aparece ninguna referencia concreta a las intrigas nobiliarias, pero alude a las relaciones políticas y a los intrigantes: «ve omne que ama otro porque en aquel tiempo le cumple el su amor» (*LI*, [10], p. 186). «La trezena manera de amor, de infinta, es quando un omne non ama a otro de talante, et por alguna pro que cuida sacar dél muéstral quel ama mucho» (*LI*, [13], p. 188). Respecto a los intrigantes, recomienda la mesura a la hora de reaccionar ante sus maquinaciones y las habladurías, que no han de ser criticadas si están motivadas por la lealtad hacia su señor: «Pero si fallare que aquel mal que dixo del otro fue por grant servicio de su señor et por desengañarle, et sin mentira et sin falsedad, a tal como éste non le dizen mezclador, ante faze derecho et leatad. Et el señor dével fazer mucho bien pro ello» (*LI*, [II], pp. 170-171). En *LTR* se refiere al levantamiento por motivos románticos del infante Enrique contra Alfonso X cuando supo que su prometida

⁸³⁶ Es posible que el cuento intentase un acercamiento con el monarca durante su enfrentamiento.

finalmente iba a casarse con su hermano Manuel (pp. 130-131). En la obra las intrigas se extienden al rey y la reina, que son quienes maquinan contra Manuel y Constanza.

En el caso de las disputas e intrigas eclesiásticas, no he constatado referencias más allá del ejemplo XI^o, que muestra la confrontación entre Santiago de Compostela y Toledo, en una época en que Santiago había perdido la relevancia eclesiástica (Miranda, 1999) y del apólogo XXXI^o, que muestra con tono jocoso el enfrentamiento entre dominicos y franciscanos.

H. LOS PERSONAJES HISTÓRICOS

Las referencias o protagonismo de personajes históricos en las obras manuelinas parecen cumplir dos funciones antagónicas: facilitan, acercan e intensifican la intención comunicativa y en algunos casos, desde su calculada ambigüedad, enriquecen el valor significativo de los textos, sin que se pueda precisar cuál es la verdadera intención comunicativa de la referencia o el protagonismo del personaje.

En *LC*, las numerosas referencias a personajes históricos están relacionadas con el carácter *memorístico* del tratado. A partir de *LE* la mayoría de referencias critican indirectamente a la dinastía reinante y no son nunca gratuitas: «Curiosamente, los personajes históricos representados en *El conde Lucanor* son o rebeldes o proscritos o, de algún modo, políticamente problemáticos» (Benito-Vessels, 1994, p. 103). Estas alusiones pueden ser a miembros de la familia real o del estamento nobiliario. Como me he ocupado anteriormente de las referencias encaminadas a difamar a los Borgoña, dedicaré este apartado al resto de alusiones a personajes históricos.

En *LC* aparecen numerosas menciones de cazadores y monteros de la época sin relevancia histórica y que parecen no guardar ningún sentido oculto. En el prólogo se alude a los monteros, de los que ha aprendido el arte de la caza, tema que no desarrolla, a pesar del título en el libro. En cambio, no cita la fuente de sus conocimientos de cetrería, centro temático de la obra:

Et por que don Iohan entendido que el et los otros caçadores que agora son non an conplida mente la teorica de aquesta arte, et otrosi por que entendio que lo que mas cumple para esta arte es la pratica, que quiere decir el vso, fizo la escruir en este libro. [Et por] lo que non se vsa en esta arte, et [por] lo que oyo decir al infante don Iohan, que fue muy grant caçador, et a falconeros que fueron del rey don Alfonso et del infante don Manuel, su padre, commo se vsaua quando eran biuos, que eran muy grandes caçadores, touo que el vio commo se mudo la manera de la caça de aquel tienpo fasta aqueste que agora esta. Et lo que el entendio et acordo con los mejores caçadores con quien el departio muchas

vegadas sobre esto, et otrosi lo que fallo en la arte del venar, que quiere decir la caça de los venados que se caçan en el monte, escriuiolo en este libro segund lo acordó con Sancho Ximenes de Mesco et Ferran Gomes, fijo del dicho Garcy Aluarez, et con otros caualleros de Galliçia que saben mucho desta arte et con otros monteros que andan en casa del rey nuestro señor et con don Iohan et con estos omnes bonos dichos que saben desta arte (p. 521).

Al hablar de la cetrería con azores, que tampoco llega a exponer, cita a reputados cazadores y monteros de la época como García Villa Mayor, Gómez Páez Bugallo, Gonzálo Méndez de Abielos, Remir Llorençio y Pero Ximenes (II, p. 527). Al referirse específicamente a la cetrería, destaca la labor de «Sancho Martines, que es de los mejores falcone[ro]s que don Iohan nunca vio et que mas sepa desta arte et que mejores falcones faze» (III, p. 529). También alude a Alonso Peres Amigo, Diego Congosto, Diego Peres Davia, el prior Fernando Rodrigues (VIII, p. 556), Remón Durche, Gonçalo Royz de Ysla, falconero mayor de Alfonso X y de Sancho, Pero López, caballero falconero del infante Manuel (p. 558), Rodrigo Gomes de Gallizia (VIII, p. 559) y el conde Gonçalo García (p. 560). Aparentemente, se trata de referencias anecdóticas sin trascendencia política.

De modo paralelo, a lo largo del libro menciona al rey Fernando III, a la reina Beatriz, a Alfonso X, al infante Enrique, al infante Manuel, al infante Iohán y a Fernando IV: «fizo [don Iohan] a vn falcon baharí torçuelo, que dizian Picardit, matar grua por su cabo, et desde fue fecho, que lo dio al rey don Ferrando (p. 557). Estas últimas referencias remarcan el elitismo de esta afición, al tiempo que identifican al escritor con el poder.

La única referencia a un personaje histórico en *LCE* es la dedicatoria del prólogo a su cuñado Juan de Aragón⁸³⁷; el escrito certificaba el fin de las hostilidades entre ambos. Desde el punto de vista literario, además, es muy relevante porque muestra las paradojas del autor: su fascinación por la profundidad de la cultura clerical de Juan de Aragón, su afán de poder dialogar de tú a tú con un intelectual como él y, al mismo tiempo, pese al tono general de humildad, su orgullo de autoría que le lleva proponerle la traducción del libro que le presenta al latín:

Et pues uos, que sodes clerigo et muy letrado, enviastes a mí la muy buena et conplida et muy sancta obra que vos fiziestes en el *Pater Noster*, por que lo trasladasse de latín en romançe, envío vos yo, que so lego, que nunca aprendí nin ley nin ninguna sciencia, esta mi fabliella, por que si uso della pagardes, que la fagades transladar de romançe en latín (p. 40)⁸³⁸.

⁸³⁷ Sobre Juan de Aragón, v. Avezou (1930) y Tate (1977).

⁸³⁸ El comentario de Juan de Aragón era una exégesis rigurosa pero no erudita (Tate, 1977).

Las dos partes de *LE* están encabezadas de nuevo con sendos prólogos dedicados a su cuñado; el primero más breve y menos encomiástico. Una vez que sus relaciones se habían reestablecido, la dedicatoria sería una muestra del orgullo literario del autor, que siendo lego no dudaba en dedicar y enviar su obra para que fuese enjuiciada por un destacado hombre de letras. En el segundo manifiesta la paradoja de la inseguridad del lego que dedica su obra a un clérigo⁸³⁹. Más adelante, la referencia a la muerte de los infantes Juan y Pedro en la vega granadina sirve para ejemplificar las consecuencias de no seguir la estrategia diseñada —«Oí decir que una de las cosas que más enpesçió cuando en la Bega murieron el infante don Johan et don Peidro, fue las espolonadas que fizieron algunos, et después tornavan fuyendo al logar do estavan los pendones» (*LE*, I, [lxxvii], p. 229)—, mientras que la referencia al obispo de Osma como encargado de viajar para recoger a Beatriz de Suabia vuelve a evocar la edad dorada del reinado ferrandino (II, [I], p. 375). La alusión al arzobispo de Santiago Rodrigo del Padrón, que es ensalzado como una compañía inmejorable: «ca el arçobispo era muy buen omne et de muy buen entendimiento et de buena palabra, et en manera de departimiento et de plazer» (*LE*, I, [xxxv], p. 253), parece ser simplemente anecdótica, aunque este eclesiástico había formado parte de la corte desde tiempos de Sancho IV, para el que había llevado a cabo misiones diplomáticas.

En *CL*, alude, recurre y se inspira en personajes históricos, con los que tomó contacto a través del resumen de la *Crónica manuelina*. JM reelabora o inventa las anécdotas protagonizadas por los personajes con absoluta libertad, fijándose en la verosimilitud y amenidad de los relatos. Este es el caso del apólogo IIIº, en que desembarban el rey de Inglaterra, el de Francia y el de Navarra, que no participó en las Cruzadas (Devoto, 1989, p. 179), o del ejemplo XXXVIIº, cuya anécdota no aparece ni en el *Poema de Fernán González* ni en *PCG* (Serés, 2022, EXENPLO XXXVIIº, p. 147). Esta ficcionalización forma parte de su propósito de crear una edad dorada de la caballería y, por extensión, de la nobleza castellana, que partía de la conjunción ideológica de la guerra santa —lo que explica que los ejemplos IIIº, XVIº, XXVIIº y XXXVIIº estén protagonizados por héroes de las cruzadas o Reconquista—, de la épica castellana y del

⁸³⁹ JM recurre a un tópico que repetirá en *TAV*. El *alumbramiento* divino permite hablar de cualquier tema como un experto: espera que el entendimiento lo haya iluminado al exponer las cuestiones clericales del mismo modo en que el Espíritu Santo lo hizo con los apóstoles: «envió nuestro Señor Dios el Spíritu Sancto sobre los apóstoles, que les alunbró, así que sopieren todos los saberes et todos lenguajes, también los que nunca leyeron commo los que avían leído» (*LE*, II, [Prólogo], 297). La alusión refleja la concepción heterónoma agustina del entendimiento humano.

reinado de Fernando III. Por ello, no es casual que el ejemplo III^o esté protagonizado por Ricardo III, el XV^o y XXVIII^o por Lorenzo Suárez Gallinato, uno de los ricoshombres del reinado de Fernando III, y el XVI^o y XXXVII^o por Fernán González⁸⁴⁰, un héroe con tintes míticos. JM recurre a ellos por su cercanía y para reivindicar el protagonismo militar y político del estamento nobiliario. En este contexto, personificaban o ilustraban una cualidad o función intrínsecamente nobiliaria, como se aprecia a través de los hechos narrados en el ejemplo XV^o:

se basan en la actuación de dos personajes (Lorenzo Suárez y Garci Pérez Vargas) alrededor de los cuales giran varias de las acciones contadas por el ‘Seguimiento del Toledano’. Claro está que entre el seguimiento ejemplar cronístico y el cuentístico hay aún un gran trecho: el ‘*Exemplo XV*’ de don Juan Manuel trata de un ‘fecho’ que se asemeja, de lejos, al que cuenta el c. 1107 de *PCG, Primera Crónica General* (resumido en *CA III-327*). En ambos se presenta un suceso ejemplar en que el valor prudente y mesurado de don Lorenzo contrasta con la heroicidad imprudente de Garci Pérez; pero en la crónica el ‘ejemplo’ debe deducirse del relato mismo, mientras que en el *Libro de Patronio* la hazaña se cuenta como parte de una ‘porfía’ entre tres caballeros sobre ‘qual era el mejor cavallero d’armas’ y acaba con un juicio, convocado por el rey, en que los ‘omnes buenos’ deciden, tras larga deliberación, la superioridad de don Lorenzo (Catalán, 1977, nota 108).

Los apólogos XVI^o y XXXVII^o están protagonizados por el conde Fernán González, mientras que en el segundo ejemplo del XXVII^o aparece una referencia al Cid y tiene como protagonista a Álvar Håñez, su hombre de confianza, un personaje mencionado en doce capítulos de *CA*⁸⁴¹. En el caso del conde, la figura histórica es un pretexto narrativo y un arquetipo caballeresco para la exaltación de la función bélica del estamento nobiliario. En el caso de Álvar Håñez, se vale de él para parodiar de forma oblicua actitudes nobiliarias, ya que JM rechazaba su abnegada lealtad: «condena [en *CA*] el excesivo servilismo del personaje como rasgo nobiliario negativo» (Salgado, 2019, p. 101). El escritor expresa su repulsa describiéndolo satíricamente como un viejo borracho y colérico. El hecho de que los protagonistas del ejemplo XLIII^o sean Pero Núñez, Roy Gonzales de Çavallos y Gutier Roýz de Blaguiello, caballeros del reinado de su tatarabuelo Alfonso VIII, caracterizados por su lealtad, parece no ser fortuita, pues este

⁸⁴⁰ El texto dice: «cuando el conde Ferrant Gonsales venció al Rey Almozerrete en Facinas, murieron y muchos de los suyos, et él et todos los más que fincaron vivos fueron muy mal feridos» (*CL*, I, [xxxviii], p. 156).

⁸⁴¹ Sobre la aparición de Fernán González en los ejemplos XVI^o y XXXVIII^o, v. Luongo (2005, pp. 417-429).

fue el primer monarca peninsular en conseguir una gran victoria contra los musulmanes en Las Navas de Tolosa⁸⁴².

En otro orden de cosas, es posible que el emperador Fadrique del primer relato del apólogo XXVII se inspire en homónimo Federico I Barbarroja, duque de Suabia (1150-1190) o Federico II (1197-1250), ambos emparentados del escritor (Blecuá, 1969, XXVII, p. 164, nota 543) y que el deán de Santiago del ejemplo XI^o se inspire en personajes reales. Estos podrían ser Gailhard de Pressac, obispo de Tolosa y aspirante al papado que utilizó maleficios contra Juan XXII y al ser descubierto perdió el cargo; Jean de Comminges, arzobispo de Tolosa y uno de los cardenales con opciones de alcanzar el papado en la época, o Juan XXII, que había sido obispo de Tolosa y Oporto antes de ser cardenal y cuyo papado se caracterizó por el nepotismo al beneficiar económica y eclesiásticamente a sus familiares y compatriotas. Este papa, además, fue acusado de hereje y mago por sus enemigos, aunque fue especialmente duro en la persecución de los nigromantes y herejes. Por último, el ejemplo podría remitir a Pedro Hispano, Juan XXI, con interés por la filosofía, medicina y astrología, lo que le valió acusaciones de practicar la magia (Galván, 2004, pp. 293-294).

En sus libros posteriores, mayoritariamente las menciones a personajes históricos parecen anecdóticas. En *LI* tan solo se refiere genéricamente a las familias nobiliarias más relevantes: «Otrosí, a los de los Cameros et a los de Castro fazedles mucha onra, toda vía catando la ventaja que an dellos los del linaje de los reys de Vizcaya et de Lara, ca son de mayor estado et más vuestros parientes» (*LI*, [VII], p. 148). Por *LTR* desfilan personajes históricos relacionados estrechamente con los protagonistas del relato o, lo que es lo mismo, con las familias reales peninsulares del momento: el arzobispo de Sevilla Raimundo de Losana, Diego López de Haro, señor de Vizcaya, Sancho López de Haro, el maestre Gonçalo, el abad de Arvas, Alfonso Godínez o Pero Sanchís de la Cámara. Entre estos tienen especial interés los vinculados directamente con JM, como los médicos don Abrahán y don Çag, Iohán Sanchís de Ayala, su mayordomo, Gómez Fernández, su ayo, el dominico Iohán Alfonso, Alfonso García, el caballero, hermano de leche de su padre, Pero López de Ayala, el ayo de su padre, y Saurina de Bedes, la dueña que crio a

⁸⁴² Todos los ejemplos caballerescos *históricos* se caracterizan por estar protagonizados por personajes *esforçados*; JM había definido el término en *LCE*: «el esforçado ha esfuerço quando deue; et quando ha lugar para mostrar su esfuerço, muestra lo et faze sus fechos esforçada mente, et faze esforçar a los suyos et espanta a los otros, et aprouecha se en tal guisa de su esfuerço, que de todo quanto se puede acabar non le finca ninguna cosa. Et quando ha miedo, sabelo muy bien encubrir et da a entender a los suyos que lo non ha, et faze sus fechos con cordura, et ayudase el et ayuda lo Dios» (*LCE*, XXXV, p. 68). En el caso del ejemplo XLIII^o podría haber una referencia a la deslealtad de Pedro López de Ayala.

su segunda esposa. Todos ellos tienen la función de conceder verosimilitud a los hechos narrados por el escritor. Por último, como hemos venido repitiendo, las referencias en *TAV* a Jaime II lo vinculan a la casa real aragonesa.

Conclusiones

Aunque el centro de interés de la obra manuelina es el estamento nobiliario, en *LE* caracteriza al estado llano por su función mantenedora de los otros dos estamentos y describe las distintas funciones sociales que sus miembros pueden asumir. Como la pertenencia a un estado es voluntad divina, en principio no ha de ser un obstáculo para la salvación el nacimiento en él; sin embargo, considera que la bienaventuranza de los miembros del estado llano que desarrollan las actividades más humildes es especialmente difícil por su debilidad y falta de entendimiento, lo que puede inducir a pecar de modo inintencionado.

En *CL*, los personajes de este estado son a menudo presentados como *contramodelos* éticos: se aferran inútilmente a los bienes terrenales como en el ejemplo III^o; practican las artes ocultas como el nigromante Yllán del ejemplo XI^o; son delincuentes, como el estafador del ejemplo XXI^o; son seres malvados, como la beguina del ejemplo XLII^o, la endemoniada del ejemplo XL^o o el hombre que ha pactado con el Diablo en el ejemplo XLV^o; han perdido la cordura, como el demente del ejemplo XLIII^o, o han cometido actos vergonzantes, como en el ejemplo XLVI^o.

La obra manuelina está escrita desde la ideología nobiliaria y todas sus obras se dirigen y/o están protagonizadas por miembros de este estamento, que suele presentar de forma estilizada, como se perciben el apólogo XLIII^o, en que se subraya el arrepentimiento y la penitencia en Tierra Santa del conde que levanta falso testimonio contra su esposa. En *LC*, escribe un libro a medio camino entre el tratado y las memorias cinegéticas para reivindicar la exclusividad de esta forma de ocio. En *LCE* dota de connotaciones sagradas al estado de la caballería. En *LE*, tomando como referencia la *Segunda partida*, caracteriza cada uno de los escalafones estamentales, subrayando la relevancia de la nobleza de sangre. En *CL*, se incide en la misión defensiva y de conquista y en su carácter modélico, especialmente en el paradigmático ejemplo III^o, que pone de manifiesto su componente teológico.

Aparte de las referencias anecdóticas al estamento, como la del arzobispo de Santiago de Compostela en *LE*, se ocupa de caracterizar los diferentes estados religiosos en la segunda parte de *LE*, en que se perciben las críticas a la corrupción de los cargos eclesiásticos y al incumplimiento del celibato. El apólogo III^o vuelve a ser significativo, esta vez por su marco narrativo, por la crítica, posiblemente inspirada en ejemplos del período, a los nobles adultos que abrazan la vida religiosa.

El noble, como Alfonso XI, no muestra una actitud antisemita en su obra, posiblemente por sus vinculaciones personales con esta comunidad. En *LE* presenta el cristianismo como la superación y culminación del judaísmo. En *CL* no aparecen referencias a esta minoría y no caracteriza como judíos a personajes cuyas actividades se relacionaban socialmente con esta religión: este es el caso del genovés del ejemplo IIIº, del nigromante Yllán en el ejemplo XIº y del falso alquimista del ejemplo XXº. Tampoco manifiesta una actitud hostil hacia los musulmanes, pero su rechazo religioso es mayor, tal y como expone en *LE*, al ser el Islam posterior al cristianismo. La condición de musulmán no presupone un tratamiento negativo de los personajes.

Las condiciones de vida del período se manifiestan por contraposición a través del tópico medieval de la codicia, muy presente en el molinismo y reiterativo en la obra manuelina, escrita en una época de profunda crisis económica. Aunque en *LE* se advierte repetidamente de los peligros de este pecado para la salvación de distintos estados, en *CL* plasma sus peligros a través de los ejemplos IIIº, VIIº y XXXVIIIº. En *CL*, las dificultades económicas se perciben tanto en el marco narrativo, en que Lucanor plantea sus problemas económicos, como en ejemplos como el VIIº, XVIIº, XXXVº y XLVIIº.

Ejemplos como el IIº, IIIº, VIIº, XXXVIº o XXXVIIIº reflejan el paso de una economía agraria a una economía comercial, con el consiguiente el auge de los centros urbanos. Los apólogos IIIº y XXXVIº muestran la riqueza de la burguesía y la formación de élites ciudadanas.

Desde su perspectiva cristiana y mentalidad nobiliaria, el autor parte de la asunción de las circunstancias vitales y los reveses de la fortuna, pues todos son voluntad divina. En este contexto, debe asumirse la pobreza, considerada un castigo divino. Esta asunción no debe confundirse con la resignación, pues el autor postula la necesidad de poner todos los medios al alcance para poder superar las adversidades, tal como se aprecia en ejemplos como el Xº, XXIVº, XVIIº y XLVº.

JM refleja las intrigas nobiliarias del período en *LE*, *CL*, *LI* y *LTR*. En *LE* este reflejo es directo, a través de las alusiones a los infantes Enrique y Juan. Los apólogos Iº, XIIº, XVIIIº, XXIº y XLVIº desarrollan también las maquinaciones cortesanas fruto de las envidias y de las habladurías. La recomendación de Patronio y del propio autor en *LI* es actuar siempre con mesura.

El escritor utiliza las referencias y uso de personajes históricos para atraer la atención de sus receptores. El hecho de haber iniciado su andadura literaria resumiendo *EE* explica que ejemplos como el XXVIIº tomen a personajes de la *Crónica manuelina*

como protagonistas. En ocasiones, los personajes históricos poseen una aureola mítica, como en el caso de Fernán González, o hagiográfica, como en el de su abuelo Fernando III. Además, se vale de la referencia, más o menos directa, a personalidades cercanas, como su padre y su tío en el ejemplo XXXIII^o. Paralelamente, por el carácter marcadamente personal de sus escritos, aparecen referencias a personajes de su ámbito privado; fundamentalmente se trata de cazadores, monteros, miembros de su séquito o de su servicio.

VIII. FUENTES Y PENSAMIENTO

A continuación expongo los principales aspectos del pensamiento manuelino e intento establecer la procedencia, labor limitada por lo genérico de los conocimientos expuestos, que podrían considerarse coyunturales en muchos casos o llegados por vía indirecta —de oídas—, como parecen poner de manifiesto sus errores de interpretación o de atribución —cita erróneamente, a San Juan de Damasceno⁸⁴³ y a San Jerónimo en *CA* y *TAV*—, y por su voluntad de difuminar las fuentes. En este sentido, se ha considerado que su falta de concreción, aunque aparecen referencias expresas a las obras de Boecio, en *LE*⁸⁴⁴, y a la de Egidio Romano, en *LI*, se debe al carácter seglar del autor y su público (1977^a). A ello habría que añadir su voluntad de autoría, su utilitarismo literario, que le lleva a usar las fuentes, como el resto de recursos, de modo «descontextualizado y siempre en función de un interés» (Castello, 2017, p. 70), la influencia de las enciclopedias, la falta de consulta de las fuentes en el momento de la redacción⁸⁴⁵. —tal vez por su forma de vida itinerante— y su aspiración de convertirse él mismo en *auctoritas*.

A. FUENTES

A pesar de las limitaciones que acabo de exponer, la crítica ha determinado buena parte de las fuentes del escritor.

Lida de Malkiel (1950-1951) concretó las siguientes influencias:

- La Biblia, en especial del Génesis 1, 26-27, de los Evangelios, canónicos y apócrifos

⁸⁴³ Lida de Malkiel (1950-1951).

⁸⁴⁴ «Et acaesçe que agora acaesçiere, commo dixo Boesço: *carmina qui quondam, etcétera*» (*LE*, I, prólogo, p. 72). Tate, al respecto, explica: «which continues ‘studio florente peregi, flebilis heu maestros cogor inire modos’ [...] This is the only explicit non-biblical Latin quotation in the *Libro de los estados* (1977b, p. 179). La cita podría aludir a las circunstancias vitales adversas del escritor y de su cuñado (Tate, 1977a, p. 827).

⁸⁴⁵ En el caso de Vegecio, por ejemplo, parece que cita de oídas («pero si uos quisiéredes saber todo esto que me preguntastes de la cauallería conplida mente, leed un libro que fizo vn sabio que dizen Vejeçio, et y lo fallaredes todo», *LCE*, XIX, p. 46), porque interpretó su título, *De rei militari*, como ‘el arte de la caballería’, siguiendo el sentido del término *miles* como ‘caballero’ y no como ‘soldado’ que adquirió en la Edad Media (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 172). Por ello, parece incuestionable que JM «recurre a la *auctoritas* para dar fuste a su propia obra» porque «no es apreciable la influencia de Vegecio en don Juan Manuel, que expone su propia visión de la guerra y no coincide con Vegecio sino en consideraciones de tipo muy general, por las que difícilmente se puede considerar al romano una fuente manuelina» (Roca, 2007, p. 281).

«Un tabaques de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

- Fuentes latinas o de la Antigüedad como Ovidio, Vegecio, Boecio, San Jerónimo, Juan de Damasceno o el Pseudo Dionisio
- Autores de los siglos XIII y XIV como Ramón Llull, Egidio Romano y Juan de Aragón
- Tomás de Aquino⁸⁴⁶

Años más tarde, Benito (1972) completó este primer listado incluyendo la influencia de:

- Séneca, aunque teniendo en cuenta la difusión del autor en el período, sería muy genérica o se trataría de apócrifos.
- Los Padres de la Iglesia y autores medievales como San Gregorio, AH, San Isidoro, Samuel Tajón, Braulio de Zaragoza, Beda el Venerable, Rabano Mauro, Casiodoro.
- Libros sapienciales como el *Tratado de nobleza* o *Libro de los doce sabios y Flores de filosofía*.
- Colecciones de relatos como *el Calila e Dimna*, *Sendebat* o *Bocados de oro*.
- El *Setenario*.
- El *Lucidario*.
- San Buenaventura⁸⁴⁷.

Los estudios posteriores han señalado también el influjo de:

- Teólogos medievales como Hugo de San Víctor, San Bernardo o San Anselmo⁸⁴⁸.
- Juan de Salisburv, en concreto del *Policraticus*, perceptible en *LE*.
- la obra *De regimine principum*, que configurarvía su pensamiento, de modo que el tomismo podría haberle llegado mediatizado por la influencia del agustino (Bizzarri, 2001c).

⁸⁴⁶ Tras el artículo de Lida de Malkiel la crítica se dividió entre los que consideraban la influencia directa, consecuencia de la lectura y estudio personales, o indirecta, a través de compilaciones o de resúmenes de miembros de su escritorio, e incluso meramente oral, fruto de sus conversaciones o enseñanzas de miembros de esta orden. Mcpherson (1973, p. 6) incidió en que la influencia tomista y dominica era de procedencia oral y posteriormente Mcpherson y Tate (1991) señalaron el más que probable influjo del pensamiento tomista sin señalar las fuentes. Lida de Malkiel (1950-1951), Benito (1972), Ayerbe-Chaux (1975) y Deyermond (1982), que habla de genéricamente de influencia dominica, consideran que el influjo tomista era el fruto de las homilías y conversaciones con los frailes y que la obra manuelina constituía una popularización de algunos de los principios de la doctrina del teólogo. Tate (1977, p. 825), sin embargo, remarcó que la oralidad en el conocimiento de los materiales que manejaba podía ser impostada: «don Juan Manuel utilizaba directamente fuentes escritas en sus primeros trabajos, fuentes no necesariamente filtradas a través de intermediarios orales».

⁸⁴⁷ Benito consideró que existían coincidencias, pero no influjo, con Ramón Llull en el ascetismo y forma literaria. Rico (1986, pp. 409-423), sin embargo, considera que la influencia de Ramón Llull fue determinante en aspectos como la omisión de las fuentes, las autocitas —no explícitas en el caso del mallorquín—, la singularidad del ser humano o la humildad. Es poco probable que Guillermo de Ockham influyese en JM, pues fue contemporáneo.

⁸⁴⁸ V. Macpherson (1973).

- Enciclopedias medievales como las *Etimologías*, *De naturis rerum* (De Stefano, 1982) o el *Speculum* (Sáenz Herrero, 2008; Vergara y Comella, 2014), *De natura rerum*, *De proprietatibus rerum* (Barrera, 2015) y Gil de Zamora (García Domingo. Y Domínguez García, 1994) y *LT* (Montero, 2010)⁸⁴⁹.
- El legado alfonsí⁸⁵⁰, muy especialmente las *Partidas*⁸⁵¹, la *EE* (*La crónica manuelina*) y los libros de astronomía y, posiblemente, el tratado alfonsí cinegético perdido.
- La influencia molinista⁸⁵² el *Barlaam*, la *GCU*, *CRS*⁸⁵³, el *Lucidario* y *LCZ*⁸⁵⁴
- Los ecos de *De contemptu 464undo sive de miseria conditionis humanae* de Inocencio III en la quinta parte de *CL* (Cabot, 2020)⁸⁵⁵.

B. PENSAMIENTO

1. EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO

El escritor asume en su exposición sobre el conocimiento del mundo los postulados de origen bíblico (Colosenses 2,8), agustino⁸⁵⁶ y anselmiano de la superioridad de la fe sobre la razón, complementándolos con el carácter auxiliar de la segunda para la explicación del mundo propuesto por TA, cuya doctrina supuso el colofón a la polémica recuperación del pensamiento aristotélico en Occidente en el siglo XIII (Castelló, 2017).

a) Los conceptos de razón y entendimiento

Aunque el término *razón* es polisémico para JM y puede significar también ‘argumento’ o ‘capacidad de razonar’⁸⁵⁷, en el binomio *razón-entendimiento* manuelino el primer término parece relacionarse con la inteligencia como potencial capacidad

⁸⁴⁹ A Neckam pertenecen la analogía del hombre con un árbol. También *De naturis rerum* (II, 124) fue la fuente del ejemplo XXXIII.

⁸⁵⁰ En el Prólogo de *LC* reafirmará su admiración y lectura de los libros de su tío: «Et por que don Iohan, su sobrino, fijo del infante don Manuel, hermano del rey don Alfonso, se paga mucho de leer en los libros que falla que compuso el dicho rey» (*LC*, Prólogo, 520)

⁸⁵¹ Las conexiones con *LE* han sido estudiadas por Salgado (2019, pp. 286-409).

⁸⁵² Se consideraron autoridades del período Aristóteles, Séneca o sus apócrifos, Cicerón e Inocencio III— (Gómez Redondo, 1998, pp. 957-958).

⁸⁵³ Fue Kinkade (1972) el primero en señalar los nexos entre el proyecto cultural de Sancho IV y su primo. Sobre el posible molinismo de JM y las conexiones manuelinas del modelo femenino con *CRS*, v. Cabot (2020b).

⁸⁵⁴ V. Cuesta (1999).

⁸⁵⁵ En concreto los capítulos IIIº, IVº, Vº, Xº y XIVº de libro Iº. La obra también aparece referida en referida también en *LCC*: «Dize el papa Innocencio el tercero en un libro que fabla del despreciamiento del mundo que ninguno non debe loar su saber nin fiar mucho dél» (II), p. 119).

⁸⁵⁶ El concepto aparece diseminado en toda su obra; por su popularidad, destaca la exposición en *De civitate Dei* (VIII, X).

⁸⁵⁷ Como en «el omne ha entendimiento et razón» (*CL*, I, [xviii], p. 78)

abstracta genérica de aprehender la realidad sensible y espiritual, mientras que el *entendimiento* se asimila con las destrezas intelectuales concretas individuales, suma de las capacidades innatas y su ejercitación vital:

Juan Manuel no define en ningún momento qué son razón y entendimiento, términos de mucha confusión para los pensadores medievales, por el contexto en que aparecen en muchos pasajes de sus obras, podríamos afirmar que la razón es la parte del espíritu humano que permite aprehender las más altas verdades y que diferencia al hombre del animal, y el entendimiento, que varía de hombre a hombre, es una cierta madurez intelectual que permite interpretar el mundo de los fenómenos (De Stefano, 1992, p. 341);

ca [por] las preguntas que omne faze se muestra de buen entendimiento o non tanto (*LE*, I, [vii], p. 81).

Et como quier que los nuestros entendimientos non a[!]cançan con razón que puedan aver estas virtudes, devémoslo crer por fe. Ca pues somos çiertos que Jhesu Christo fue et es verdadero Dios et ordenó los sacramentos, [et] que lo pudo fazer, et porque la razón non puede alcançar esto, por eso avemos el merescimiento de crer por fe lo que se non puede a[!]cançar por razón (*LE*, II, [xxii], p. 341).

La concepción de este binomio no se ajusta a las fuentes ideológicas cercanas; coincide, por ejemplo, con Brunetto Latini al considerar el entendimiento individual, pero difiere en la dimensión abstracta de la razón, que el florentino concibe como la facultad de discernir:

nos avemos aventaja de todas las otras animalias non por fuerça nin por sentir, mas por razon [& por entendimiento]. Ca razon [& entendimiento] es en el anima, & fuerça & sentimiento es en el cuerpo, ca a las corporales cosas non cunplen bien sentimiento de la carne. Et sabet que razon es en el anima. & el anima ha muchos ofiçios, & por cada uno ofiço a su derecho nonbre quel conviene en aquel ofiço, ca en quanto da vida al cuerpo del onbre es llamada anima, e en quanto ella ha voluntad de alguna cosa es llamada talante, et quando juzga derechamente es llamada razon, & en quanto ella siente es llamada sentimiento, e en quanto ella ha [saber es llamada sapiençia, et quanto ella ha] sapiençia es llamada entendimiento. Et por dezir verdat entendimiento es [la mayor &] la mas alta partida del onbre, ca por el avemos razon & conoçimiento & por que el onbre es llamado ymagen de Dios. & razon es remudamiento del anima que da sotilieza a la vista del entendimiento & escoge la verdat de la falsedat. Mas el cuerpo ha otros çinco sentidos, que son ver & oyr & oler & gostar & tañer. Et assy como un onbre ha ventaja de otro por honrra por que es en mayor estado, bien assy el un seso ha ventaja de otro por virtud, ca oler sobrepuja el gostar por virtud por que el es en el mas alto lugar & por que su virtud obra mas alueña [que non faze el gostar], & el veer sobrepuja a todos los otros por lugar & por virtud. Mas todas estas cosas sobrepuja el anima, que es asentada en la fortaleza de la cabeça, cata por su entendimiento las cosas que non llegan al cuerpo & aun las que non vienen fasta los sesos del cuerpo. Et por ende dizen los sabios que la cabeça es la casa de anima, & ha en ssy tres [departimientos que son tres] çeldas, una para aprender & otra en medio para conoçer & la terçera detras do es la memoria [para retener]. Et por esto son muchas cosas en la entençion del onbre que non podrie dezir por lengua; & esta es la razon por que los moços son syn culpa de fazer & non son syn culpa de penssar, ca non han poder de conplir el movimiento del talante, & assy an flaqueza por [mengua de] hedat et non por entençion (*LT*, I, 14, p. 19).

También se aleja el florentino en la consideración del entendimiento, la facultad de comprender, la razón, la destreza de argumentar, y el libre albedrío, la capacidad de

decidir, como facultades mentales intrínsecamente humanas (De Stefano, 1982, p. 340), que constituyen cualidades *per se*, ya que se pueden usar para obrar rectamente o de forma desviada, lo que justifica la existencia de la religión, cuyos principios permiten la salvación del alma y que corrige el uso desviado de la satisfacción de las necesidades corporales:

Et por ende, señor infante, devedes entender que pues los omnes non guardan la ley natural tan conplidamente commo deven (et esto es por el entendimiento et por el albidrío, que an demás que las animalías), forçadamente et de neçesidad conviene que ayan ley en que puedan salvar las almas, et que sea fundada sobre razón et sobre entendimiento por que salven las almas, que son cosas espirituales, que an razon et entendimiento (*LE*, I, [xxvi], p. 108);

ca non tan solamente [non] se tienen por pagados de lo que an mester, ante toman et fazen mucho daño en cosas que podrían escusar muy bien si quisiesen. Et eso mismo en comer et en beber et en el engendrar, [porque] después que an ende tomado quanto les cunple, non se tienen por pagados, et guárdanse muy peor que las animalías de usar de dello quanto les era mester et non más (*LE*, I, [xxv], p. 108).

El *entendimiento*, es un don de origen y función divina, que posee una doble dimensión. En primer lugar, permite llevar a cabo las acciones y juicios relacionados con la materialidad humana. En este sentido, en consonancia con la doctrina de TA sobre la forma en que el entendimiento (intelecto agente) controla la voluntad (*ST*, I, q. 79, a. 3-4)⁸⁵⁸, para JM regula las acciones humanas (Ayerbe-Chaux, 1989), como se aprecia en los ejemplos Vº y XXXVIº y auxilia la fe en la demostración de los dogmas cristianos:

Et la razon me da a entender que el Parayso es lugar conplido de todo plazer, por que es lugar spiritual, que es en Dios et Dios en el, et a conplimiento de todo bien, et non puede en el auer mengua, et que fue et será sienpre sin fin (*LCE*, XXIIIº, p. 64).

Este carácter auxiliar explica que no sea válido en sí mismo para «descubrir ni el fin sobrenatural del hombre ni los medios de alcanzarlo» (Macpherson y Tate, 1991, p. 14), pues para ello hace falta la iluminación divina.

b) Adquisición, concepción y límites del saber

El magnate aglutina en su obra la imprescindible iluminación agustina con la abstracción racionalista en la conceptualización de la realidad. Para él, el saber, especialmente a partir de *LE*, parte, desde una visión utilitarista, de la prevalencia del ámbito espiritual y de las ciencias humanas porque permiten la salvación. Ello le lleva a

⁸⁵⁸ La orden franciscana y la dominica tenían visiones contrapuestas sobre el papel de la voluntad y la gracia en las acciones humanas. Los franciscanos consideraban que la gracia actuaba sobre la voluntad, que promovía las buenas obras.

obviar los conocimientos científicos y a enmascarar las realidades que pueden conducir a la condena.

El escritor parece reflejar la doctrina del conocimiento, que él denomina saber, como operación de abstracción, identificación y clasificación de los seres de TA, inspirada en Aristóteles y AH⁸⁵⁹ e incorporada al molinismo. La formulación del teólogo italiano pretendía consensuar el interiorismo y carácter heterónomo del conocimiento del hombre para AH junto con la tendencia racionalista que supusieron las traducciones aristotélicas. Para el teólogo africano, el conocimiento del mundo sensible se justificaba solo en tanto que muestra de la grandeza de Dios, pues el realmente relevante es el espiritual, que permite acceder al hecho religioso sin la intervención del cuerpo, gracias a las especies infusas, que provienen directamente de Dios (Serés, 2019, p. 64):

Ideoque non Deus Pater, non Spiritus Sanctus, non ipsa Trinitas, sed solus Filius, quod est Verbum Dei, caro factum est; quamvis Trinitate faciente: ut sequente atque imitante verbo nostro eius exemplum, recte viveremus, hoc est, nullum habentes in verbi nostri vel contemplatione vel operatione mendacium. Verum haec huius imaginis est quandoque futura perfectio. Ad hanc consequendam nos erudit magister bonus fide christiana pietatisque doctrina, ut revelata facie a Legis velamine quod est umbra futurorum, gloriam Domini speculantes, per speculum scilicet intuentes, in eandem imaginem transformemur de gloria in gloriam, tamquam a Domini Spiritu, secundum superiorem de his verbis disputationem.

Cum ergo hac transformatione ad perfectum fuerit haec imago renovata, similes Deo erimus, quoniam videbimus eum, non per speculum, sed sicuti est: quod dicit apostolus Paulus, facie ad faciem. Nunc vero in hoc speculo, in hoc aenigmate in hac qualicumque similitudine, quanta sit etiam dissimilitudo, quis potest explicare? Attingam tamen aliqua, ut valeo, quibus id possit adverti (*De Trinitate*, XV, 11, 20-21).

Desde esta premisa y en relación con el simbolismo especular, AH, asumiendo la doctrina platónica, mediatizada por Plotino, considera que el ser humano percibe mediante los sentidos las características genéricas de los seres y los conoce a través de una operación de abstracción inductiva, en que la gracia ilumina el entendimiento, y dota a las sensaciones de forma intelectual:

ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus (*De Trinitate*, XII, 15, 24).

Es esta iluminación, obtenida a través del recogimiento interior, la que permite conocer el mundo, conocerse a sí mismo y conocer a Dios. En síntesis, el ser humano

⁸⁵⁹ Para una introducción a la concepción del conocimiento en el siglo XII, v. Van Steenberghe (1966). Para profundizar en las teorías del conocimiento medievales, v. Pasnau (1997); Para una introducción a la teoría de la iluminación, v. Pasnau (2015). Para una introducción a la abstracción tomista, v. Smit (2001).

se encuentra con el espejo del mundo exterior y en la medida que lo conoce, descubre, capta, comprende, y contempla la belleza de los elementos de la causa primera reflejados en el *speculum*. Pero esta *cogitatio* o comprensión no es causada por el mundo exterior. Se produce no tanto por abstracción inductiva como por iluminación, por el *speculum mentis* o meditación interior. Son los primeros principios que, impresos en el alma en el momento de su creación, iluminan la verdad refractada, la meditan y finalmente la contemplan trascendiendo a ella (Vergara, 2009, p. 299).

Esta postura pervivió hasta el siglo XII, hasta que las traducciones aristotélicas concibieron el conocimiento como un proceso racional desvinculado, e incluso confrontado, con el hecho religioso. TA llegará a una solución de consenso, en que considerará que el hombre piensa siguiendo un doble proceso: abstrayendo rasgos universales de los objetos y aplicando estas categorías para identificarlos al percibirlos. En la operación de abstracción, los sentidos captan los objetos particulares, que quedan registrados en la imaginación o fantasía, y dan lugar a imágenes concretas e individuales (*ST*, I, q. 78, co.). A continuación el entendimiento agente despoja a estas imágenes de las particularidades y extrae sus «formas» en potencia (es decir, lleva a cabo una operación de abstracción). Surgen así las «especies inteligibles impresas» (*ST*, I, q. 79, a. 4, co.), que el entendimiento agente deriva al entendimiento paciente para que las reciba como conceptos o «especies inteligibles expresas», que permitan, identificar, elaborar juicios y razonar. Huyendo de la polémica de la interpretación averroísta del entendimiento agente como una capacidad compartida por toda la humanidad, la operación de identificación y abstracción es individual; en ella el entendimiento aplica el concepto universal abstraído a las impresiones que capta mediante los sentidos:

Sed ad hoc dicunt quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa. Quod quidem esse non potest. Nam, sicut probat Aristoteles, in II Ethicorum, ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis: et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo (*CG*, II, 73, 22).

JM se refiere ya en *LCE* a las limitaciones intrínsecas del conocimiento del hombre por el pecado edénico: «nuestros entendimientos son envueltos en pecados et en esta carne, que es muy menguada de saber a comparación de los juizios de Dios» (XLVIII, p. 111). Y alude directamente en *LE* a la concepción negativa sobre la inteligencia y la ciencia humana, basada en la doctrina de AH y en el evangelio de Mateo, de los que se perciben ecos en esta cita: «Ca, segund dizen los sanctos et los sabios la letra mata, mas el entendimiento que el Spíritu Sancto puso en él da vida» (*LE*, I, XLIII, p. 141). En definitiva, ningún conocimiento humano es fiable porque «no se puede conocer verdad alguna sin Dios» (Gilson, 1948, p. 370).

El noble propugna, siguiendo los principios molinistas, un ideal de humildad y mesura intelectual —el ejemplo paradigmático es el *Lucidario*⁸⁶⁰—, con conexiones, especialmente, con el pensamiento agustino y posiblemente de San Buenaventura, y tomista, en lo tocante a su concepción trifásica social. En *LCE* reflexiona en los preámbulos de las respuestas sobre la limitación⁸⁶¹, adquisición y exposición del conocimiento⁸⁶²; Su desapego intelectual coincide con San Buenaventura, según el cual: «Quien conozca bien la Biblia podrá fácilmente prescindir de la ciencia, porque la poseerá, y con ella el arte del bien decir, sin haberlo jamás aprendido» (Gilson, 1948, p. 40). Se trataba de vivir la fe y no tanto de analizarla. Para la experiencia de la fe, el hombre solo ha de pretender el conocimiento de las escrituras, y ha de ser consciente de que la sabiduría parte de la oración, de la ascesis y de la iluminación, que además es solo «un caso particular de iluminación general que comprende, a la vez que la ciencia, los dones de la gracia con sus frutos y virtudes» (Gilson, 1948, p. 371)

En cuanto a la ciencia, en consonancia de la idea bonaventuriana de la peligrosidad de la filosofía, en *LCE* es más importante la reflexión sobre el conocimiento, el mundo y el hombre que las escuetas respuestas *científicas* que se dan. A partir de *LE* estas referencias desaparecen e insiste en los peligros de la profundización en las cuestiones teológicas, rasgo en que también coincide con la orden franciscana: «En la Escritura, pues, y sólo en Ella, debe buscarse la fuente de la sabiduría» (Gilson, 1948, pp. 39-40). La profundización en las cuestiones teológicas solo está al alcance de entendimientos iluminados y privilegiados; por ello opta por una expresión oscurantista. Se desconoce si esta noción de los límites de la ciencia y del conocimiento para garantizar la salvación del alma, que comparte con los autores molinistas, proviene o está influenciada por el ideario franciscano, pues el santo aludió a los peligros de la ciencia en sus escritos (por ejemplo, en su admonición séptima) y la cuestión fue ampliamente abordada por San Buenaventura, o si procede, directa o indirectamente, de AH. Para la orden, «los estudios franciscanos debían ser necesarios y suficientes para fundamentar sólidamente la doctrina sobre las verdades necesarias, defenderlas contra las calumnias de los infieles y formar buenos predicadores» (Gilson, 1948, p. 62). Además, no ha de

⁸⁶⁰ En el capítulo LIº del *Lucidario* se explican las causas de la limitación del entendimiento humano.

⁸⁶¹ Por ejemplo, en los capítulos XXXIº, XXXIIIº, XXXIIIº, XXXVº, XXXVIIº, XXXXXIIº, XXXXVº, XLIº y XLVIIIº de *LCE* reflexiona sobre la inteligencia.

⁸⁶² Estas reflexiones ocupan a menudo más extensión que la respuestas y siempre resultan más relevantes temáticamente.

perder de vista que el conocimiento exterior puede conducir al pecado de la soberbia: «Las condiciones normales de todo verdadero conocimiento son, desde luego, no solamente el largo ejercicio de la caridad del prójimo y de la penitencia, sino principalmente la práctica constante de la meditación y de la oración» (Gilson, 1948, p. 82)⁸⁶³. Con todo, JM se aparta de la contundencia franciscana de negar el auxilio de la filosofía, de la razón, en la demostración de la fe (Gilson, 1948, p. 41).

Las reflexiones manuelinas en torno al saber más significativas son:

- Los límites de la carnalidad humana: «los nuestros entendimientos son envueltos en pecados et en esta carne, que es muy menguada de saber a comparación de los juyzios de Dios» (XLVIII, p. 111), cuestión ya tratada en el prólogo de *CA* y que repite en *LE*, (II, [v], p. 308);
- el énfasis en la iluminación agustina como condición *sine qua non* del conocimiento, que subordina la razón, y juicios humanos, a los de la divinidad: «segund que Dios por la su merçed me quisiere alunbrar el entendimiento et quanto alcançare la flaqueza del mi poco saber» (XXXI, p. 60); «Ningún omne non puede hablar bien, nin verdaderamente, en ningún fecho, et mayormente en las ciencias, sin graçia señalada de Dios» (*LE*, I, LVIII, p. 175)⁸⁶⁴; por ello, para aprender, ya sea de modo autodidacta o guiado⁸⁶⁵, resulta imprescindible el auxilio divino:

Et las cosas muy estrannas non las puede omne saber si otro non gelas muestra o non acaece al omne algún mester por que las aya de saber (XXXXV, p. 100).

Et oy los dezir que por las cosas que son ordenadas en aquella arten dizen los gramáticos 'reglas'; et por lo que llaman los gramáticos reglas, dizen los lógicos 'maximas' et llaman los físicos 'anphorismas'. Et eso mismo es en todas las sciencias. Et por ende, por que las preguntas que me vos fazedes son de sciencias sennaladas et que han no[n]bres señalados, que non se entienden en otra arte sinon en aquella misma, pues ninguna de aquellas artes nunca ley, non vos deuedes maravillar si vos non respondiende por aquellas palabras mismas que son de aquella arte. Mas [por] que las preguntas son muchas, et para responder a ellas complida mente auia mester muchas palabras para cada vna, por ende, por vos non detener, rponder vos he en pocas palabras, segund que Dios por la su merçed

⁸⁶³ El proceso de adquisición del conocimiento se desarrolla de la siguiente manera: «Viene ante todo la purificación de sentimientos, que se ven libres primero del pecado y después de las ocasiones de cometerlo; a continuación la purificación del entendimiento, que se reconcentra en sí mismo, y como lo hemos visto más arriba practicado por el Santo, se abstrae de las percepciones sensibles, después de las imágenes materiales y finalmente de los mismos raciocinios para sólo atender al rayo de la divina iluminación» (Gilson, 1948, p. 84).

⁸⁶⁴ Idea que se repite en *TAV*.

⁸⁶⁵ Esta doctrina es de origen tomista, pero remite a la iluminación agustina, ya que la función del maestro es guiar al entendimiento para que recorra el camino iluminativo (Castelló, 2017, p. 73).

me quisiere alumbrar el entendimiento et quanto alcançar la flaqueza de mi poco saber (*LCE*, XXXI, p. 60).

- La especialización y barreras estamentales al conocimiento, de la que se infiere la extralimitación que algunos saberes representan para el estamento nobiliario: «conosçer que cosa son los metales, non pertenesçe a estado de caualleria» (XLVI, p. 105), «Ca, si vos oviese de fablar en todas las cosas complidamente, convernía que scriviesse en este libro toda la física, et esto sería gran yerro, ca me entremetrería en lo que non sé et en lo que non me pertenesce» (*LI*, [III], p. 134).
- La variedad de *entendimientos* humanos⁸⁶⁶ condiciona la recepción de los mensajes del emisor y aconseja la prudencia a la hora de exponer y responder cuestiones teológicas. Por ello acota la especialización teológico al estamento clerical, tal y como, por ejemplo, indica el índice de *LCE* que aparece en *LE*: «Et cómo non deven los legos escodriñar mucho en los fechos de Dios» (I, [xci], p. 272). La idea se repite de manera genérica en un proverbio de *CL*: «Lo que Dios quiso asconder non es aprovechoso de lo veer omne con sus ojos» (*CL*, II, [31], p. 248).

Más fablar en ello [de las cuestiones teológicas para rebatir a los infieles y herejes], señaladamente ante los que non son muy entendudos et sotiles, es muy grant peligro, ca non entenderán toda la verdat et fincarán en alguna dubda [...] Et por ende fablar en estas cosas tales, dévelo omne fazer commo quier se calienta al fuego: que si mucho se lega, quemarse a, et si non se calienta, morrá de frío (*LE*, II, [iv], p. 305-306).

- La restricción al acceso a la ciencia, al considerar que puede resultar peligroso si se sobrepasan los límites del «buen entendimiento» porque el saber puede desorientar y conducir a la soberbia, lo que acota el conocimiento científico al estado clerical y se limita el objeto astronómico al estudio del cielo en *LCE* (XXXVII, p. 76):

La otra maldat es meter grant estudio en las cosas oscuras & graves, [que non son menester], et esta maldat es llamada curiositat; et esto es quando onbre pone todo su pensamiento [& todo su entendimiento] en aquello que non a pro, otrosí como tu dexes la sçiencia de buenas costumbres & metes grant cuydado en astronomia & en algarismo (*LT*, II, 69, p. 137).

En porque los entendimientos de los omnes se quieren entender a saber e a demandar las cosas mas que les es dado e non les abonda sauer las que son terrenales por que

⁸⁶⁶ Esta variedad de *entendimientos*, que parece una derivación de la variación de rostros de Plinio, aparece también en *LCZ* (p. 92).

an a veuir e a pasar todo su tiempo, e quier[en] sauer las cosas celestiales que son, asi commo querer sauer cuenta de quantos son los çielos, e otrosi que cosa es el sol e la luna e las otras estrellas a que llaman planetas, e de que natura es cada una, e que virtud ha en si, e que poder ha para fazer bien o mal en las criaturaturas del mundo (*Lucidario*, prólogo, p. 77).

Para acabar, cabe señalar que pese su relevancia y reiteración en las enciclopedias, en la concepción manuelina no aparece la memoria, que junto con el entendimiento y la voluntad era una de las tres facultades que conformaban en la Edad Media la inteligencia humana y que dada su relevancia era considerada un tesoro:

Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilibus, quae ad diversas potentias sensitivas pertinet. Unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat recepta (*CG*, II, 73, 32)⁸⁶⁷.

c) Las limitaciones intelectuales humanas

Inspirándose en AH, en autores como el Pseudo Dionisio y en los escritores religiosos *contemptores*, una de las constantes temáticas de JM son las limitaciones humanas en la percepción, ensamblaje e interrelación de los conceptos derivados del pecado edénico: «los nuestros entendimientos son enbultos en pecados et en esta carne, que es muy menguada de saber a comparación de los juyzios de Dios» (*LCE*, XLVIII, p. 111). Esta dificultad condiciona, de un lado, la necesidad de estudiarlos progresiva y parceladamente, valiéndose de procedimientos que faciliten su percepción y asimilación: «Ca el entendimiento del omne non entiende tan bien muchas cosas en uno, et demás si son de cosas et maneras desvariadas et sotiles, commo si oye cada una por sí et pone el entendimiento en ella fasta que la entiende» (*LE*, I, [lvi], p. 169). Del otro, aconseja,

⁸⁶⁷ La enciclopedia de Bartolomé Anglico (III, XI), desde el punto de vista aristotélico, y *LT*, incorporando ya la doctrina tomista, recogían la relevancia de la memoria y la relacionaban con las vivencias y el aprendizaje vital: «Memoria es thesoro de todas las cosas & guarda de todo lo que el onbre falla nuevamente por [sotileza de] su engeño o aprende de otros [maestros]; ca todas las cosas que nos sabemos son en estas dos maneras: o las fallamos nuevamente o nos fueron enseñadas [por otre]. Memoria es asy retenedora que sy alguna cosa es parada delante del cuerpo & la tiran despues ella dexara en la memoria su semejança. Mas del divinal poderio no se mienbra ella por ymagen assy commo de las otras cosas, mas por sy mesma, assi como [quien se mienbra] del alegría, ca si esto non fuesse por ella misma olvidarsele ye. Et memoria es comunal cosa [que caye] en los onbres & en las bestias & en las otras animalias, mas entendimiento de razon non es en ninguna otra animalia si non en el onbre, ca todas las otras animalias van por entendimiento de cuerpo & non por entendimiento de razon. Et por esso fizo Dios el onbre en tal manera que catase sienpre en alto, para mostrar la su dignidat [& la su nobleza], mas las otras animalias fizo el catar sienpre a tierra, para mostrar su condiçion quan baxa & quan vil era, ca siguen sienpre su voluntad syn catar [qual es lo mejor] segund razon» (*LT*, I, 16, p. 19).

siguiendo el tópicó horaciano, presentar los contenidos de modo atractivo y comprensible para la mayoría porque los gustos, móviles, *voluntades*, y objetivos, *entenciones*, para aprender son diversos⁸⁶⁸. Se ocupa especialmente de la cuestión en el prólogo de *CL*:

En el nonbre de Dios, amén. Entre muchas cosas estrañas et maravillosas que nuestro Señor Dios fizó, tovo por bien de fazer una muy maravillosa: esta es que de cuantos omnes en el mundo son, non ha uno que semeje a otro en la cara, ca commo quier que todos los omnes han esas mismas cosas en la cara, los unos que los otros, pero las caras en sí mismas non semejan las unas a las otras. Et pues en las caras, que son tan pequeñas cosas, ha en ellas tan grant departimiento, menor maravilla es que aya departimiento en las voluntades et en las entenciones de los omnes; et así fallaredes que ningún omne non se semeja del todo en la voluntad nin en la entención con otro [...] commo quier que los omnes todos sean omnes et todos ayan voluntades et entenciones, que atán poco commo se semejan en las caras, tan poco se semejan en las entenciones et en las voluntades; pero todos se semejan en tanto que todos usan et quieren et aprenden mejor aquellas cosas de que se más pagan que las otras [...] Et porque a muchos omnes las cosas sotiles non les caben en los entendimientos, porque non las entienden bien (*CL*, pp. 10-11)⁸⁶⁹.

Recalca la idea en el prólogo del «Libro de los proverbios: «fizlo en la manera que entendí que sería más ligero de entender» (p. 213).

La limitación y diversidad de capacidades y voluntades de los hombres en la adquisición del conocimiento explica la cuidada estructura de las obras manuelinas, que reproducen el esquema de enseñanza maestro-alumno⁸⁷⁰, y la utilización de recursos lingüísticos enfáticos como las repeticiones, las derivaciones, las anáforas y los

⁸⁶⁸ Ambos son conceptos tomistas. La voluntad es la potencia vinculada con la razón, porque obra mediante ella, que inspira las obras: «Voluntas est universalis motor virium» (*Super Sent* I, d. 3, q. 3, pr.). La voluntad humana siempre persigue lo que considera, aunque no lo sea, bueno, ya sean bienes materiales o espirituales: «voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem» (*ST*, II-II, q. 12, a. 1., co.). La voluntad, que en JM podría ser equivalente a motivación o desencadenante, determina las intenciones del sujeto: «intentio sit actus voluntatis» (*Super Sent.*, II, d. 38 q. 1 a. 3 tit.); estas son las tendencias hacia un objetivo de las facultades intelectuales: «ad actum alicuius cognoscitivae potentia requiritur intentio» (*De veritate*, q. 13, a. 3, co.) y en JM son sinónimo de finalidad.

⁸⁶⁹ Lacarra (2006, p. 72) señala que el tópicó medieval de la diversidad de los rostros está ya presente en Plinio (*Naturalis historia*, VII, I, 8) y aparece en *La ciudad de Dios*, (XXI, 8). La literatura medieval lo utilizará para «mostrar así la maravilla de la creación divina, capaz de formar tantas caras distintas como seres humanos» (p. 72).

⁸⁷⁰ El caso de *CL* es especialmente significativo. En él, JM opta en primer lugar por el uso de ejemplos, que crean imágenes lingüísticas (Poza, 2006), que amplían el conocimiento social y teológico de los receptores; en segundo lugar lleva a cabo una síntesis mnemotécnica a través de los pareados finales y reitera algunos conceptos mediante los proverbios (Gimeno Casaldueño, 1970, p. 104). De este modo, cada ejemplo es una imagen que amplía el acervo propio de los receptores y cada pareado y proverbio pretende ser una sintética impresión perdurable (Diz, 1984, pp. 30-32). Los pareados finales y las sentencias comparten la finalidad, pero se diferencian porque las primeras son conclusiones concretas rimadas, mientras que las segundas son enunciaciones en prosa genéricas, que superan la finalidad nemotécnica al ser una también forma de variación retórica para mostrar su habilidad estilística a los lectores.

paralelismos. Estos recursos están tomados de la retórica de la predicación, que partía también de las limitaciones y variedades intelectuales humanas para conseguir persuadir:

Et porque los omnes non pueden tan bien [entender] las cosas por otra manera commo por algunas semejanças, conpus este libro en manera de preguntas et respuestas que fazían entre sí un rey et un infante su fijo, et un cavallero que crió al infante et a un filósofo (*LE*, I, [ii], p. 72).

Siguiendo al Pseudo Dionisio y vinculado con el simbolismo especular, JM, ante la diversidad de capacidades y de formación recurre a las sentencias, semejanzas o analogías⁸⁷¹ (De Stefano, 1982, p. 342) para ilustrar y fijar una enseñanza moral (Moreno, 1996) y combatir así el lastre intelectual humano, consecuencia del pecado edénico. Su uso, además, permite para captar y anclar la atención del oyente y, del otro, como fórmula nemotécnica.

Segunt que dize Iohan Damasceno [en] el libro *De las propiedades de las cosas*, por que los omnes sson enbueutos en esta carnalidat espessa non pueden entender las cosas muy sotiles que sson para mostra las cosas que son fechas sy non por algunas maneras corporales, asi commo por yngenios o por semejanças. E pues esto fizo Iohan Damasceno en todos los omnes, mucho mas deue entender en los que no son letrados (*CA*, prólogo, p. 573);

Las analogías manuelinas pueden ser escuetos ejemplos, apenas esbozados:

Et dígovos que segund yo tengo, que sigue muy mal la carrera de sant Gregorio papa, que dixo el ángel por él al hermitaño que más se deleitava él quando traía la su mano a la gata por el lomo que sant Gregorio, que era papa, en todas su riquezas (*LE*, II, [xxxviii], p. 354).

O elaboradas narraciones de *CL*⁸⁷², en que destaca el uso de alegorías⁸⁷³; exposiciones, de variable extensión, en que desarrolla analogías como la árbol con el hombre en *LCE*, la del poder eclesiástico y temporal con el sol y la luna en *LE* o la siguiente que utiliza para demostrar la encarnación de Jesús:

Et razón es que pues por razón se manifiesta se prueba que Jhesu Christo fue et es verdadero [Dios et verdadero] omne, que creamos por fe [que] lo que Él fizo et ordeno que lo pudo fazer; et en lo que Él ordenó, aquella virtud que Él y puso. Et por que lo entendades mejor, fazervos he una semejança. Vós sabedes que si un señor a una villa, vien pueden las gentes dubdar si aquella villa es suya o non, diziendo que non es suya por alguna razón. Mas si conosçen que la villa es suya et desto non dubdan, dende adelante

⁸⁷¹ En el caso de JM, están mayoritariamente referidas a fenómenos físicos o psicológicos (Scholberg, 1977, p. 148). Además de Scholberg, v. Diz (1981), en que analiza el ejemplo Iº, y Bravo (2014, p. 2), quien puntualiza que el uso de este recurso pone de manifiesto los matices y contradicciones de la realidad: «A es parecido y por tanto transferible a B, pero es también una forma de decir que A no es B».

⁸⁷² JM habría tomado la elección del ejemplo como forma de analogía de la literatura del período. La idoneidad de aprender a partir de los ejemplos ajenos aparece en obras como *CRS*: «Bien auenturado es *aquel* que tomó escarmiento por lo ageno que contesçió a otri *e non* por lo suyo» (XIX, p. 196).

⁸⁷³ Son especialmente significativas las alegorías del «Libro de los ejemplos», como la del árbol de la Verdad y la Mentira (XXXVI), la del Bien y del Mal (XLIII), la del gobernante desterrado (XLIX) o la referente a la amistad (ejemplo XLVIII). Serés consideró que los ejemplos XLIII y «son los únicos casos en que don Juan Manuel lleva la acción al terreno de la abstracción alegórica» (1994, I, p. 110).

non deven dubdar que puede y fazer lo que quisiere, commo señor que puede et a poder de fazer en lo suyo toda su voluntad; et deve[n] crer et aver fe, maguer que lo non bean, en todo lo que saben que él fizó, o mandó fazer, o faze, que lo pudo fazer, [et] que es así commo lo él ordenó. Et pues esta semejança es çierta en los omnes, que son criaturas, mucho más conplidamente lo podedes entender que se puede entender en Dios, que es criador (*LE*, II, [xxxii], p. 340).

También pueden ser pinceladas, como esta de *CL*, en que Patronio advierte al conde sobre los peligros de huir y mostrar temor ante el adversario: «si un perrillo quel diera matar un grand alano está quedo et regaña los dientes, que muchas vezes escapa; et por grand perro que sea, si fuye, luego es tomado et muerto» (*CL*, I, [xii], p. 58).

Una mención aparte merecen las numerosas analogías relacionadas con las ciencias naturales: «The greatest number of Juan Manuel's figures of comparison are based on physical or physiological phenomena» (Scholberg, 1977, p. 148). En algunos casos, como la analogía del árbol de *LCE*, se relacionan con las enciclopedias⁸⁷⁴; otras más genéricas derivan de la popularidad en la época de las referencias médicas y fisiológicas:

Vos et todos los que se confiessan deuen fazer quanto pudieren por que aquel con qui se a[n] de confessar sea el mas entendido et el mas letrado que pudieren auer. Ca bien sabedes que el que enferma fara quanto pudiere por auer el mejor fisico que pudiere fallar (*LCE*, XXXVIII, p. 83).

Et fiz esto segund la manera que fazen los físicos, que quando quieren fazer alguna melezina que aproveche al fígado, por razón que naturalmente el fígado se paga de las cosas dulces, mezclan con aquella melezina que quieren, melezinar el fígado açúcar o miel o alguna cosa dulce, et por el pagamiento que el fígado ha de la cosa dulce, en tirándola para sí, lieva con ella la melezina quel ha de aprovechar (*CL*, prólogo, p. 11).

La segunda es que vós sabedes que si un físico entiende que para [guaresçer] una enfermedat que está en algun lugar del cuerpo, ha mester alguna purga, darle ha algunas melizinas, que por su naturaleza fará[n] tirar aquella umor de aquel lugar, et solilarse an tanto, que commo quier que an de pasar por lugares et por venas muy estrechas, que farán derechamente et conplida toda su obra et non corronperán ningún lugar de aquellos por ó passan (*LE*, II, [viii], p. 321).

En cuanto a su uso concreto, se vale en *LE* de una semejanza fisiológica, la prevalencia del cerebro, para explicar la doctrina aristotélico-tomista del primer motor, lo que evidencia su conocimiento del pensamiento tomista, que podría deberse a la lectura de *CG* (Funes, 2016, p. 9):

Si omne quiere mover el dedo, conviene que mueba aquellos nervios que mueven aquel dedo; et si quiere mover la mano, conviene que faga eso mismo en los nervios que la mueben, et dende arriba eso mismo el braço, fasta que llegue al meollo, donde se mueven todos los movimientos et los nervios. Et en este meollo ha entendimiento et movimiento et voluntad. Et esta voluntad faze entender al entendimiento que cunple que se mueba

⁸⁷⁴ De Stefano (1982, p. 342) ya señaló que la imagen está tomada de Alejandro Neckam.

aquel dedo, et el entendimiento faze al movimiento que mueva aquellos nervios por que se mueva el dedo, et así en el cuerpo del omne todas las cosas que se fazen et se mueven son por esta natura (*LE*, XXXIV, p. 123)⁸⁷⁵.

Con todo, los diversos grados de formación y entendimiento condicionan la comprensión e interpretación de los mensajes; por ello, ni la estructura, ni los procedimientos retóricos, ni las semejanzas lograrán que algunos comprendan conceptos *sotiles* teológicos. En estos casos, el escritor opta por exponerlos de manera críptica:

Et por ende, estas cosas en que los que lo non pudiesen entender podrían tomar alguna dubda, por mengua de los sus entendimientos, estas tales cosas quiérolas yo poner por letras tan oscuras que los que non fueren muy sotiles non las puedan entender (*LE*, II, [iv], p. 307)⁸⁷⁶.

La muestra más ilustrativa del uso de ejemplos, sentencias y analogías es *CL*, especialmente su quinta parte, por su género doctrinal y su tema moral y religioso⁸⁷⁷; la combinación de *amplificatio* y *abbreviatio* del «Libro de los ejemplos» y el «Libro de los proverbios», que pretenden dar respuesta a los diferentes niveles de intelección de sus receptores, parece inspirarse en los procedimientos retóricos de los sermones. Los ejemplos del primer libro actúan como parábolas, sintetizadas en las moralejas-sentencias finales, que cumplen una función conativa, similar a la de las citas de autoridades de los sermones y nemotécnica⁸⁷⁸. JM podría haber tomado de los sermones dominicos la idea de condensar la enseñanza moral del ejemplo en un pareado final.

2. LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO Y DE LAS VERDADES REVELADAS

⁸⁷⁵ Scholberg dio una explicación a la analogía: «The brain, in a sense, is the prime mover in the body, since it controls the movement of the nervers which move the particular part of the body. The brain ('meollo') has understanding, movement and will ('en este meollo ha entendimiento et movimiento et voluntad'), yet it is not really the prime mover because 'la voluntad, que faze todas las cosas, está en el alma, que da al cuerpo vida et que ha rrazón'. The soul is the creation of God and has free will. That conclusión, of course, is that God is the prime mover of all that is in the body (and in all creation) Estados, I, XXXIV. The presentation is not profound, and there is a certain vagueness in the connection between the brain and the soul, but the analogy between the actions of the body with the relation of the brain and the created world in relation to God is clear» (1977, p. 149).

⁸⁷⁶ El estilo *escuro* por que opta JM responde a la exposición en los capítulos IVº, Vº y VIIº de aspectos doctrinales controvertidos: «Las dudas, la prosa enredada y la laguna sustancial en el texto, que acaso haya contenidos referencias a aparentes contradicciones en las Sagrada Escrituras, son un eco distante de las controversias corrientes entre el averroísmo y una filosofía autónoma que se veía superior o igual a la teología» (Mcpherson y Tate, 1991, Introducción, p. 24).

⁸⁷⁷ Como el autor recalca al inicio: «hablar he un poco en otra cosa que es muy más provechosa», (*CL*, V, p. 265).

⁸⁷⁸ Al mismo tiempo sirven para entrenarlo, para moldear su entendimiento a partir de razones, de manera que pueda afrontar la comprensión de la segunda parte, el «Libro de los proverbios».

En el siglo XIV coexisten y se complementan dos concepciones sobre la relación del hombre con la realidad empírica y la inteligencia en la obtención del conocimiento. La primera, dominante hasta la irrupción del aristotelismo en el siglo XIII (Hubert, 2008, pp. 109-110), parte de la supremacía absoluta e indiscutible de la fe sobre la razón y de la asunción de que el hombre es una criatura divina que acepta y condiciona su vida a la revelación. Esta concepción, formulada por AH a partir de Lucas 24,45 y, especialmente, de los Hechos de los Apóstoles 2,3-4 y del pensamiento platónico, mediatizado por la influencia de Plotino, considera que, pese a que la razón humana puede conocer y comprender el mundo y la naturaleza humana mediante la gracia divina, lo primordial es el conocimiento interior, que conecta al hombre con Dios⁸⁷⁹. El conocimiento, sensible y espiritual, se produce gracias a la iluminación, que no es factible sin el auxilio de la fe; esta revela la verdad de la creación y hace comprensible el mundo; por ello, la razón se supedita a la fe: «Dicit mihi homo: “Intellegam ut credam”. Respondeo: “Crede ut intellegas”» (AH, Sermón 43, 4):

San Anselmo (1033-1109) fue un pasó más allá y consideró que el hombre no ha de aspirar a comprender racionalmente el funcionamiento de la creación, sino a conocerla a partir de la iluminación de la fe. Desde esta perspectiva, la inteligencia humana aspira a la síntesis y a la divulgación de la creación más que a su comprensión:

Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut Tui memor Te cogitem, Te amem; sed sic est abolita attritione vitiorum, sic offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam (*Proslogion* I, pp. 364-365).

⁸⁷⁹ El teólogo africano consideraba, por ejemplo, que el conocimiento de las diez categorías y la asimilación de la teoría hilemórfica no ayudaba a la comprensión de Dios, cuyo conocimiento partía de la iluminación de la fe: «Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectum esses magnitudini tuae aut pulchritudini, autilla essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum, et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset? (*Confesiones*, IV, 16, 24). Sus suspicacias hacia el conocimiento, como fuente de soberbia, y su inferioridad respecto a la fe, quedan reflejadas en este famoso pasaje: «Scientia *inflat*, caritas *aedificat*. Caritas autem non *aemulatur*, non *inflat*. Sic itaque adhibeatur scientia tanquam machina quaedam, per quam structura caritatis assurgat quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur; quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis; per se autem ipsa sine tali fine, non modo superflua, sed etiam pernicioosa probata est» (AH, Epístola LV, 21, 39).

La irrupción del aristotelismo a partir del siglo XIII dio paso a una concepción que otorgaba más relevancia al mundo exterior y un mayor protagonismo de la razón humana en el proceso cognitivo:

En el siglo XIII, la filosofía natural aristotélica se fue infiltrando paulatinamente en las capas letradas de la sociedad, y su fundamento se podría decir que fue una nueva confianza en lo percibido por los sentidos: como observará San Alberto Magno, todo aquello que se basa en la percepción de los sentidos tiene un fundamento más sólido que lo que no se basa en la experiencia sensorial (García, 2006-2007, p. 50).

A la rápida consolidación del racionalismo aristotélico contribuyó el sustrato del el pragmatismo de la doctrina de Hugo de San Víctor (*Disdascalicon*)⁸⁸⁰ y en la concepción meliorativa del ser humano de su discípulo Ricardo de San Víctor (*Liber exceptionum*, I, I, 2-5)⁸⁸¹. El primero inició la reivindicación de la naturaleza *per se* y del saber experimental que después llevó a cabo el neoaristotelismo. Discípulo y maestro consideraron que «l'étude de la philosophie vise à restaurer chez l'homme la dignité qu'il a perdue à la suite de la chute originelle» (Lusignan, 1979, p. 98) porque: «La connaissance du monde est présentée comme un moyen de retour à la condition première de l'homme, avant le péché: les sciences ont été données à l'homme en remède à leurs maux (SD I, 9)» (Palmier-Foucart, 2004, p. 24). El conocimiento del mundo poseía un valor redentor al permitir retornar al estado edénico:

Primitivemnt Dieu créa les créatures rationnelles, c'est-à-dire les anges et les hommes, por les faire participer à sa béatitude. Aux hommes, il donna trois biens: premièrement de les avoir fait à son image (*imago*), deuxièmeement à sa ressemblance (*similitudo*), de les avoir munis d'un corps immortel. Suite à la chute originelle, ces trois biens furent corrompus par trois maux: l'ignorance brisant en l'homme l'image de Dieu, la concupiscence lui enlevant sa similitude avec Dieu et l'infirmité rendant son corps mortel. Après la chute, Dieu voulut restaurer l'homme et, pour le délivrer de ces trois maux, il lui apporta trois biens, soit la sagesse pour vaincre l'ignorance, la vertu pour triompher du vice et la recherche de l'utile (*necessitas*) pour surmonter ses défaillances physiques. Ces trois remèdes son apportés par les trois grandes branches de la philosophie. La science théorique apporte la sagesse, la science pratique assure la vertu et la mécanique supplée aux infirmités. Quant à la logique, elle est présentée comme une condition des

⁸⁸⁰ Hugo de San Víctor parte de que el mundo material permite, al descifrar sus reglas, conocer el inmateral. El estudio de la Escrituras permite el conocimiento de Dios mediante «la iluminación de la gracia divina» (Muñoz y Arribas, 2011, p. 78): La pedagogia, en que todos los saberes son significativos, positibita este acercamiento. El aprendizaje se basa en la lectura, la escucha atenta, la clasificación y la memoria, pues da las pistas para «crear habitáculos metnales en los que concnetrar información pertinente clasificada por coneptos concretos» (Muñoz y Arribas, 2011, p. 90). Al respecto, además de la consabida división en teórica práctica y mecánica, el libro expone las diferencias entre el mundo supralunar y el sublunar (I, VII), define el conepto de naturaleza (I, X) y presenta una clasificación de las diversas disciplinas (II, I).

⁸⁸¹ «[Deus] fecit creaturam rationalem, ut eam faceret beatitudinis sue esse participem. Fecit autem eam ad imaginem et similitudinem suam: ad imaginem suam secundum rationem, ad similitudinem suam: ad imaginem suam secundum rationem, ad similitudinem suam secundum dilectionem. Ad imaginem suam secundum cognitionem veritatis, ad similitudinem suam secundum amorem virtutis. Ad umaginem suam secundum intellectum, ad similitudinem suam secundum affectum» (p. 104).

trois premières branches du savoir en ce qu'elle enseigne à parler de façon correcte dans tous les domaines (Lusignan, 1979, pp. 98-98).

A partir de 1220 se difundieron en la Universidad de París los comentarios averroístas aristotélicos, que rápidamente adquirieron una gran influencia, aunque autores como San Buenaventura los recibieron con cautela. Hacia 1250 el currículo de la Facultad de Artes era de sesgo aristotélico y enciclopedias como el *Speculum* conjugaban el aristotelismo con la concepción positiva y la división de la ciencia victorina:

la restauration spirituelle et temporelle de l'home s'opère par la science, qu'il designe en latin, dans ce contexte, par le terme *doctrina* (d'où le tire *Speculum doctrinale*), et qu'il exposera chacune des sciences sous forme d'abrégé ou de compendium pour faciliter leur mémorisation. Ainsi fixe-t-il le but général du deuxième *Speculum*. L'empreinte victorine est manifeste. L'idée de la restauration de l'homme par la science est un axe fundamental de l'humanisme que définit le *Didascalicon* (Lusignan, 1979, pp. 100-101).

Los defensores de la interpretación averroísta concebían la filosofía como una disciplina autónoma que debía cuestionarse todo el conocimiento, incluso el teológico; desde sus presupuestos, filosofía y teología eran disciplinas autónomas con métodos y conclusiones independientes, por lo que implícitamente aspiraban a desarrollar las ciencias atendiendo exclusivamente a las causas empíricas.

En el momento de máxima polémica del averroísmo, TA, asumiendo el aristotelismo y conciliando su defensa con el rechazo a las corrientes heterodoxas, refutó los postulados averroístas de independencia de la filosofía respecto a la teología (Herráiz, 2015, pp. 511-518). Siguiendo la línea agustina, partió de la supremacía de la fe sobre la razón y de la teología sobre la filosofía. La teología parte de principios evidentes que emanan de Dios, por lo que no deben ser demostrados (*ST*, I, q. I, a. 2, co.), mientras que la filosofía, fundada en la razón, se dedica a la explicación de los fenómenos físicos y al auxilio de la teología mediante la demostración racional de las verdades reveladas:

haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur (*ST*, I, q. 1, a. 5, ad. 2.)⁸⁸².

⁸⁸² TA defiende, por influencia de San Juan Damasceno, la necesidad de explicar racionalmente los fenómenos físicos: «haec scientia alias speculativas scientias excedit» (*ST*, I, q. 1, a. 5, co.); «[ideo] eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur» (*ST*, II-II, q. 23, a. 6, ad. 1); «haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas» (*ST*, I, q. 1, a. 6, co.). Pero también, matizando el argumento ontológico anselmiano, los espirituales: «Deus enim est id quo maius cogitari non

En JM se perciben ecos de las dos concepciones, mediatizadas por la influencia del molinismo, que consideraba que el conocimiento emanaba de Dios y se autolimitaba ante el temor de no ser digno de él. Tras las primeras obras de espíritu alfonsí, los centros temáticos manuelinos, Dios y el hombre, coinciden con el giro teológico del reinado de Sancho IV (Gómez Redondo, 1998, pp. 853-863 y Herráiz, 2015), en que se acotan las fronteras de la filosofía natural o se obvian sus hallazgos, desde el presupuesto de la inutilidad y peligros espirituales del intento de comprensión del funcionamiento del mundo físico (Montero, 2007)⁸⁸³. Las fronteras del conocimiento empírico quedan patentes en *CRS*, en que se constata que «el comienzo del saber es el temor de Dios» (XI, p. 142), y en el *Lucidario*, escrito «para concordar las ciencias divinas con las humanas» (Urzainqui, 1990, p. 703).

El autor parte de la superioridad de la fe sobre la razón y de la función de la iluminación en el conocimiento, presente en el pensamiento agustino y tomista, pero hace suyo el intento de comprensión de la creación a través de la razón de TA, aunque restringiéndolo a las dimensiones social y teológica y a aquellas cuestiones naturales que no conflictúan con la revelación.

El intento de explicación racional de la creación y de la doctrina en consonancia con el pensamiento tomista, mediatizado por el agustino y molinsita, está presente en *LE*, *CL*, *LI*, *LTR* y *TAV*⁸⁸⁴. Aunque la revelación es evidente en sí misma, puede ser argumentada y demostrada racionalmente, lo que convierte al cristianismo en la única religión verdadera:

Las nociones que sobre el paraíso, los ángeles, el infierno, Dios, etc. ofrece don Juan por boca del anciano caballero evidencian que ha llegado a ellas desde un doble movimiento ascendente y descendente, desde la fe a la razón y viceversa (Urzainqui, 1990, p. 709)⁸⁸⁵.

Et con la merced de Dios, desde este oviere provado, y provaré tanto de los otros con buena razón, que todo omne, aunque non sea christiano, et aya en sí razón et buen

potest» (*Proslogion*, IV, en *Obras completas*, I, p. 370)— que considera que la idea de Dios ya prueba su existencia. Las demostraciones racionales filosóficas argumentan y contribuyen a comprender los dogmas, pues ayudan a entender las realidades trascendentes: «licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur» (*ST*, I, q. 1, a. 8, ad. 1.).

⁸⁸³ Esta concepción podría estar influenciada por la de san Buenaventura, quien recogió y matizó la doctrina de AH: la filosofía podía ser una vía de acceso a la teología, aunque, desde la perspectiva de la inherente existencia de Dios, lo importante no era demostrar su existencia, sino poder contemplarlo. El hombre debía centrar su búsqueda de conocimiento en Dios porque la razón natural era en sí misma una luz de origen divino que no siempre alumbraba los razonamientos, por lo que los juicios humanos resultaban a veces erróneos.

⁸⁸⁴ No incluyo *LC* en la lista porque la obra expone cuestiones naturales cuyos límites no suponen ningún peligro para la salvación del alma, pero además, seguramente por su filiación alfonsí, no se percibe en ella el pulso entre teología y filosofía que subyace en *LCE*.

⁸⁸⁵ También presente en (*LCE*, XXXXV, p. 102).

entendimiento, entenderá que se prueba con razón que para los christianos non cumple de catar razón, ca tenudos son de los creer, pues es verdat et lo cree Sancta Eglefia. Et como quier que esto els cunplía assaz, pero non les enpesce saber estas razones, que ya desuso en aquel libro se prueba por razón que forçadamente avemos a saber et creer que

LCE muestra la encrucijada entre la concepción agustina y la tomista y el influjo del molinismo en la noción manuelina del conocimiento. En él expone a través del ermitaño-caballero-maestro los rudimentos del saber empírico, pero advirtiendo que los defensores no disponen de tiempo para profundizar ni reflexionar sobre cuestiones, que, pueden resultar peligrosas porque el Diabolo tiende a aprovecharse del afán y soberbia del saber; por ello, «los legos non son tenidos a saber dellas, si non crer simple mente lo que la sancta Eglefia manda» (*LCE*, XXXIII, p. 65), lo que lleva al ermitaño a setenciar que: «fiz quanto pudi por partir el coraçon de non cuydar estas cosas» (p. 65)⁸⁸⁶ y a enmascarar la exposición de la concepción aristotélica del mundo bajo el pretexto de sus observaciones de caballero y cazador:

Et lo que yo entiendo por mi entendimiento de los çiellos es esto. Et la razon por que nuestro Sennor los fizo, el la sabe, mas lo que yo ende cuido es esto: tengo que los fizo por [que] el fuesse loado en fazer tan noble cosa et tan conplida, et por que fuesse puesto en ellos el sol et la luna et las estrellas, que por la merçed et la piadat de Dios dan virtud para se mantener las cosas que son aca en la tierra (*LCE*, XXXV, p. 70).

También acota el conocimiento y análisis de las cuestiones teológicas:

Que los fechos de Dios, que son muy maravillosos et muy escondidos, non deue ninguno ascodri[n]nar en ellos mucho, mayor mientre los caualleros, que an tanto de fazer en mantener el estado en que estan, que es de muy grant periglo et de muy grant trabajo, que no an tiempo nin letradura para lo poder saber conplida mente. Et por ende non deue[n] mucho cuidar en ello, et sennalada mente los que son sotiles et entendudos, ca el diablo es tan maestro et tan sabidor que conoçe bien las maneras et las conplissionses de los omnes, et sienpre tienta al omne de aquella cosa en que entiende que mas ayna lo pu[e]de engannar. Ca si el falla que segund la conplision del omne es aparejado para vn pecado, de quel lo tienta; et por ende, quando falla que alguno es muy sutil et muy entenido, trabajasse del fazer pensar en las cosas que son de Dios et de la fe, maravillosas et muy ascondidas por le fazer caer en alguna dubda (XXXIII, p. 65).

E incide en la trascendencia de la fe para la salvación: «Et creo verdadera mente que me cumple que me he a saluar por crer conplida mente la sancta fe catolica, et faziendo tales obras quales pertenesçen a los buenos christianos que creen la fe verdadera mente» (*LCE*, XXXIII, p. 65).

LE parte de la concepción agustina del conocimiento a través de la iluminación, cuyo mejor exponente son los apóstoles:

et a cabo de pocos días enbió el Spíritu Sancto sobre los apóstoles, que los confirmó et les alunbró los entendimientos et les fizo saber todas las Scripturas, también a los que

⁸⁸⁶ V. la introducción de Cossío (2022), especialmente la p. 22.

avían leído como a los que nunca leyeron, muy mejor que si ellos por sí lo oviesen leído (*LE*, I, [iii], p. 75).

En consecuencia, solo se puede saber lo que Dios permite conocer: «Ningún omne non puede hablar bien, nin verdaderamente, en ningún fecho, et mayormente en las ciencias, sin gracia señalada de Dios» (I, [lviii], p. 175), aunque las buenas obras propician la iluminación: «Ca por vuestras buenas obras et quán alongado sodes de los malos fechos et de mal et pecado, vos quiere Dios alumbrar el entendimiento para el servicio mas por gracia que por estudio» (I, [ii], p. 73). Ultrapasar las fronteras de lo establecido por Dios es *per se* peligroso. En este contexto, reflejando la suspicacia agustina, sin aludir a la fuente, subraya los peligros de la ciencia: «Ca, segund dizen los sanctos et los sabios, la letra mata, mas el entendimiento que el Espíritu Sancto puso en él [Jesucristo] da vida» (I, [xlili], p. 141).

Paralelamente, intenta explicar racionalmente la revelación; siguiendo a *CG* y *ST* (Mcpherson y Tate, 1974, notas 15 y 16 y 1991, p. 123, nota 82 y Urzainqui, 1990, pp. 710-711), justifica la existencia de Dios, siguiendo las vías tomistas⁸⁸⁷:

ninguna cosa non se mueve si otrie non la muebe, et aquel movimiento dura et va de movimiento en movimiento, fasta que llega a un movedor que faze todos aquellos movimientos, et non ay movedor que pueda mover a él (*LE*, I, XXXIV, p. 123);

ha un movedor por cuya voluntad se mueve[n] et se faze[n] todas las cosas, et ninguna cosa non se puede mover a Él, et aquel que todo esto faze et que ha este poder, aquél es Dios (XXXIV, p. 124):

Y argumenta los dogmas cristianos, de modo que la filosofía *racionaliza* la teología, corrige herejías y propicia la conversión de infieles dada la verdad y superioridad del cristianismo⁸⁸⁸:

Et porque esta ley avemos los christianos, tengo que pues vós non queredes creer sinon lo que alcança vuestro entendimiento por razón, que pues tan grant razón ha nuestra ley et ninguna otra non ha, tengo que si vós de razón queredes usar, que non podedes nin devedes escusar de tomar la nuestra ley de los christianos ([xli], p. 137).

—Señor infante —dixo Julio—, yo entiendo et tengo que asaz razones vos he dicho por que lo devedes por entendimiento entender, pero, pues que vós aún no lo tenedes por pagado, dezirvos he otras cosas que creo que vós, nin omne del mundo, con razón non puede contradecir que la ley de los christianos non sea la mejor, et más con razón, [et] más a servicio de Dios, et más limpia; et aún, que es cosa forçada que convino et non se

⁸⁸⁷ V.

⁸⁸⁸ Este es el caso de Joas que solicita la demostración de la verdad y superioridad del cristianismo: «si vós queredes que yo tome la ley de los christianos, mostradme razón manifiesta que entienda yo por mi entendimiento que es mejor ley que qualquier de las otras, et tomarla he» (I, [xxxii], p. 119) desde el convencimiento dominico de que debe ser convencidoracionalmente: «ca yo por ninguna manera non tomaré [ley] fasta que por mío entendimiento entendiesse cuál es la mejor» (XXXV, p. 125).

puede escusar que fuese esta ley para que fuesen las almas salvas en ella et que vós mismo entendades que en otra non se puede salvar (I, [xxxv], p. 125);

pues creedes vós que un Dios es, criador et movedor de todas las cosas, con razón devedes entender et crer que este mundo, que son los çielos et la tierra et la mar et todas las cosas que en ella se crían, que todo se fizo et se mantiene por el poder et por la voluntad de Dios. Et si vós creedes que esto que es así, dende adelante vos mostraré muchas razones por que por el vuestro entendimiento, con razón, entendades que la nuestra ley de los christianos es mejor que las otras (I, [xxxvi], pp. 125-126).

Se reivindica así, como parte de la creación, la inteligencia humana derivada de su materialidad, que la concepción agustina y anselmiana despreciaban; mediante los sentidos era posible aprehender el mundo y llegar a Dios (*ST*, I, q. 2, a. 2, co.). Pero la filosofía no sustituye a la teología, no solo porque las realidades sobrenaturales trascienden el conocimiento terrenal y la inteligencia humana, sino porque lo fundamental para la obtención de la bienaventuranza es la fe: «en las leys, para salvar el alma, la primera cosa que a mester en ella es fe, et fe, ¿qué quiere dezir? Que crea el omne lo que non ve nin puede alcançar por razón» (I, [xxxii], pp. 119-120):

la nuestra ley se prueba por razón, et que provándose por razón non se pierda el mereçimiento de la fe, porque dizen que la fe non a mereçimiento si la razón del omne la alcança por entendimiento. Et esto es porque en la nuestra ley ay dos cosas: la una que es la raíz et el fundamento de la nuestra ley et de la nuestra salvación, et ésta se a[l]cança por razón; et la otra es otras cosas que fueron después et non se a[l]cançan por razón natural, et devémoslas crer por fe (II, [vi], p. 310).

Et lo primero que alcança la razón es que avemos la mejor ley et más con razón, segund ya es dicho en el comienço de la primera partida deste libro. Et porque después avemos a crer lo que es sin razón, et la razón non lo alcança, por eso avemos el merescimiento de la fe, que diz que la fe non ha mereçimiento [si] aquella razón [omne la] alcança por entendimiento (II, [vi], p. 310).

En el «Libro de los ejemplos» argumenta la relación de caridad de Dios con el hombre en el ejemplo XLVIIIº y la relevancia de las obras para la salvación en el XIIº. En el prólogo al «Libro de los proverbios» reitera la acotación del conocimiento científico, esta vez refiriéndose directamente a él mismo,

Et commo quier que estas cosas [la salvación del alma dentro del estado y el cuidado de los asuntos terrenales] non son muy sotiles en sí, assí commo si yo fablasse de la sciencia de theología o metafísica o filosofía natural o aun moral o otras sciencias muy sotiles, tengo que me cae más et es más aprovechoso, segund el mío estado, fablar desta materia que de otra arte o sciencia (p. 227).

Y especialmente en el «Libro de la doctrina» condensa estas cuestiones; parte de la preeminencia de Dios:

se prueba por razón que ninguno, cristiano nin pagano nin hereje nin judío nin moro nin omne del mundo, non pueda dezir con razón que el mundo non sea criatura de Dios; et que de necessitat conviene que sea Dios fazedor et criador et obrador de todos et en todas las cosas, et que ninguna non obra en Él (*CL*, V, p. 253).

Y condensa, partiendo de *LCE* y *LE* la argumentación y demostración racional de los principios teológicos cristianos, la supremacía de la fe sobre la razón y la superioridad del cristianismo; subraya la fe *per se*, con la implícita asunción arracional de los dogmas y artículos de fe cristianos, como vía de salvación:

A la primera, que aya omne fe et viva en ley de salvación, a esta vos digo que, segund verdad, la ley de salvación es la sancta fe católica segund la tiene et la cree la sancta madre Ecclesia de Roma. Et bien creed que en aquella manera que lo tiene la vegizuela que está filando a su puerta al sol, que así es verdaderamente, ca ella cree que Dios es Padre et Fijo et Espíritu Santo, que son tres personas et un Dios (*CL*, V, pp. 251-252).⁸⁸⁹

En *LI* condena los saberes que hacen peligrar la salvación: «Et el saber en que ha algund mal o engaño non es verdadero saber, nin podría fazer buena fin quien de tal saber quisiere usar, ca es contra Dios, que es verdadero saber et verdadera vondad» (*LI*, [Prólogo], 65, p. 116). E incide en la prevalencia de la fe sobre la razón:

vos digo que creades verdaderamente toda la sancta fe catholica et todos los su artículos, así como los la cree la Santa Madre Eglesia de Roma. Ca, cierto seed et non tomedes ninguna dubda, que creer lo que cree la sancta Eglesia de Roma, que eso es verdat, que non ha otra verdat [...], se puede salvar alma ninguna [...] mucho escodriñar [...] si Dios por la su merced [...] el entendimiento fasta que podades [...] entender la verdat. Só cierto que entendredes que es así comoyo digo. Pero si por vuestro entendimiento non lo pudiéredes alcançar, mándovos et conséjovos que apremiedes vuestro entendimiento et creades firmemente lo que dixieron los sanctos et los fieles doctores de la Sancta Eglesia (*LI*, [I], pp. 120-121).

LTR es un ejemplo singular del intento de explicación racional de la creación, puesto que el autor se vale del entendimiento y de los procedimientos escolásticos para la dar un sentido lógico al pasado reciente familiar.

TAV supone el mejor ejemplo de asimilación de la concepción tomista de la filosofía como herramienta auxiliar de la teología al defender razonadamente, es decir, mediante argumentos y valiéndose de los procedimientos escolásticos, la asunción de la Virgen.

a) **La condena a la astrología y alquimia**

Las recurrentes críticas manuelinas a las predicciones basadas en la astrología judiciaria, además de haber sido utilizadas como arma política para criticar a sus enemigos, son un ejemplo de su férrea defensa de la religiosidad tradicional, que lo conecta con las órdenes franciscana y dominica.

⁸⁸⁹ Considera la idea tan importante que la reitera poco después: «Los christianos que non son muy sabios, nin muy letrados, créenlas simplemente commo las cree la Sancta Madre Eglesia et en esta fe et en esta creencia se salvan» (*CL*, V, p. 263).

La astrología era considerada desde una doble vertiente en la Edad Media:

Bajo el nombre común de *astronomía*, la práctica medieval clasifica una «primera parte», que es el conocimiento de los movimientos celestes, y una «segunda parte» que trata de su influencia en nuestros destinos. La primera (basada en lo esencial en los escritos de Plinio, Martianus Capella y algunos fragmentos de Aristóteles, a veces apócrifos, como el *De causis se orienta, en la segunda mitad del siglo XIII, hacia una consideración mecanicista* del espacio del cielo. Se extienden por entonces las tablas que analizan y permiten determinar en cada momento la posición de los planetas. Las más conocidas, llamadas «Tablas alfonsíes» se establecieron en la corte de Castilla entre 1250 y 1280. Revisadas en París en 1320, dieron a los letrados de los siglos XIV y XV una base de razonamiento cómoda y relativamente precisa [...] La astrología también se beneficiaba de este perfeccionamiento del método. Sus autoridades librescas eran las mismas a las que remitía la astronomía primera, pero las interpretaba de acuerdo con tradiciones que se remontaban al hermetismo popular de la Baja Antigüedad. Sospechosa para los teólogos, fue condenada solemnemente en al menos en dos ocasiones (Zumthor, 1994, pp. 213-24).

Como antecedente de la moderna astronomía, la astrología se ocupaba de la observación de los astros (Serrano, 2009, pp. 539-542) y, partiendo de la consideración de que el macrocosmos, el universo, influía a través del movimiento de los astros en el hombre, visto como un microcosmos⁸⁹⁰ y en estrecha relación con la teoría de los humores, la astrología judiciaria se encargaba de la confección de horóscopos y de hacer predicciones sobre cómo estos movimientos afectarían al devenir de los hombres: «confiaba a los cuerpos celestes el destino de los individuos en el mundo sublunar» (Márquez Villanueva, 2004, p. 203).

La teoría de los humores, combinada con la de los elementos, se inscribe en la imagen del «hombre zodiacal»: una relación de analogía vincula al macrocosmos con el microcosmos humano; y el rigor de esta correspondencia no permite concebirla en términos de espacio, de continente y contenido, de fuera y dentro, de simple y de múltiple. En cuanto a los príncipes del siglo XV, y también del XVI, el horóscopo establecido en su nacimiento se convierte en un factor decisivo de su acción (Zumthor, 1994, p. 214).

Este segundo objetivo se aceptaba como científico al considerar que los planetas influían en el carácter y en los sucesos porque poseían voluntad, ejercida por el Primer Motor. Por ello «era considerada como un saber altamente beneficioso, lo mismo para el individuo que para la colectividad» (Márquez Villanueva, 2004, p. 204). La popularidad de la astrología judiciaria explica que un divulgador franciscano como Juan Gil de

⁸⁹⁰ Por influencia del pensamiento pitagórico, divulgado en la *Naturalis historia* y transmitido en los primeros siglos del cristianismo por Boecio, el orden cósmico se refleja en el microcosmos o pequeño universo que representa cada hombre, en tanto que sometido a las mismas reglas que el macrocosmos o universo: «La descripción del hombre como un universo en pequeño análogo al macrocosmos se fundamenta en lo que Gilson ha llamado «el razonamiento por analogía». Tal tipo de razonamiento que intenta explicar la armonía y la concordancia entre todo lo creado tiene su causa en la participación de la divinidad en el todo creado; a lo largo de toda la obra manuelina subyace tal tipo de razonamiento» (Stefano, 1982, p. 341).

Zamora (*Historia naturalis*, III, XV, p. 1368), un médico como Bernardo Gordonio (*Lilio de medicina*, XVI) y una obra de espíritu clerical como el *Lucidario* (LXXXIII)⁸⁹¹ estableciesen relaciones entre los meses de gestación humana y los planetas. Y ello a pesar de que la Biblia (Deuteronomio 18,10-14 e Isaías 47,13-15, por ejemplo) y autoridades como Plinio, al ocuparse de la astronomía, hubiesen condenado esta y otras prácticas adivinatorias:

pars alia et han pellit astroque suo eventus adsignat et nascendi legibus, semelque in omnes futuros umquam deo decretum, in reliquum vero otium datum sedere coepit sententia haec, pariterque et eruditum vulgus et rude in eam cursos vadit;

ecce fulgurum monitus, oraculorum praescita, haruspicum praedicta atque etiam parva dictu in auguriis sternumenta et offensiones pedum (*Naturalis historia*, II, 5, párrafos 23 y 24).

Hinc redeamus ad reliqua naturae, sidera, quae adfixa diximus mundo, non illa, ut existimat volgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, cum so quaeque homine orta moriuntur nec aliquem exstingui decidua significant;

non tanta caelo societas nobiscum est, ut nostro fato mortalis sit ibi quoque siderum fulgor. illa nimio alimento tracti umoris ignea vi abundantiam reddunt, cum decidere creduntur, ut apud nos quoque luminibus accensis liquore olei notamus occidere (*Naturalis historia*, 6, párrafos 28 y 29).

También la condenaron los primeros «pensadores cristianos como Tertuliano y Lactancio» (Vicente, 2004, p. 232). Diocleciano la prohibió en el siglo III y AH, considerando la astrología únicamente en su vertiente judicial y siguiendo a Cicerón en *De Divinatione*, la calificó como perversa y falsa (CD, V, II). San Isidoro de Sevilla diferenciaba la astronomía de la astrología y condensaba los argumentos de la tradición condenatoria de la astrología:

Inter Astronomiam autem et Astrologiam aliquid differt. Nam Astronomia caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocentur. Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et luanae cursos, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque curse nativitates hominum et mores praedicare conantur (*Etimologías*, III, 27).

Influenciado por los libros naturales de Aristóteles, Alfonso X se interesó por los dos vertientes, y su reinado se caracterizó por «la promoción de la astrología en tanto ciencia de lo porvenir (y por ello, instrumento para la manipulación del curso histórico y

⁸⁹¹ En el *Lucidario* se explica astrológica, teológica y científicamente. La explicación astrológica relaciona los siete primeros meses de la gestación con uno de los planetas que conformaban el mundo siguiendo un orden de más lejano a más cercano a la Tierra. Por ello, «el seteno mes es de la luna que es fría, e temprana, e vmda, e es de grand mouimiento e la mas çercana planeta de aca que nos es, e estal faze crescer e mouer para prouar a salir; e si la criatura fuere forçada para salir, sale e biue, e criase bien» (lxxxiii, p. 271).

político)» (Funes, 1993, p. 53). Muestras de este interés fueron la elaboración de las tablas astronómicas y la inclusión en la *Segunda partida* (XXXI, 1) de la astrología en su plan de estudios (Rucquoi, 2018, p. 22):

Alfonso X encargó revisar las tablas astronómicas de su época para hacer más precisas las predicciones astrológicas, o cómo creyó en la realidad de ciertos rituales mágicos cuyos efectos, obviamente, no eran comprobables, pero cuya visualización los hacía creíbles. A veces, la autoridad de los textos recopilados y traducidos, salpicados aquí y allá por los nombres de veneradas figuras, era suficiente para los que se mostraban ávidos de dominar un saber que les prometía un dominio sobre el prójimo más allá de los avatares políticos (García, 2006-2007, p. 50).

El interés del rey Sabio por la astrología judiciaria fue criticado por la Iglesia, ya que suponía un obstáculo al designio divino de consecución universal de la bienaventuranza y a la ejecución del libre albedrío (Serrano, 2009). En este sentido, las órdenes mendicantes, por ejemplo, se opusieron a esta práctica. San Buenaventura criticó la astrología —y la alquimia— en el *Hexaémeron* (V, 21, p. 289)⁸⁹². El italiano siguiendo la concepción del mundo de Aristóteles, con influencia de las doctrinas de Plotino y Avicibrón en el caso de la influencia de los astros, sostiene que el mundo supralunar influye en el infralunar, de manera que los planetas predisponen a los cambios pero no los suponen. Ello es así porque los planetas influyen en el mundo material, pero el hombre es la única criatura material que posee voluntad, lo que le permite el ejercicio del libre albedrío; cuando este y la inclinación innata al bien no son suficientes, el hombre debe acudir a la fe y apelar a seres salvíficos mediadores como los santos o los ángeles (*ST*, I, q. 113-116)⁸⁹³: «voluntas hominus non est subjecta necessitati astrorum: alioquin periret liberum arbitrium: quod sublatato non deputarentur homini neque bona opera ad meritum neque mala ad culpam» (*Opúsculum XVII*, «De iudicis astrorum»). JM se hace eco de esta idea en el ejemplo XLVIII^o, en estrecha relación con la relación de caridad de Dios con el hombre (*ST*, II-II, q. 25, a. 4, co.):

todos los omnes en este mundo tienen que han amigos [...] Et desque non fallan en ellos ningún cobro para escapar de la muerte [...] Dios dízeles que prueben a los sanctos, que son medios amigos. Et ellos fázenlo. Et tan grand es la bondat de los sanctos et sobre todos de sancta María, que non dexan de rogar a Dios por los pecadores [...] Et aunque hayan recebido muchos enojos dellos, non le descubren [...] Et desque el pecador vee espiritualmente que por todas estas cosas non puede escapar de la muerte del alma, tórnase a Dios (pp. 188-189).

⁸⁹² Similiter mathematici primo sciverunt numeros et postea ad influentias et secreta cordium venerunt. Naturales scriberunt et de corporibus et mineralibus et dixerunt: “Ars imitatur naturam”; et nos scimus secreta naturae: ergo nos faciemus vobis aurum et argentum».

⁸⁹³ V. Vicente (2002).

Las referencias a la astronomía en *LC*, *LCE* y *LE* demuestran que JM conocía las obras astronómicas de su tío y que en su juventud debió de compartir con él su interés por la vertiente astronómica:

Ca por la teorica conosçran los movimientos del çielo et de los cuerpos celestiales et de las influençias que fazen en los cuerpos terrenales, et conosçrán en qué lugar están el sol et las otras planetas et que catamientos fazen los vnos con los otros (*LC*, XI, p. 566).

A las vegadas acaesçe que por alguna cosa que se mete entre el sol et la luna non envía el sol su claridat a la luna tan conplidamente commo deve, et por ende recibe la luna una grant mengua en sí, a que llaman en la astrología «eclipsi», et a las vegadas la luna faze eclipsi al sol; pero vemos que más vegadas paresçe eclipsi en la luna que en el sol. Et esto es porque el sol es cuerpo más noble et mayor et más claro et más alto, et puede más vezes et más ligeramente enbargar a la luna que la luna al sol, porque de todas estas cosas non es tan co[n]plida, ca la luna non es cuerpo tan noble, et es más pequeña et oscura, et es más vaxa que el sol. Et otrosí, vemos que cada que estos eclipsis acaescen, que sienpre son daposos et nasçe dellos grant mal; pero commo quier que nasçe g[r]ant daño et mal quando en la luna acaesçe eclipsi, es muy mayor mal et mayor daño quando acaesçe eclipsi en el sol (*LE*, XLIX, p. 153);

debió tener conocimiento de las tablas planetarias basadas en los métodos de Ptolomeo que fueron confeccionadas por astrónomos judíos y cristianos en Toledo. Su tío don Alfonso el Sabio, dirigió tan magna tarea y es indudable que también colaboró en ella. Sus *libros del saber de Astronomía*, recopilación de las doctrinas de Ptolomeo, tuvieron larga difusión en Europa y constituyen la fuente más directa que maneja don Juan Manuel (De Stefano, 1982, p. 343).

Sin embargo, no lo refleja en sus personajes, pues en *LCE* el caballero afirma que no los aprendió durante su actividad como guerrero o en las cacerías (XXXV, pp. 69-70). Al mismo tiempo, resta atractivo a los conocimientos astronómicos para el estamento nobiliario, desde la paradoja de que forma a su pupilo en ellos (Cossío, 2022, pp. xix-xx), y niega la influencia de los astros en el destino humano. Aparece en la exposición del ermitaño sobre los movimientos de las constelaciones cuando incide en la potestad divina sobre ellos:

Ya desuso vos dixes que en los [siete çiellos] avia siete estrellas: et sol et la luna et otras çinco: et estas siete que andan de oriente [a] occidente, asi commo las otras estrellas, et eso es por que las lieua el çielo en que andan todas las estrellas. Mas el su mouimiento natural de las siete estrellas es de occidente a oriente; et digo vos, et tengo, que estas son las planetas. Mas las otras estrellas [que] lieua el çielo, segund que desuso es dicho, son las que se non mueuen et son puestas a semejança et en nombre de algunas cosas a que semeian por la calidad que a en ellas; et son casas et possadas de las otras planetas, por que quando llegan a ellas, se faga en las cosas deyuso dellas segund la virtud et el poder que Dios puso en ellas, todavia commo fuere uoluntad de Dios que se cunpla (*LCE*, XXXVII, p. 76).

Las críticas manuelinas a la astrología judiciaria coinciden con las del molinismo, que la rechazaba motivos religiosos y políticos —se criticaba el aristotelismo heretodoxo de Alfonso X (Rico, 1985)—⁸⁹⁴:

mas los vsan beuir queriendo saber las cosas que son de benir et ponen en ello su sperança et se guian dello, asi como los agoreros en et los sortrerros o adeuinos o que vsan non por la parte de la estrelleria, mas por los juyzios, que non se puede saber verdadera mente, o los alquimistas o los monederos falsos et dos los falsarios o engannadores, todos estos que por esto vsan, et todos los que ponen en ellos su sperança, fazen lo contrario de lo que desuso es dicho, et non semejan a las priedas preçiosas nin a las otras. Ca las piedras preçiosas obran por virtudes çiertas que ha en ellas (XXXXV, pp. 103-104).

Por ello, en consonancia con el *Lucidario*, la caracteriza como una ciencia de iniciados de la que, a causa de la dedicación a los asuntos seculares, los legos solo pueden poseer rudimentos: «Ca la ssciencia et la arte de las estrellas non se puede toda saber por entendimiento de omnes en tan poco tienpo como en el que agora los omnes bien; et otrosi non la puede aprender otri si non el que es muy letrado» (XXXVII, p. 76); y rechaza el carácter científico de la astrología judiciaria, de manera indirecta o directa: «et son casas et possadas de las otras planetas, por que quando llegan a ellas, se faga en las cosas deyuso dellas segund la virtud et el poder que Dios puso en ellas» (XXXVII, p. 77); «vsan non por la arte de la estrelleria, mas por los juyzios que non se pueden saber verdadera mente, o los alquimistas o los monederos falsos et todos los falsarios o engañadores» (*LCE*, XLV, pp. 103-104). Estas críticas⁸⁹⁵ iban en contra de la voluntad divina e intentaban equiparar el poder humano con la omnipotencia divina; tener las miras puestas en el futuro, además, obstaculizaba el ejercicio del libre albedrío y el designio divino de trabajo y esfuerzo mediante el cual obrar para ser merecedor de la gracia divina:

el que quiere saber lo que es de benir por agüero o por algunas de las maneras dichas faze muy grant tuerto a Dios. Ca el poder que el tobo siempre en si et nunca lo quiso dar a ninguna criatura, nin avn a sancta Maria, su madre nin a ninguno de los sanctos, grand tuerto le faze el que lo quiere poner en ninguna criatura (XLV, p. 104).

⁸⁹⁴ Con todo, en *GCU* se aprecian las dos posturas ante la astrología. Mientras que «no creya él [Corvalan] que havían otro poder sino de dar claridad», su madre considera que «el Señor hizo las estrellas e todas las otras cosas, a cada una dellas dio su fuerça e su virtud; e él puso virtudes sin cuento en las piedras e en las yervas, que son cosas baxas e que se añan cada día, [e] non podría ser que muy mayor non la pusiese en las estrellas, que son cerca dél, e que nunca pueden dañarse» (Cooper, 1979, II, [lxxi], p. 80).

⁸⁹⁵ El rechazo de JM hacia la astrología judiciaria es paralelo al de los agüeros y se explica por motivos teológicos; por ello aceptó las propiedades mágicas de las piedras, siempre y cuando no fuesen adivinatorias: «ca las piedras preçiosas obran por virtudes çiertas que ha en ellas et con las otras piedras obran los omnes cosas aprouechosas segund es dicho» (*LCE*, XLV, p. 104). El estudio de las propiedades de las piedras, del que ya había muestras en la *Historia naturalis* de Plinio (libro XXXVII), también había sido abordado en el *Lapidario* de Alfonso X, en que se relacionaban con la astrología «mezcla la observación de sus [de las piedras y minerales] propiedades físicas y terapéuticas en otras que hoy se pondrían bajo una etiqueta de magia, pero que para el saber de entonces era igual de reales» (Márquez Villanueva, 2004, p. 206).

Otrosi es mala manera de beuir et dannosa para el mismo et para su alma. Ca en quanto faze pesar a Dios faze danno a su alma; et [en] quanto pone speranza en lo que es por venir, dexa de obrar en las cosas asi commo le cunple, et faze danno de su cuerpo et de su fazienda. Otrosi faze despoblamiento del mundo, ca esperando en lo quel a de venir non quiere vsar de las cosas del mundo commo se deue (XXXXV, p. 105)⁸⁹⁶.

En *LE* expone sus conocimientos astronómicos, que le sirven de pretexto para argumentar la superioridad de Dios:

Señor, quando Dios crió el mundo, fízolo todo en seis días. Et en aquel poco tienpo crió los çielos et la tierra et la mar et en estas tres criaturas crió todas las otras cosas. Ca en el cielo puso el sol et la luna et las planetas et las otras estrellas et a éstas dio tan grant virtud, por la su merçed, que por ellas se fazen muchas cosas, et señaladamente por ellas se fazen el día et la noche [...] Otrosí, por el movimiento de las planetas se saben los tiempos; ca el año non es sinon quanto anda el sol desque sale de un lugar fasta que torna âquel lugar mismo; et el mes non es otra cosa sinon deque sale la luna de un lugar et torna âquel lugar fasta que torna âquel lugar mismo; et el mes non es otra cosa sinon deque sale la luna de un lugar et torna âquel lugar en un día et en una noche, que son veinte et quatro oras. Et todas esas cosas cómmo son conplidamente, fasta que descendén a grados, et a puntos, et âtomos et a menudos, et cómmo cada una de las planetas cunple sus meses et cada una en cuánto tienpo. [Et] porque tañe a la sciencia de la estrologuía, et sería luenga cosa de vos lo dezir, non vos quiero mas departir en ello (*LE*, [xxvii], p. 111)⁸⁹⁷.

Ya no he hallado más referencias explícitas a la astrología en la obra manuelina. Su silencio es su condena. Se recuerda en el ejemplo XLVI^o (p. 186) el mal fin que tuvieron los privados de Alfonso XI, que, por lo que se deduce que se valieron de ella para medrar:

Et non creades nin fiedes en agüeros nin en otro devaneo, ca cierto sed que de los pecados del mundo, el que a Dios más pesa et en que omne mayor tuerto et mayor desconocimiento faze a Dios es en catar agüero et estas tales cosas (*CL*, I, [xlv], p. 176).

En el «Libro de la doctrina» se alude a la duración de la gestación en función de la fortaleza del feto sin referirse a las implicaciones astrológicas de esta creencia, que si aparecían en el *Lucidario*.

⁸⁹⁶ Este rechazo contrastaba con el interés popular, reflejado en las referencias a la astrología judiciaria de obras coetáneas como *PAXI*, en que se utiliza para sugerir el mesianismo de Alfonso XI, en tanto que adalid de la reconquista; también se alude a ella cuando Fátima pronostica al rey Ascar su derrota: «Nasçistes en buena luna / e a Dios graçias dedes; / para salir de la cuna / ya, señor, tienpo avedes» (*PAXI*, 114, p. 35). «Siendo niña e donzella, /ssopiestes sienple la arte / de la fermosa estrella, / que los fechos bien departe» (*PAXI*, 964, p. 269). «Señal fuerte veo una / por vos e vuestra mesnada: / la planeta con la luna, / anda siempre demudada. / Si passades la alta mar, / vernávós desonra fuerte; / yo, si allá pasar, /non puedo escapar de la muerte» (*PAXI*, 969-970, p. 271).

⁸⁹⁷ Este uso teológico de la astronomía está presente en el *Lucidario*, en que esta disciplina sirve para «apuntalar varios principios doctrinales cristianos, principalmente, la noción de un Dios omnipotente y creador, en consecuencia, ente superior de la naturaleza, creador a partir de la nada» (Montero, 2007, p. 188). La exposición recuerda a *ST*, I.

En la obra manuelina también se manifiesta a través del ejemplo XX^o el rechazo a la alquimia, una protociencia, que, como la astrología, presentaba una doble vertiente. Por un lado, como antecedente de la química y farmacia modernas, su objetivo era la manipulación y combinación de sustancias para la formulación de medicinas. Por el otro, se encargaba de la manipulación de metales con el objetivo de transformarlos en metales preciosos. Esta rama era conocida y gozaba de prestigio en la época, aunque ya debía suscitar algunas susceptibilidades, dada la justificación que Vicente de Beauvais realiza en el *Speculum doctrinale* (XI, 106) (Palmier-Foucart, 2004, p. 68)⁸⁹⁸. Esta segunda alquimia estaba relacionada con la astrología, ya que cada uno de los siete planetas estaba gobernado por un metal. En el occidente cristiano, hasta el siglo XIII las dos vertientes de la alquimia habían sido practicadas infructuosamente por clérigos. En el siglo XIV era utilizada para falsificar moneda y estafar. La proliferación de este tipo de engaños —en un momento en que estaban resurgiendo los intercambios comerciales y la moneda— explica que Juan XXII en 1317 condenase mediante la bula *Sponderent Pariter* a los falsos alquimistas, que manipulaban metales para lucrarse acuñando moneda espuria. JM aprovecha esta forma de estafa en el apólogo XX^o, en que el conde expone a Patronio sus temores sobre la viabilidad de un negocio en que le han prometido incrementar por diez la inversión⁸⁹⁹. Patronio responde con un ejemplo, en que un falso alquimista, presentado «un omne era muy grand golfín et avía muy grand sabor de **enrequescer** et de salir de aquella mala vida que passava» (*CL*, I, XX, p. 82), se burla de un rey «que non era de muy buen recado» (p. 82):

Et aquel golfín tomó cient doblas et limolas, et de aquellas limaduras fizó, con otras cosas que puso con ellas, cient pellas, et cada una de aquellas pellas pesava una dobla, et demás las otras cosas que él mezcló con las limaduras de las doblas (p. 77).

b) La condena a las artes adivinatorias, a la magia y a la nigromancia

La magia en la Edad Media era considerada una disciplina independiente: «era también una ciencia lícita mientras no se extendiera a la invocación diabólica, por lo cual subsumía de hecho a la ciencia en el criterio más popular» (Márquez Villanueva, 2004,

⁸⁹⁸ Las fuentes que el *Speculum* recoge son árabes: Avicena, el *Liber de aluminibus et salibus* atribuido a al-Razi, la obra anónima *Alchimimista*, el comentario de los cuatro libros de las *Meteorológicas* de Aristóteles y *De congelatione et conglutinatione lapidum* de Avicena (Palmier-Foucart, 2004, p. 68).

⁸⁹⁹ Incide en la precaución ante los métodos rápidos de enriquecimiento en la reflexión final: «si queredes que non vos tengan por omne de mal recabdo, non aventuredes por cosa que non sea cierta tanto de lo vuestro que vos arrepintades si lo perderdes, por fuza de aver grand pro, seyendo en dubda» (p. 85).

p. 293). Cuando las intenciones del ritual no eran honestas y se invocaba al diablo, su oficiante se convertía en un nigromante como en el ejemplo XI°:

La magia natural y la nigromancia poseen fronteras en el siglo XIII que son sin duda muy permeables. El mago mantiene a raya a las fuerzas del mal y dirige sus oraciones a mediadores divinos, pero el nigromante invoca a los demonios para que hagan su voluntad (García, 2006-2007, p. 61).

El interés que despertaba lo mágico, y sus imprecisos límites con la ciencia se basaban en la «profunda conexión de orden inefable y misterioso entre el hombre y la naturaleza. La magia partía de admitir el hecho de los insondables modos de acción de ésta y sus indecisas fronteras» (Márquez Villanueva, 2004 [1992], p. 206). Obras como *De mineralibus* de Alberto Magno o el *Lapidario* reflejan un

nuevo interés por la naturaleza suscitado por las traducciones de los *libri naturales* de Aristóteles, cuya incorporación al currículum universitario traería largas controversias. El estudio de los secretos de la naturaleza bordearía con frecuencia lo ilícito, y el filósofo natural se vería abocado a profundizar en las propiedades ocultas de las piedras o las plantas. Es así que las figuras del *philosophus* y el *magus* constituyen las dos caras del nuevo interés por la naturaleza en el siglo XII: la observación de los objetos naturales y la asimilación de los textos mágicos. El mago recurre a los escritos arcanos de los sabios antiguos, especialmente los transmitidos o elaborados en los textos árabes, cuya utilización malintencionada es peligrosa e ilícita, pero cuyo conocimiento es imprescindible para trascender la apariencia de las cosas [...] El sabio ha de ser buen conocedor de los textos mágicos, y ha de utilizarlos convenientemente, y no dejarlos en manos de los ignorantes que los podrían utilizar de modo irresponsable, como se repite frecuentemente en los textos que el rey Alfonso manda componer (García, 2006-2007, e, pp. 59-61).

El noble, por influencia muy posiblemente de la Escuela Catedralicia de Toledo, condena las populares prácticas adivinatorias en *LCE*, al tiempo que aprovecha la exposición teológica para atacar implícitamente a Garcilaso de la Vega y Álvar Núñez, privados de Alfonso XI que planificaron el enlace y repudio de Constanza Manuel:

Ca, fijo, bien entendedes vos que el que quiere saber lo que es de venir por agüero o por algunas de las maneras dichas faze muy grant tuerto a Dios. Ca el poder que él tobo siempre en si et nunca lo quiso dar a ninguna criatura, nin avn a sancta María, su madre, nin a ninguno de los sanctos, grand tuerto le faze el que lo quiere poner en ninguna criatura (XXXXV, p. 104)⁹⁰⁰.

En *CL* los ejemplos XI°, XLIII°, XXI°, XXXII° y XLV° hacen referencia a las disciplinas adivinatorias. Las críticas a las artes adivinatorias se condensan en el ejemplo XLV°, en boca de Patronio que en alude a las consecuencias de su uso con los malogrados Álvar Núñez y Garcilaso.

⁹⁰⁰ El argumento doctrinal subyacente es que si Dios no ha querido compartir su poder con la Virgen y los santos, resulta una gran osadía y pecado presumir que lo compartirá con un ser humano.

En *LTR*, el autor trata como religiosas y no prodigiosas las señales que justifican la preponderancia y carácter mesiánico del infante Manuel:

Et quando fue conplido el tiempo que naçio fijo, tovieron que avie dos señales por que por aventura seria lo que la reyna avia sonnado: la vna, que naçiera fijo varón; la otra era por que quando encaesçio, avia ya muy grant tiempo et muchos annos que non se fiziera en çinta nin encaesçiera (*LTR*, p. 122).

El rechazo a las prácticas protocientíficas también se aprecia en el ejemplo XLVI, en que, ejemplifica intencionadamente las consecuencias de su uso citando a los malogrados privados de Alfonso XI:

Et cierto sed que nunca omne dél creyó nin fió que non llegasse a aver mala postremería Si non, pared mientes a todos los agoreros o sorteros o adevinos o que fazen cercos o encantamientos et destas cosas cualesquier, et veredes que sienpre ovieron malos acabamientos. Et si non me credes, acordatvos de Álvar Núñez et de Garcylasso, que fueron los omnes del mundo que más fiaron en agüeros et en esas tales cosas, et veredes cuál acabamiento ovieron (p. 186).

La referencia a la endemoniada del ejemplo XL, los pactos femenino y masculino con el demonio de final ejemplarizante de los apólogos XLII y XLV y la presencia del ángel en el ejemplo LI funden la dimensión mágica y de la religiosidad popular de la Edad Media. Los milagros marianos y la aparición del pacto con el diablo eran recurrentes en las narraciones y folclore medievales y se justifican desde la concepción teocéntrica de la vida terrenal, preocupada por la salvación del alma a través del temor y el amor, en que la presencia de elementos sobrenaturales es una muestra de la «intervención casi continua del mundo espiritual en la vida humana» (Flory, 1995, p. 71).

c) La paradoja del conocimiento: el ejemplo XI°

Junto con *LCE* el ejemplo XI° ilustra el acceso, peligrosidad y límites del conocimiento *científico*, las tensiones entre el ansía de sabiduría alfonsí y el temor a la condena molinista y las contradicciones entre las restricciones molinistas y las ansias de saber del propio escritor. El apólogo recoge la relación cotidiana de la sociedad medieval con estas prácticas paracientíficas desde la doble vertiente del «aprendizaje de la magia como un conocimiento secreto que se transmite a través de ciertos libros de difícil acceso y el peligro diabólico que las acciones mágicas entrañan» (García, 2006-2007, p. 63).

La narración se ubica significativamente en Toledo⁹⁰¹, donde reside el nigromante Yllán⁹⁰². Esta caracterización parece connotarlo peyorativamente, pero, a tenor de los fluctuantes y difusos límites de la magia negra con la filosofía natural, denota su amor y aspiración de sabiduría y conecta con el interés alfonsí por las ciencias experimentales y sobrenaturales, recuperadas gracias a las traducciones de obras árabes y judías sobre astrología y ciencias ocultas de la escuela toledana. A él acude el deán de Santiago, interesado en aprender los secretos de su *ciencia*⁹⁰³

en Sanctiago avía un deán que avía muy grant talante de saber el arte de la nigromancia et oyó dezir que don Yllán de toledo sabía ende más que ninguno que fuesse en aquella sazón, et por ende vínose para Toledo para aprender de aquella sciencia» (p. 53)⁹⁰⁴.

El deán encuentra al nigromante Yllán «leyendo en una cámara muy apartada» (p. 53), trasunto del acceso al conocimiento mediante la lectura. El afán de saber une al nigromante y al deán. Yllán le ofrece, como buen anfitrión, comida y habitación, y conversa con él de otros temas porque no quiere abordar el motivo de su visita hasta que hayan acabado de almorzar⁹⁰⁵. Durante la larga sobremesa, el deán le explica sus motivaciones e intenciones para aprender la nigromancia, que no se explicitan: «et contó l la razón por que allí viniera» (p. 54). La conversación con el deán despierta o confirma los celos del nigromante, así decide probarlo mediante una ilusión mágica; la prueba

⁹⁰¹ Toledo conectaba, pese a a sus diferencias, política y culturalmente a Alfonso X y Sancho IV. La ciudad se vinculaba con el esplendor cultural y el espíritu del proyecto del rey Sabio, pues hasta a ella acudían para formarse estudiantes de toda Europa. Paralelamente, Toledo remitía a los difusos límites de la nigromancia, precisamente también denominada *scientia toledana* o magia hispana (Waxman, 1916, p. 331). Al ubicar la narración en Toledo, incide en la peligrosidad de ciertos conocimientos y en necesidad de poner límites al afán de conocimiento humano. Al mismo tiempo, Toledo era una ciudad vinculada con Sancho IV, quien la favoreció especialmente, ya que allí se hizo coronar, desde allí impulsó su proyecto cultural y en ella pidió ser enterrado: «Por que la muy noble cibdat de Toledo es cabeça de toda Espanna» («Privilegio real del 14 de febrero de 1285» (*apud* Bizzarri, 2001b, p. 434). Como explica Bizzarri, documento fue transcrito por Escudero de la Peña (1972, p. 98).

⁹⁰² El vocablo originariamente se refería a la adivinación, *mantia*, mediante la conjura del espíritu de los difuntos, *nekroi*. Había referencias a su práctica en la mitología y literatura grecolatina y en la Biblia (por ejemplo, en 1 Samuel 28,3; 2 Reyes 21; Isaías 8,19, Levítico 19,31; 20,6 y 27 y, Deuteronomio 18,11) (Kieckhefer, 1992; Miranda, 1999, p. 332; Corti, 2006, p. 293). En el siglo XIV un nigromante conjuraba demonios para provocar el mal en otro, ascender socialmente, conseguir el amor de una mujer o crear ilusiones ópticas; era el reverso del mago (Corti, 2006-2007, pp. 293-294). Por otro lado, Amador de los Ríos (1863, IV, IIª parte [xviii], p. 280) relacionó el antropónimo Yllán con una famosa familia de nigromantes toledanos. Knust (1985, pp. 324-327) no estaba de acuerdo con esta afirmación, pero Ayerbe-Chaux (1983, pp. 102-103) la recogió. Nombre al personaje según la ortografía propuesta por Serés (2022).

⁹⁰³ Su protagonismo podría criticar la intervención de clérigos en los rituales de magia negra (Miranda, 1999, Corti, 2006-2007, p. 298) o en prácticas mágica. Su participación había sido ya denunciada por SA(CD, VII, 35) y quedó recogida en el *Decreto de Graciano* (Causa XXVI, q. 5, can. 13 y 15).

⁹⁰⁴ La procedencia del deán tampoco es casual; informa de la rivalidad eclesiástica de las dos ciudades durante el siglo XIII y de la pujanza final de Toledo (Miranda, 1999).

⁹⁰⁵ Lo que parece informar de la relevancia de actuar con cautela y examinar los indicios de la conducta de los demás para juzgarlos y saber relacionarse convenientemente con ellos.

muestra la necesidad de usar el conocimiento con fines rectos y descarga, desde la concepción manuelina de la intención, moralmente a Yllán.

El conjuro se realiza en la recóndita biblioteca del nigromante: «fallaron una posada muy buena et una cámara mucho apuesta que y avía, ó estavan los libros et el estudio en que avían de leer» (p.51).

Al mismo tiempo, la metáfora; «Et tomol por la mano et levola a una cámara» (p. 50) subraya la figura del maestro, que guía y comenta las lecturas de su aprendiz⁹⁰⁶; de modo, JM aborda las dimensiones individual y social⁹⁰⁷ del aprendizaje

La ilusión provocada por Yllán muestra la ingratitud del deán. Cuando el nigromante le recrimina que no le ha recompensado sus enseñanzas, el clérigo lo amenaza: «que era ereje et encantador, que bien sabía que non avía otra vida nin otro oficio en Toledo, do él morava, sinon vivir por aquella arte de nigromancia» (p. 53). Esta advertencia refleja el doble rasero que padecía la magia negra en la época: en público la Iglesia la condenaba; en privado la practicaba (Galván, 2004, pp. 293-294).

En suma, el ejemplo condena genéricamente la nigromancia, pero también se refiere a sus difusos límites, que conectan con las ciencias experimentales, con la fascinación y condena que suscitan los conocimientos *científicos* y con la soberbia derivada de su dedicación. Con todo, en la justificación de Yllán parece percibirse la propia fascinación del escritor el saber, que sobrepasa las expectativas estamentales. La sugestión del deán pone de manifiesto la prevalencia del conocimiento espiritual, pues, sin la intervención de Dios, no puede producirse un conocimiento auténtico. Paralelamente, el ejemplo considera aprendizaje como un proceso individual y social, en

⁹⁰⁶ En *LE* ya se había caracterizado de manera similar el proceso de aprendizaje. Cuando Julio es presentado a Joas, Moraban señala necesidad de que busquen un lugar, como la cámara de Yllán, en que puedan reunirse: «Et ruégovos et mándovos quel creades, et catad un lugar do estedes en uno, qual quisiéredes, fasta que vos aya dado él recabdo de lo que queredes saber» (I, XXII, p. 103). Este lugar requiere tranquilidad y apartamiento de las cuestiones mundanas, como se deduce de la manera en que Joas excusa al rey de que se reúna con Julio y con él: «sería muy grant mengua para el reino si vós et yo et Turín estidiésemos apartados» (I, XXII, p. 103). Por ello, Joas pide a su padre que «nos den una posada muy buena en el vuestro alcaçar, do non nos fagan ningún embargo en quanto y oviéremos a morar» (I, XXII, p. 103). La relevancia del acto de aprendizaje es tal que un preceptor es asimilable a un padre: «una de las cosas [por] que omne puede llamar padre a otro que non lo engendró es [porque es] aquel de quien a de aprender (*LE*, I, XXIII, pp. 103-104).

⁹⁰⁷ Se había referido a ello en *LCE* a través del ermitaño: «Et otrosi por que so yo mucho añçiano et bi et passe por muchas cosas en fecho de caualleria, tengo que puedo fablar en ello con verdat, et mas complida mente que [en] sciencia que oviese mester grant sabiduria et gran estudio, et que ovi[e]sse aprendido de muy buenos maestros» (*CLE*, XXXV, p. 68).

que la lealtad aprendiz-maestro, en paralelo a la lealtad vasallo-señor, ha de ser el eje de la relación entre ambos, y la finalidad virtuosa del conocimiento⁹⁰⁸.

3. EL SABER COMO ASPIRACIÓN VITAL

JM asume la ideología alfonsí de aspiración al saber como máxima vital humana, pero lo hace desde una concepción diferente, posiblemente influenciado por el utilitarismo dominico: Alfonso X aspiraba a la sabiduría *per se*, entendida como el conjunto de saberes teorico-prácticos, mientras que JM, sin desdeñar las disciplinas teóricas y condicionado por su pertenencia al estamento nobiliario, aspira al saber, es decir, a la plasmación pragmática del conocimiento. En este sentido, el conocimiento no es para el magnate un fin en sí mismo, sino un medio para sobreponerse de los vaivenes vitales y medrar⁹⁰⁹ y, fundamentalmente, desde una perspectiva espiritual, alcanzar la verdad, es decir, llegar a Dios, idea de sustrato tomista⁹¹⁰: «solo tiene valor si conduce a un fin práctico, si ayuda al hombre a desenvolverse mejor en las diversas situaciones en la vida con las que se tiene que enfrentar» (Ruiz, 1989, p. 24) y, sobre todo, le ayuda a salvar el alma: «ca todas las sabidurías et todas las sciencias no son para otra cosa sinon por que a la fin de todo, por las sciencias, pueda omne aver la gloria del Paraíso, pues ya se muestra la sabiduría conplida de Dios Fijo» (*LE*, II, [I], p. 378). Esta concepción se aprecia especialmente en *LI*:

Entendidos son muchos santos et muchos philosophos et sabios, et es verdad en sí: la mejor cosa que omne puede aver es el saber. Ca por el saber conoscien los omnes lo que se puede alcançar de Dios et de las cosas que son en Él. Ca por el saber es el omne apartado de todas las animalias, et por el saber se salvan las almas. Et por el saber se onran et se apoderan et se enseñorean los unos omnes de los otros. Et por el saber se acrescientan las buenas venturas, et por saber se contrallan las fuertes ocasiones. (*LI*, [Prólogo], p. 113).

La alabanza al saber está presente ya en *LCE*:

⁹⁰⁸ La vinculación del conocimiento con la virtud también se aprecia en el ejemplo XLVI^o. En él, un filósofo entra por equivocación en el barrio rojo de una ciudad, por lo que su fama de hombre sabio y honesto se ve comprometida: «Et cuando fue en su casa, vinieron a él sus discípulos. Et con muy grand dolor de sus coraçones et con grand pesar, començaron a dezir qué desaventura o qué pecado fuera aquel por que en tal manera confundiera a sí mismo et a ellos et perdiera toda su fama que fata entonce guardara mejor que omne del mundo» (p. 178).

⁹⁰⁹ El uso propagandístico de la literatura se percibe incluso en las referencias a la sabiduría práctica que defiende: «Sabio es el que sabe sufrir et guardar su estado en el tienpo que es turbio» (*CL*, II, [19], p. 220).

⁹¹⁰ La idea aparece, por ejemplo, en *CG*: «Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse» (I, 1, 5).

dizen todos los sabios que la mejor cosa del mundo es el saber, tiene[n] que todo lo que omne puede fazer para lo acreçentar más, que si lo dexa de fazer que non faze bien (prólogo, p. 41).

Ca tan plazentera et tan aprouechosa cosa es para los buenos et para los entendudos el saber, que non lo pueden olvidar nin por los bienes corporales (XXVI, p. 56);

es muy grand plazer el que faze quanto puede por aprender alguna cosa buena et aprouechosa, si Dios quiere guardar que la faga (XXVIII, p. 57).

Y reitera la idea el «Libro de los proverbios» y en el prólogo de *LI*:

tan buena cosa tengo el saber et tanto querría dél aver lo más que pudiese, que por ninguna guisa nunca he de partir manera de fazer todo mío poder por saber ende lo que más yo pudiere (*CL*, IV, p. 242).

¿Quién podría dezir cuánto bien á en el saber? Non á entendimiento de omne que pueda alcançar cuánto bien á en el saber. Ca, segund verdat, una de las tres cosas que son en la Trinitat, que es Dios Padre, e Fijo e Spíritu Sancto, es el saber. Ca en la Trinitat son tres cosas complidas: poder cumplido, saber cumplido, vondad cumplida, que es bien querer cumplido (*LI*, [Prólogo], pp. 113-114)⁹¹¹;

el saber conplido non puede caber en seso nin entendimiento de omne, porque el saber es Dios et en Dios. Et por ende, non debe ninguno crer que puede él saber todo el saber, mas el que más a dél es de buena ventura, et alcança el mejor tesoro que es nin puede seer (*LI*, [prólogo], 40-45, p. 115);

la mejor cosa que puede ser es el saber (*LI*, [Prólogo], p. 116).

Et porque este buen saber es tan conplido que non puede caber en entendimiento de omne del mundo fazen los omnes lo que pueden por aver del saber lo mas que pueden. Et porque la vida es corta et el saber luengo et grande de aprender, punian los omnes de aprender lo que entienden cada unos que les más cumplen; et unos trabajan en un saber et otros en otro (*LI*, [Prólogo], p. 117).

La aspiración al saber está limitada, por un lado, por la finitud de la vida, que determina la especialización, pues, recogiendo el tópico latino, los conocimientos son muchos y la mente humana necesita tiempo para adquirirlos, por lo que el estamento condiciona la formación individual. Por el otro, desde los presupuestos molinistas, por el miedo a condenarse si al adentrarse en conocimientos cuya dificultad sobrepase las capacidades individuales o el *plan de estudios* estamental

Por influjo de las *Partidas*⁹¹², el autor concibe la adquisición de saber como, de un lado, el perfeccionamiento de las *maneras*, cualidades y destrezas personales, que en

⁹¹¹ La vinculación de Dios como Padre con el poder se infiere de la imagen que aparece de este en el Antiguo Testamento. La vinculación de Dios como Hijo de la sabiduría se aprecia, entre otros en Mateo 7, 24-27 y 11, 25-30; 1 Corintios 1,18-2,8 y 3,18-20; 2 Corintios 1,12 y Santiago 3,13-17. Vicente de Beauvais recoge estos valores simbólicos: «In prima Hierarchia refertur equitas throni vel iudici ad Patrem, Cognitione veritatis ad Filium, Ardor amoris ad Spiritum Sanctum» (*Speculum naturale*, I, 51, col. 53).

⁹¹² El texto reza: «ca las costumbres son las bondades que home ha en sí et gana por luengo uso, et las maneras son aquellas que home face con sus manos por sabiduría natural» (*Partidas*, II, 5, 6).

ocasiones son innatas: «de ningun maestro non puede omne aprender de seer esforçado, nin las otras maneras que omne ha de aver, si Dios non gelo da o el non las ha de suyo» (*LCE*, XXXVII, p. 75)⁹¹³. Del otro, consiste en la adquisición de disciplinas, cuyo número y grado de profundidad y perfeccionamiento depende de las cualidades personales. Tanto en la mejora de las *maneras* como en el incremento del conocimiento para el noble tienen un papel importante las costumbres o hábitos:

ca en quanto las faze [las actividades] omne mejor aprendiéndolas, son maneras; et en quanto la fuerça et la valentía grande [son] mester, son naturales. Ca por muy grande fuerça que el omne aya, sinon lo aprendiere, non lançará bien, nin fará las otras cosas que se non pueden saber sin las aprender; nin, otrosí, por mucho que aprenda, si en las cosas que ha mester grant fuerça, non la oviere, non la[s] podrá fazer tan conplidamente commo era mester. Otrosí el cantar, por mucho que aprenda, si buena voz non oviere, nunca cantará tan bien; et por buena voz que aya, si non aprendiere cantar, non lo podrá fazer commo deve (*LE*, I, [v], p. 78).

Ca çierto es que por muy entendido que omne sea, que la cosa que nunca a visto nin oído non puede saber tanto della commo los otros que lo saben, aunque non ayan tan grant entendimiento commo él (*LE*, I, [vii], p. 80).

En la adquisición de estos saberes participan el entendimiento y la voluntad. Mayoritariamente se adquieren mediante un maestro, más sabio y experimentado. El momento idóneo de empezar cualquier aprendizaje es la infancia, tal como explica en el capítulo LXVIIº de *LE*.

En el caso específico de los *bellatores*, para desempeñar con éxito sus funciones estamentales, en concreto su misión militar, ha de primar el entendimiento y no el conocimiento; por esta causa, su formación sobre la realidad empírica es genérica, y en ella prima el entrenamiento del entendimiento, y la acumulación de experiencias⁹¹⁴, sobre los conocimientos librescos, tal y como el autor reitera. Expresa la idea humorísticamente en *LC*

Et assi por fuerça a de fincar en el entendimiento del falconero. Que commo quiera que todo esta aquí escripto commo se deue fazer, pocas vezes se guisa que se puede fazer assi; et si el falconero non sopiesse nada de suyo, si non lo que esta escripto en el libro, tarde fara buen falcón; ca si quier quando lloviesse o quando se aguasse la garça en el rio, si entonces oviesse de abrir el libro para leer le, mojar se ya et seria perdido el libro, et dende adelante non sabri[a] commo caçar. Por ende a mester que el falconero aya tal entendimiento que de suyo sepa poner consejo para afeitar su falcon; que si buen entendimiento oviere, aunque algunas cosas mengüen que se non pueden fazer commo aquí está escripto, a todas sabra dar recabdo et [non] dexara por esso de fazer bueno el falcon que troxiere»(VI, pp. 544-545).

⁹¹³ En *LI* reiterará el concepto: «Más quantos maestros et quantos ayos en el mundo son non podrían fazer al moço de buen entendimiento, nin apuesto, nin conplido de sus miembros, nin ligero, nin valiente, nin esforçado, nin franco, nin de buena palabra, si Dios, por la su merçed, non lo faze» (*LI*, [III], p. 135).

⁹¹⁴ Como pone de relieve al referirse en *LCE* a la riqueza de aprendizajes que conlleva para un *mançebo* vivir en casa de un señor (XXXI, p. 59).

Repite la reflexión en *LCE*, circunscribiéndola, tal vez de forma interesada y con referencias presuntamente autobiográficas, a las intrigas nobiliarias: «quando el rey ve por el ojo a su enemigo que lo viene a matar o el a el, o otras cosas semejantes destas, non es entonce tiempo para tomar luengos consejos» (XXXIII, p. 63). Y también la retiera en *LE* al referirse a la guerra: « Más por mucho que escrivamos, si él non oviere buen entendimiento de suyo, todo le prestará poco. Ca bien entendedes, señor infante, que en los tienpos apresurados de las guerras et de las lides, non puede aver vagar entonce de bolver las fojas de los libros para estudiar con ellos» (LXXIV, pp. 220-221).

Con todo, obras como *LCE*, *LTR* o *TAV* ponen especialmente de manifiesto la tensión subyacente entre su orgullo nobiliario y la voluntad de conocer y divulgar los saberes *eclesiásticos*.

El escritor, al referirse a los *físicos*, recalca en *LE* que poseer formación no implica estar dotado de buen entendimiento; de este hecho, se derivan dos colorarios íntimamente relacionados: poseer conocimientos de una disciplina no implica tener un entendimiento avezado, imprescindible para ser un buen servidor en el caso de los *laboratores*, para cumplir las funciones estamentales y conservar el estado en el caso de los nobles nobiliario y asumir las espirituales en el caso de los clérigos. Como los entendimientos son variados, la especialización dependerá de las capacidades individuales:

Et todo el fecho de los físicos para ver grant poder et gran llegotiça con los señores, fuera de lo que an de fazer en la física, es en quáles entendimientos et quáles maneras et quales costumbres oviere de su naturaleza, et non como oviere estas cosas dichas por las çiencias que oviere aprendido solamente. Ca si el omne naturalmente non a buen entendimiento, et lo que entiende non es sinon por las çiencias que sabe, a la ora quel sacaren de aquello que a leído, tan poco recabdo sabrá y dar commo si nunca lo oviese oído. Et por ende, para aver el físico privança del señor, fuera de la física, conviene que aya buen entendimiento, [que] le fará que sea leal, et de buenas maneras et de buenas costumbres (*LE*, II, [xcvi], p. 287).

4. EL LENGUAJE

Para los hombres medievales las palabras determinaban la comprensión del mundo: nombrar era explicar una realidad; de ahí la importancia del *trivium* en la formación y de la etimología en la explicación de la realidad (Le Goff, 2008, p. 305).

Siguiendo el pensamiento agustino y de los autores *contemptores*, se consideraba el lenguaje como un medio de enmascarar la realidad y, por tanto, como una fuente de engaños. Por ello, resultaba imprescindible interpretar correctamente las verdaderas intenciones que amagaban las palabras del emisor.

Los pensadores cristianos configuraron una doctrina del lenguaje como vía —la blasfemia, por ejemplo— o incitación del pecado⁹¹⁵ apoyándose en la Biblia⁹¹⁶. Las *Etimologías*, siguiendo el pensamiento de AH, muestran la preocupación por que las palabras reflejen fielmente los pensamientos del emisor. San Gregorio⁹¹⁷ reflexionó sobre la palabra como modo de elevar el alma⁹¹⁸. Rabano Mauro⁹¹⁹, por su parte, consideró el silencio como cualidad del sabio y estableció una jerarquía de usos desviados del lenguaje que provocan faltas morales.

A partir del siglo XII la lengua se convirtió en un centro de interés religioso, en el marco de la reforma gregoriana y el espíritu ascético. San Bernardo, por ejemplo, lo consideró una muestra de las limitaciones de la corporeidad humana:

Quanta est miseria nostra, et indigentia nostra quan multiplex! Etiam verbis opus habemus. Et cum utrumque sit miserum, non iam mirum quod inter nos, mirum magis, quod etiam ad nosipos. Nemo scit quae sint in homine, nisi spiritus hominis qui est in ipso. Chaos magnum inter nos firmarum est, nisi, interveniente quasi instrumento verborum, fiat ad invicem transitus quidam cordium in communicatione cogitationum. Hac necessitate inventa sunt verba, quis nesciat? (*Sermones varios*, CX: «De miseria hominis», *Obras completas*, VI, p. 501)

Paralelamente proliferaron las reflexiones y recomendaciones acerca de estos *peccati linguae*⁹²⁰: Pedro Cantor estableció el modelo vital del *breviloquium* —del

⁹¹⁵ El padre de la concepción medieval del lenguaje es AH, que formuló su doctrina, dentro de su concepción pansemiótica de la realidad, en obras como *De magistro*, en que se centra en el carácter semiótico del lenguaje natural humano (capítulo II).

⁹¹⁶ El tópico se fundamenta en el Antiguo Testamento «Qui custodit os suum et linguam suam/custodit ab angustiis animam suam» (Proverbios, 21,23) o «qui moderatur sermones suos doctus et prudens est» (Prov. 17,27). También aparece en los Salmos, el Libro de Job, el Eclesiastés, Mateo 4,1-14 y Santiago 3,2-12 (Lindorfer, 2003, p. 26).

⁹¹⁷ *Regulae pastoralis liber*, II (PL, LXXVII, 77, cols. 25-50).

⁹¹⁸ El sevillano ya formula las condiciones de un acto de habla: «14. Quadrimoda est dicendi ratio quia praevidendum est quid cui quando vel qualiter aliquid proferatur «De sermone», II, 29, 14 (*Sententiarum libri tres* en PL, t. 83, col. 629)

⁹¹⁹ *Commentariorum in Eclesiasticam libri decem*, (PL, CIX, cols. 763-126).

⁹²⁰ V. Casagrande y Vecchio (1987). Para la literatura española, Bizzarri, (1993). El silencio, la prudencia y la parquedad a la hora de hablar, *taciturnitas*, serán rasgos definitorios del sabio en contraposición a la incontinencia verbal, *multiloquium*, considerada un vicio, y atribuida por el pensamiento misógino a las mujeres. En Castilla, el pensamiento medieval sobre el lenguaje se entremezcla con la influencia oriental. En *Poridad de poridades*, se enuncian, sin tratarlos, los *peccati linguae*, se incide en la mentira como fuente del mal, se recomienda el silencio o la moderación lingüística y se centra en los aspectos externos de las palabras, la claridad de la voz, el tono, etc. También el *Libro de los doze sabios* lo hace. En él se aconseja la desconfianza ante las palabras y se relaciona directamente la lengua como vehículo de pecado de algunas profesiones. En *Flores de filosofía* se presta por primera vez atención a los *peccati linguae* y a la recomendación del *breviloquium*, incidiendo en la condena a la mentira. Las palabras ya no son, como en obras anteriores, un signo externo, sino la expresión del pensamiento del hablante. El *Libro de los cien capítulos*, en esta línea, pero enfatizando el valor de la palabra escrita, relaciona el silencio con la sabiduría porque considera la lengua un órgano pecaminoso. Se ocupa de la palabra persiguiendo la armonía entre dichos y hechos y en él aparecen tres preocupaciones lingüísticas que JM comparte con el molinismo: la lisonja, la mentira y el secreto (Bizzarri, 1993, pp. 28-33).

silencio— para las congregaciones religiosas en su *Verbum abbreviatum*; Alano de Insulis en su *Summa de arte praedicatoria* y Pedro Lombardo en las *Sentencias*⁹²¹ también incidieron en ellos. Hugo de San Victor estableció los cinco requisitos de un acto de habla —*circumstantiae locutionis*— en *De institutione novitiarum*⁹²². El dominico Guilelmus Peraldus incluyó los pecados lingüísticos a modo de *addenda* tras analizar los pecados capitales en el octavo capítulo y concretó los veinticuatro *peccati linguae*⁹²³ en su *Summa de vitiis et virtibus* (Lindorfer, 2003, pp 26- 29). El *Ars loquendi et tacendi* de Albertano da Brescia⁹²⁴ difundió entre los legos estas preocupaciones. La obra del italiano la popularizó en la Península través de la versión castellana de *LT* (Bizzarri, 1993, pp. 22-28), que coincidía con el ideario lingüístico alfonsí: expresión concisa y clara, basada en el *breviloquium* y rechazo de la mentira; e incorporó el tópico *circumstantiae linguae*, la adecuación del emisor a la situación comunicativa (*LT*, II, 61-67):

Ca asi commo de las obras que non son estableçidas por virtudes se sigue peligro, otrosi faze del fablar [+209: quando non es] segund ordenamiento de razón, [& por esso val mas que te calles que (80a) non fables]. Et si quigieres fablar, debes antes cuidar seys cosas: quien tu eres [+209: & que es lo que quieres dezir, & a quien] & por que & commo & en qual tiempo (*LT*, II, 62, pp. 130-131).

Et guarda que tus palabras non sea chufas, ca ninguno non debe dezir palabra que non sea aprovechable en alguna cosa (*LT*, II, 63, p.132).

Ante que comiences a fablar, cuyda en tu coraçon quien eres que quieres fablar, & primeramente guarda si pertenesçe a otro, non te entremetas della (*LT*, II, 63, p. 131);

et para sienpre mientes a la dignidat & el grado de cada uno, ca en otra guisa debes fablar con los príncipes que con los cavalleros, & otramete [209: con tu par] que con tu menor, & otramete con los religiosos que con los seglares (*LT*, II, 64, p. 135)⁹²⁵.

⁹²¹ *Liberquattuor sententiarum*, (PL, 192, II, cols. 34-43).

⁹²² El mensaje debía adecuarse al hablante y se debía cuidar el lenguaje no verbal —mediante una gestualidad moderada—, la articulación y las ideas expresadas, que siempre debían ser veraces.

⁹²³ «Peraldus subdivides his eighth chapter into three parts: vigilance of the tongue, the twenty-four sins themselves and the ‘remedies’ against them. The twenty-four sins are *blasphemia*, *murmur* (complaining), *peccati defensio* (excusing sin), *periurium* (wrongful swearing, false oaths), *mendacium* (lying), *detractio*, *adulatio* (flattery), *maledictio* (slander), *convicium* (wrangling, violent censure), *contentio* (strife, controversy), *derisio* (scorn), *prauum consilium* (false counsel), *peccatum seminatium discorias*, *peccatum bilinguium* (hypocrisy), *amantium rumores*, *iactantia* (boasting), *secreti revelatio*, *indiscreta comminatio* (indiscriminate threatening), *indiscreta promissio* (false promising), *verbum otiosum* (idle word), *multiloquium* (too much talking), *turpiloquium* (foul talk), *scurrilitas/iocularitas* (vulgar joking/inappropriate laughter) and *taciturnitas indiscreta* (remaining silent when one should speak). (Lindorfer, 2003, p. 28).

⁹²⁴ Dada la popularidad de *Doctrina de arte loquendi et tacendi*, no se puede asegurar que *LT* (II, 61-67, pp. 130-137) sea la fuente de esta confluencia, pero sí se puede establecer que la exposición de Brunetto Latini coincide con la que aparece en *CRS* (XXVI, pp. 217 y 220).

⁹²⁵ La idea también se percibe en: «Et guarda que si fablas con tu señor quel fagas honrra & reverençia segund debes, et para sienpre mientes a la dignidad, [+ fr.: car es homes dois tu diligeaument considerer la dignité] & el grado de cada uno, ca en otra guisa debes fablar con los príncipes que con los cavalleros, & otramete [+209: con tu par] que con tu menor, & otramete con los religiosos que con los

El molinismo se apartó de la consideración alfonsí de la palabra como vehículo del saber y la consideró vía de transmisión de la *razón* «entendida como una facultad del conocimiento interior que requiere de los “consejos” y de los “exemplos” para poder culminar ese proceso de perfección (religiosa y política) a que esta corte aspira» (Gómez Redondo, 1998, p. 959). Prestó especial interés a los peligros del lenguaje, y siguiendo la tradición agustina de la *Segunda partida (IV, V)*, estableció como ideal social la *custodia linguae*⁹²⁶ y su derivado *breviloquium* —porque los actos elocutivos podían desdibujar las intenciones del emisor e instigar el pecado—. El silencio se convirtió en un atributo del sabio (*taciturnitas*), y junto con la brevedad discursiva, *breviloquium*, fue recomendado como modo de luchar contra el pecado. Las *circumstantiae linguae* se convirtieron en una preocupación temática transversal (Bizzarri, 1993, p. 34)⁹²⁷. *CRS* formula e instituye como parte del programa cultural molinista todos estos tópicos: el silencio (XXVI, pp. 217-221), la verdad (XXXIII, pp. 245-249) y la mentira (XLI, pp. 289-292).

En las obras manuelinas son frecuentes las reflexiones sobre los actos discursivos: «esto que vós dezides non es una cosa, antes son dos, et muy revessadas la una de la otra» (*CL*, I, [xlíiii], p. 173). Alejándose de la perspectiva tomista que lo consideraba

seglares (*LT*, II, 64, p. 135). «Et guarde el señor que todo razonamiento que fiziere delante los consejeros que sea breve & sea escripto en un pequeño capitulo, ca la muchidunbre de las cosas engendra enbargamiento, & escuridat en los coraçones, & enflaquece el buen entendimiento» (*LT*, III, 87, p. 226). Brunetto Latini define entendimiento como «cosa por que onbre entiende los mandamientos de las cosas & para mientes a la fin qual cumplimiento debe aver» (*LT*, II, 31, {3} p. 109).

⁹²⁶ Bizzarri (2013, p. 23) señala que la fuente del tópico es Proverbios 10,19: «In multiloquio non deerit peccatum/ qui autem moderatur labia sua prudentissimus est»), mientras que las *circumstantiae linguae* se desarrollaron a partir de Proverbios 17,7 y Eclesiástico 20,22: «Ex ore fatui reprobabitur parábola, non enim dicit illam in tempore suo».

⁹²⁷ *CRS*, por ejemplo, dedica cinco capítulos a temas lingüísticos: el consejo, la verdad, la lisonja y la amistad (XXII°, XXIII°, XXXIV° y XXXV°), el secreto (XXXVIII°) y la mentira como engaño (XLI°), que también había sido tratada en *LT* y aparece en *LCZ* (p. 77). La obra advierte de la necesidad de adecuarse al registro del interlocutor: «las tus palabras para mientes ante quién dizes [...] Quando departieres, para mientes con cuáles lo fazes, e qué es aquello sobre que departes» (XLVI, p. 312) y aconseja la *custodia linguae*: «para mientes e comide sobre ello la palabra que dixeres ante que la digas» (XXVI, p. 217) «Non digas palabra de que te ayas a *repentir* después» (XLVI, pp. 312-313), sobre todo en el caso del estamento nobiliario: «La boca del rey e del grand señor mucho se deue guardar que non diga palabra sobejana nin vana nin loca nin soberuiosa nin desapuesta nin caçurra nin lixosa» (XXVI, p. 220). También condena la mentira: «El omne que es mentiroso en su palabra enganna e confonde la su alma e el su cuerpo» (XLI, p. 289). Al abordar la efectividad del consejo, *LCC* trata cuestiones, coincidiendo con *CRS*, como la lisonja ([XII]), la amistad ([XIV]) o la hipocresía ([XVII]). En los «Castigos del rey Mentón» de *LCZ*, recogiendo el legado de obras sapienciales anteriores como *Flores de filosofía* y *De strenuitate*, se incide en los *peccati linguae* y se recomienda el *breviloquim*.

instrumento de cohesión que permite la vida en sociedad⁹²⁸, recoge la preocupación del lenguaje como código que representa la realidad y la ideología alfonsí y la admonición sobre sus peligros y engaños, puede que intensificada por las aportaciones de Egidio Romano (Bizzarri, 1993, p. 40), y las amplía con preocupaciones propias: «La palabra es el arma para dañar a otros o para defenderse a sí mismo, para probar o negar el mérito personal, verdades generales, otras palabras» (Diz, 1984, p. 68).

En cuanto a los tópicos molinistas, recomienda la *custodia linguae* como comportamiento social (*LE*, I, [lix], p. 308) y moldear el discurso según las *circumstantiae linguae*, especialmente presentes en *LCE*:

deue mucho catar el que dize la cosa que la entienda et sepa lo que dize, et el que oye que faga quanto pudiere or que oya et aprenda cosas buenas et aprouechosas. Ca los mas de los fechos todos se fazen bien o el contrario por el oyr o por el hablar. (*LCE*, XXXVI, p. 72).

en quantas cosas quisiere fazer o dezir que ante que las faga, piense qué es lo que él mismo diría et por cómo lo ternía, si otro tal como él lo fiziese o lo dixiese. Et si entendiere que si otro tal lo fiziere [o lo dixiese], quel diría él et los otros bien de aquel fecho o dicho, fágalo o dígalo él (*LE*, I, [lix], p. 180).

Dentro de ellas, tiene una especial relevancia la adaptación al nivel de intelección del receptor (Diz, 1981, p. 407 y 1984, p. 11)⁹²⁹. La idea ya aparece en *LCE* y se repite en *LE*:

el que alguna cosa quiere mostrar, que lo a dezir en manera que plega con ella a los que la an de aprender; otrosi que la diga en tienpo que la puedan entender et cuydar en ello et non en al, et otrosi que lo diga a tales que entiendan lo que les dize aquel que los quiere mostrar. (*LCE*, XXXVII, p. 74);

⁹²⁸ JM obvia que la pertenencia a la comunidad es posible gracias al *λόγος* aristotélico: «El hombre es el único animal que tiene palabra para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto» (*Política*, I, 1253a 11). Cicerón (*Las leyes*, I, IX, 27, pp. 12-13) había también destacado al lenguaje como una aptitud intrínsecamente humana que permitía la vida en sociedad: «Omitto opportunitates habilitatesque reliqui corporis, moderationem vocis, orationis vim, quae conciliatrix est huanae maxime societatis». Reiteró la idea AH, que consideraba que el lenguaje natural humano, fruto de la inteligencia, (*De Trinitate*, X, 1, 2.). El pensador africano, para quien el lenguaje actúa de puente entre el pensamiento humano y la realidad, caracterizó semióticamente el lenguaje natural humano al estar formado por signos (*De doctrina christiana*, 1.11), constituidos por un significante y significado (*De magistro*, 10, 34), de función exclusivamente comunicativa. (*De doctrina cristiana*, II, 2.). San Isidoro considera que, al ser una aptitud intrínsecamente humana, cualquier hombre es capaz de aprender por imitación la lengua del territorio en que reside; de hecho, si no lo hiciera se asemejaría a un bruto (*Etimologías*, I, IX, 1.10). TA lo hace, por ejemplo, en *ST*, I, q. 107, a. 1. En la concepción tomista del lenguaje (Canals, 1987: 681; Martínez, 2013, pp. 311-337) el subsistir personal, es decir, la inmaterialidad del alma humana, su forma, permite contemplar la realidad, abstraerla y reelaborarla individualmente mediante la conceptualización lingüística, que a su vez permite la comunicación con otros.

⁹²⁹ La autora, citando los evangelios de Mateo 13, 10-10 y Marcos 4, 33-34, señala que «esta distinción entre diferentes niveles posibles de intelección proviene del ejemplo de Cristo» (Diz, 1984, p. 74). La distinción muestra la conciencia metalingüística existente en las obras literarias medievales (Diz, 1981, p. 407).

el sancto propheta Moisés, porque entendió que si dixese las cosas de Dios tan sotilmente commo son, et commo él lo entendía, que [non] bien [las] entenderían las gentes que eran muchas las avían de oír la ley o que todos, o algunos, con mengua de lo non entender cómmo es et cómmo lo él entendía a dezir, caerían en alguna dubda, por eso lo puso estorialmente por tales palabras que lo entendiesen, [ca] los omnes son de gruesa manera (*LE*, II, [vi], pp. 310-311).

Aborda, además, derivaciones del tópico como las respuestas de las misivas, que, siguiendo su ideal estilístico, deben ser breves y veraces, pero también flexibles y cautelosas: «en las menos palabras que pudiéredes, con verdad et derechamente» (*LI*, [XXV], p. 175).

En relación a sus intereses pedagógicos, muestra una especial atención por las *circumstantiae quaestionum* (Bizzarri, 1993, p. 34):

A lo que me preguntastes que cosa es [el] Paraíso et para que fue fecho, et esso mismo el Infierno, fijo, estas me semejan quatro preguntas. Ca vna pregunta es que cosa es el Parayso, et otra para que fue fecho; et otra que cosa es el Infierno, et otra para que fue fecho. Fijo, verdat uso digo que yo esto en cuidado que faré a estas preguntas que me fazedes. Ca si uso respondo muy ligero vos ternedes, et avn yo eso mismo, que so en ello rebatado; et si tardo en la respuesta, amos ternemos que so perezoso (*LCE*, XXXIII; p. 63).

Lo uno es que pregunte tales preguntas que sean provechosas et que puede aver respuesta con razón. Lo ál es que lo pregunte a tal omne quel sepa dar recabdo. Et lo ál es que lo pregunte en tiempo que pueda responder a ello. Lo ál es que lo pregunte en manera que los que lo oyeren quel non tengan por de mal recabdo ni nque faze preguntas sin recabdo; et que pregunta en devaneo et cosas que no le cumplen [...] así como es muy provechoso preguntar por las cosas como omne deve, así emesce preguntar por ellas como non debe (*LI*, [XXIV], p. 174).

Por otro lado, recogiendo la concepción ejemplarizante de la palabra alfonsí recomienda la escucha de relatos ejemplarizantes durante las comidas y que el emperador aleccione a sus súbditos mediante sus conversaciones:

Et desque oviere comido et bebido lo quel cunpliere con tenprança et con mesura a la mesa, debe oír si quisiere, juglares quel canten et tangan estormentes ante él, diciendo buenos cantares et buenas razones de cavallería o de buenos fechos, que mueban los talentos de los que oyeren para fazer bien.

Et el enperador deve fablar et departir con sus gentes en tal manera que tomen placer et gajado con él et aprendan dél buenos exenplos et buenso consejos (*LE*, I [lix], p. 177).

Las limitaciones, fruto de la carnalidad humana, de la memoria y del lenguaje humanos, concebido como fuente de pecado e instrumento para enmascarar las verdaderas intenciones están en la raíz de otra de las preocupaciones recurrentes en sus escritos: los errores de interpretación y retención derivados del acceso oral a las doctrinas religiosas; estas fallas podían propiciar la comisión de pecados y la proliferación de herejías, muy frecuentes en el siglo XII —piénsese, por ejemplo, en los cátaros—. De

este modo, la preocupación manuelina deriva o entronca con una de las misiones de los órdenes mendicantes, especialmente los dominicos, que, enmendaban los errores doctrinales, luchaban contra las herejías⁹³⁰ y llevaban a cabo una acción proselitista valiéndose de las *ars praecandi*, que pesreguían la exposición clara y didáctica y su retención el autorio (Le Goff):

todo lo que se puede saber de las cosas spirituales non alcança[n] a ello todos los sesos corporales, ca la cosa spiritual non se puede veer con los corporales, nin se puede palpar nin se puede oler; mas puedese ende oyr, et de lo [que] omne ende oye puede depues hablar en ello. Et asy de los cinco sesos corporales, los que son oyr et fablar alcançan algo de las cosas spirituales, et lo que estos dos sesos alcançan, judga et entiende despues la razon natural [et] el entendimiento; et por el entendimiento, el omne que non es letrado non puede judgar tan conplida mente commo era menester en las cosas spirituales, por que non le oyo nin fablo en ello tantas vegadas por que conplida mente lo pudi[e]sse entender (*LCE*, XXXII, p. 62);

commo quier que todos veemos las cosas commo acaeçen et sabemos çierta mente que todo se faze por la voluntad et por el consentimiento de nuestro sennor Dios, con todo esso non lo podemos entender. [Et] esto non es por que los juyzios de Dios non sean muy derechos et muy con razón, mas es por que los nuestros entendimientos son enbueitos en pecados et en esta carne, que es muy menguada de saber a comparaçión de los juyzios de Dios (*LCE*, XLVIII, pp.110-111)⁹³¹.

a) **La mentira**

En un período en que los recursos eran pocos y estaban mal distribuidos (Le Goff, 2008 [1982], p. 325), la mentira era una de las miserias morales que embrutecían al hombre por contraposición a Dios, que no mentía jamás. Entre las realizaciones de la mentira, en que subyacía la necesidad de subsistencia y medro social, destacaban los engaños y la adulación.

La concepción de la mentira que recorre todo el medioevo parte de AH⁹³², fue difundida, e intensificada por los autores *contemptores* como San Bernardo y recogida por **Séptima partida (VII, I** ⁹³³). El teólogo africano la había definido como «enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium» (*De mendacio*, 4, 5). Los embustes, pues, se producían ante una duplicidad de pensamiento y discurso, y en ella siempre era determinante la voluntad (5, 5). Dado que la función del lenguaje era la exacta representación del pensamiento, para AH merecía un especial reprobación.

⁹³⁰ Para una introducción a las herejías, v. Le Goff (1999, pp. 282-290).

⁹³¹ Este acceso oral al conocimiento se aprecia también en el sermón 104, 5 de AH.

⁹³² AH desarrolla su doctrina sobre la mentira en *De mendacio* y en *Contra mendacium*.

⁹³³ En donde se lee «falsedat es mudamiento de verdad». Para Alfonso X la mentira también incluye el encubrimiento.

La concepción agustina fue asimilada por el molinismo; aparece tanto en *LT* como en *CRS*: «devedes siempre dezir verdat & guardarvos de mentira» (*LT*, II, 63, p. 132):

Mío fijo, guárdate del omne que la su lengua es abaldonada e suelta a dezir sienpre mentiras e non verdades, que tal como éste tan bien en lo mucho como en lo poco syenpre te dirá mentiras e non verdades. E quando por su ocasión alguna vegada quiere dezir verdat, non le es cre do. Tanto es vsado de dezir mentiras que tanto gelo creen por mentira quanto dize e faze. Tres cosas son que vienen vna en pos otra. La primera es cuydar la cosa de lo que omne quiere. La segunda dezirla. La tercera meterna en obra (*CRS*, XLI, p. 259).

El escritor la recogió fijándose, especialmente, en la necesidad de desentrañar las verdaderas intenciones del emisor (*CL*, I, [xxxii], p. 138), que ya estaba presente en *CRS*:

Sée lapidario en conosçer bien los omnes e en saber estremar el vno del otro, e en saber fazer a cada vno aquello que meresçe, e en saber galardonar a cada vno su meresçimiento, e en saber conosçer quáles son aquellos que deues auer para tu consejo o los que non deues meter, o quáles son aquellos a que deues creer de lo que te dixieren o los que non deues creer (XVI, pp. 168-169).

Esta necesidad viene determinada por el *espeso entendimiento* humano, que lo lleva a dudar y a malinterpretar los indicios de la realidad y de los otros hombres y por la ambigüedad significativa de la realidad. Precisamente la capacidad de enmascarar el lenguaje se percibe en los marcos narrativos de los ejemplos Iº, IIIº, VIIº y XIº, en que las palabras de Lucanor no traslucen sus verdaderas motivaciones. En el primer apólogo, por ejemplo, Lucanor plantea a Patronio, de forma aparentemente crédula, ingenua y un tanto codiciosa —«Seméjame muy grand onra et grant aprovechamiento para mí» (p. 16)— que un poderoso desea legarle sus bienes y marcharse. Más que pedir consejo, Lucanor parece pedir aprobación, ya que condensa la propuesta centrándose en los beneficios y no en los peligros⁹³⁴. La distancia entre la aparente credulidad de Lucanor y la respuesta de Patronio que lo desengaña es uno de los artificios narrativos de la primera parte⁹³⁵, pues Lucanor consulta porque duda. Pese a que «el hecho de que Lucanor plantee ciertas situaciones presupone que ha realizado un corte en el continuum de su experiencia y que de antemano es capaz de distinguir situaciones problemáticas de otras que no lo son» (Dix, 1984, p. 22), lo cierto es que la respuesta de Patronio corrige el juicio del conde. Por otro lado, en este primer ejemplo, el punto de vista ingenuo del noble subraya el

⁹³⁴ Diz (1984, p. 16, nota 18) dice al respecto: «cuando Lucanor explica a Patronio la propuesta recibida, simula una confianza que las mismas palabras de su planteo están negando; porque no le dice a su consejero que el poderoso señor que le ha hecho la propuesta es amigo suyo sino que *da a entender* que lo es».

⁹³⁵ «Al describir la situación que lo preocupa, Lucanor incluye, en nueve instancias, su posición con respecto al asunto planteado (ejemplos 1, 4, 6, 7, 16, 19, 26, 36 y 45). Solo en dos de los nueve (ejemplos 25 y 45) la opinión explícita del conde coincide con la respuesta de Patronio» (Diz, 1984, p. 21).

entendimiento de su consejero: «ha menester que vos guardedes que non seades engañado deste que tenedes por amigo, ca çierto sed que esto que vos dixo que non lo fizo sinon por provar qué es lo que tiene en vós» (p. 21). El III^o parte de una situación similar; el conde no sabe si emprender un negocio arriesgado, aunque la oración «et yo he grant voluntat» (p. 35) indica que se inclina a hacerlo. Tras explicar el apólogo, Patronio le aclara que no lo están aconsejando: lo están engañando. El aventurado negocio sería una manera de tenerlo a su merced: «vuestros consejeros vos lo dizen porque saben que desde en tal fecho vos ovieren metido, que por fuerça avredes a fazer lo que ellos quisieren et que avredes a seguir su voluntad desde fuéredes en el grant mester» (p. 36)⁹³⁶. También en el ejemplo VII^o Lucanor explica que le han ofrecido la posibilidad de participar en un negocio fácil del que extraerá grandes ganancias. Aunque parece convencido, la oración condicional «si Dios quiere que se faga assi commo me él dixo» (pp. 42-43), vuelve a indicar sutilmente las dudas de Lucanor. Y de nuevo Patronio interpreta desde la cautela y la reflexión: «cred et cuydat siempre todas cosas tales que sean aguisadas, et non fuzas dubdosas et vanas» (p. 44)⁹³⁷. El ejemplo XI^o se plantea el dilema es si fiarse de alguien que no cumple sus promesas. En el planteamiento inicial de Lucanor emerge el resquicio de la duda, que Patronio desvanece de manera concluyente: no debe fiarse ni ayudarlo. La deslealtad es repetitiva.

En *LCE* critica la distancia entre el discurso y los acciones : «muchos lo dizen de palabras, mas pocos lo fazen de fecho [...] ca en la fazienda misma del omne non cunple el dicho solo, ante es mester la obra» (XXXI, p. 91). Lo reitera en *LE*:

en quantas cosas quisiere fazer o decir, que ante que las faga, piense qué es lo que él mismo diría et por cómo lo ternía, si otro tal commo él lo fiziese o lo dixiese. Et si entendiere que si otro tal lo fiziese [o lo dixiese], quel diría él et los otros bien de aquel fecho o dicho, fágalo o dígalo él. Et si entendiere que si otri lo fiziese o lo disiese, que él mismo et las otras gentes dirían mal dello et lo ternían por mal, guárdese de lo fazer nin dezir (I, [I], pp. 180-181).

Y en el «Libro de los proverbios», puede que en una confluencia de la tradición sapiencial y la influencia de autores cristianos como San Isidoro⁹³⁸: «En las cosas de poca fuerça, cunplen las apuestas palabras; en las cosas de grand fuerça, cunplen los apuestas

⁹³⁶ Llama la atención el ejemplo escogido, de tema aparentemente teológico, para ilustrar la cuestión.

⁹³⁷ A la la duda concreta que plantea Lucanor, emprender un negocio ventajoso que le han recomendado, Patronio responde de manera indirecta concluyendo que no hay que creer en quimeras. Esta preocupación de JM recorre toda la obra del autor, pues ya aparece en *LCE*: «et tener se a las cosas çiertas et non a las fihuzas dubdosas» (*LCE*, XXXXI, p. 91).

⁹³⁸ Pues las ideas expuestas se aproximan a las de las máximas del *Sententiarum libri tres* («De sermone», II, 29, en *PL*, t. 83, col. 629),

et aprovechosos fechos» (*CL*, II, [10], p. 219); y la mentira y el engaño: «Ay verdat buena et ay verdat mala» (*CL*, II, [53], p. 224); «¡Cuántos nonbran la verdat et non andan en sus carreras!» (*CL*, II, [70], p. 225).

En los ejemplos V^o y XXVI^o se ocupa explícitamente sobre los peligros la *mentira treble*, creada a partir de la manipulación de «verdades engañosas» mediante «palabras fremosas»⁹³⁹:

los engaños et daños mortales sienpre son los que se dizen con verdat engañosa (p. 36)⁹⁴⁰.

estó en muy grand quexa et roido con unos omnes que me non aman mucho. Et estos omnes son tan revoltosos et tan mintrosos, que nunca otra cosa fazen sinon mentir a mí et a todos los otros con quien han de fazer o delibrar alguna cosa. Et las mentiras que dizen sábenlas tan bien apostar et aprovéchanse tanto dellas, que me traen a muy grand daño, et ellos apodéranse mucho et han las gentes muy fieramente contra mí (*CL*, I, [xxvi], p. 104)⁹⁴¹.

La preocupación por el engaño a través de la lisonja se repite en el «Libro de los proverbios»: «Del que te alaba más de cuanto es verdat, non te asegures de te denostar más de cuanto es verdad» (*CL*, II, [98], p. 229). Y enlaza con *CRS*: «Lisonja quiere dezir mentira conpuesta e afeytada» (XXXIV, p. 250).

En consonancia con *CRS*⁹⁴², los designios divinos explican que la verdad venza, como se pone de manifiesto en el desenlace del ejemplo XXVI^o: «Et todos los que estaban aprendiendo de la su arte [de la mentira] fueron todso muertos et muy mal feridos, et mincaron my malandandes» (p. 114). Y en la muerte de la beguina en el apólogo XLII^o. Con todo, si la verdad no resplandece entre los hombres siempre lo hace ante Dios: «a Dios non se puede encubrir cosa ninguna nin al su juizio non lo puede enbargar auogado ninguno, por muy letrado que sea» (*LCE*, XLVIII, pp. 111)⁹⁴³.

Las preocupaciones pedagógicas y su preocupación por el engaño se aúnan en *LI*: «Ca el saber engañoso o mentiroso o en malicia no es dicho saber» (*LI*, [prólogo], p. 116).

⁹³⁹ El autor definió así: «la mentira senziella es cuando un omne dice a otro: “Don Fulano, yo faré tal cosa por vós”; et él miente de aquello quel dize. Et la mentira doble es cuando faze juras et omenages et rehenes, et da otros por sí que fagan todos aquellos pleitos; et en faziendo estos seguramientos, ha él ya pensado et sabe manera cómmo todo esto tornará en mentira et en engaño. Mas la mentira treble, que es mortalmente engañosa, es la quel miente et le engaña diziéndol verdat» (*CL*, I, [xxvi], pp. 106-107). V. Zuwiyya (2012) y Funes (2015).

⁹⁴⁰ V. De Looze (1995, pp. 341-355).

⁹⁴¹ Aunque solo es una conjetura, es fácil suponer que se refiere a los privados de Alfonso XI.

⁹⁴² «La verdad desfaze las mentiras así como el sol desfaze la niebla. La verdad corre las mentiras así como el sol corre con la noche. La verdad consume e astraga las mentiras así como el fuego quema e consume lo que echan en él» (*CRS*, XXXIII, p. 247, 8-10).

⁹⁴³ Se aprecia cómo el autor reproduce los prejuicios profesionales, hacia los abogados y denuncia su manipulación lingüística de la realidad.

Para acabar, la riqueza de matices ideológicos de la obra manuelina y la relevancia de la intención justifica que, pese a su doctrina sobre la mentira, no se critique en *LE* la ocultación bienintencionada del sufrimiento humana de Morabán.

5. EL SIMBOLISMO

La concepción simbólica del bajomedioevo, relacionada con la especular del conocimiento (Vergara, 2009, p. 295), consideraba que el pecado edénico había nublado el alma humana, de modo que no podía percibir con nitidez la creación, que se mostraba como un reflejo borroso. Sin embargo, el entendimiento, si obtenía la gracia divina, podía alcanzar el conocimiento de los seres y de Dios a través de la correcta descodificación de sus significados:

El mundo entero aparece ante el espectador que lo contempla como un fenómeno pansemiótico. El hombre medieval permanece ciego ante la concatenación causal de los acontecimientos, solo está atento a su significación. El universo, más que naturaleza, es un criptograma poblado de significados. Nada es lo que parece. Todas las cosas, más allá de su apariencia natural, esconden y revelan una realidad subyacente y oculta (Aláez, 2018, p. 153).

Esta concepción partía de San Pablo, que consideraba que los elementos materiales eran significantes que permitían la percepción de la realidad trascendente: «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles» (Romanos 1,20)⁹⁴⁴. Fue configurada por AH, Boecio, Gregorio de Nisa y, especialmente, el Pseudo Dionisio, pensadores cristianos neopláticos, para los que mundo sensible, connotado negativamente, no tenía valor en sí mismo sino en tanto que elemento trascendente⁹⁴⁵. Para AH⁹⁴⁶, la realidad se conoce mediante signos: «ignum est enim res, praeter speciem

⁹⁴⁴ Desarrolla también la idea en (1 Cor 13,12-13),

⁹⁴⁵ Para una introducción a la concepción simbólica medieval, v. Delgado (1978), Le Goff (además del apartado específico (pp. 304-314), p. 114), Vergara (2009), Soto (2005) y Aláez (2018). Para el simbolismo en *El conde Lucanor* v. Diz (1984).

⁹⁴⁶ AH formuló su doctrina semiótica del mundo en *De quantitate animae, De doctrina Christiana*, en el diálogo *De magistro, De Trinitate* (Figuroa, 2007, p. 42).

En la configuración del simbolismo catadióptrico (Aláez, 2018, pp. 155-156; Vergara, 2009, pp. 295-309) se superpusieron las doctrinas de autores paganos y cristianos. Entre los primeros, destacan el diálogo platónico *Timeo*, la concepción de Plutarco del mundo como reflejo de lo divino y eterno (Vergara remite a *Apothemata init.* 172d; *De genio Socratis*, ch 22; *Quaest., conviv.*, V, 1; *De Iside et Osiride*, 76), la idea ciceroniana de los hombres como reflejo de su productor (Vergara remite a *In L. Pison*, 7), el pensamiento de Séneca (*Cuestiones naturales*) y la doctrina de neopláticos paganos como Plotino y Macrobio (para quien todo el mundo era una sucesión de espejos de la belleza divina). El antecedente de los segundos era Pablo de Tarso: «videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum» (1 Corintios 13,12). Pablo de Tarso dio

quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire; sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi eius advertimus.» (*De doctrina christiana*, II, 1, 1). Mediante estos signos, según el concepto de la *pulchritudo temporalis*, el mundo refleja la belleza divina, a pesar de haberse visto degradado por el pecado original⁹⁴⁷. La vinculación del mundo con el pecado y su inutilidad directa para obtener la salvación explican su rechazo del mundo sensible (Zumthor, 1994, p. 87) como consecuencia del pecado edénico, que conllevó la degradación de los seres de la creación y, en especial, la corrupción intelectual y moral de los hombres:

Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui servientes depereunt qui longe se faciunt a te, inest animaepere eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentiaoculorum eloquio divino appellata est [...] Ex hoc morbo cupiditatis in spectaculis exhibentur quaeque miracula. Hinc ad perscrutando naturae, quae praeter nos est, operata proceditur, quae scire nihil prodest et nihil quam scire homines cupiunt. Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes mágicas quaeritur. (*Confessum*, X, XXXIV, 54 -55).

Selon la conception augustinienne classique, la faute originelle a brisé en l'homme l'image de Dieu, a anéanti sa ressemblance au créateur; l'ignorance, la concupiscence sont désormais l'héritage humain et le corps est devenu infirme et mortel. Le paradis est perdu, mais il reste cependant à Adam et ses descendants la capacité de connaître le vrai, d'aimer le bien, et de survivre, dans un milieu qui n'est plus édénique mais hostile (Palmier-Foucart, 2004, p. 59).

Sin embargo, como vestigio de la Trinidad, grabada en el alma en el momento de su creación, los seres actúan de significantes que remiten una realidad trascendente y permite el acercamiento a Dios. En la tarea de descodificar los símbolos los hombres cuentan con Biblia:

Oportet igitur ut Creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes Trinitatem intellegamus, cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium [...] Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum in aenigmate, gaudeat cognoscens Deum, et sicut Deum honoret et gratias agat; qui autem non videt, tendat per pietatem ad videndum, non per caecitatem ad calumniandum (*De Trinitate*, VI, 10, 12).

tres valores a la teoría de la refracción: el valor del conocimiento, el valor de naturaleza y el de la semejanza del hombre con Dios (Vergara, 2009, p. 298).

⁹⁴⁷ Esta noción armónica de la creación se traslada a la estructura compositiva en el equilibrio entre las partes explica que, a diferencia de otras enciclopedias —la de Neckam, *Ánglico*, *Cantimpré*, etc.—, el dominico dedicase a todos los capítulos una extensión idéntica (Palmier-Foucart, 2004, p. 38).

Gregorio de Nisa⁹⁴⁸ recalcó el apoyo de la Biblia como clave interpretativa de la creación, ya que actúa como un espejo sin mácula del mensaje y creación divinos:

las Sagradas Escrituras son la voluntad de Dios objetivada y directa, aquella que se ha mostrado a lo largo de la historia y ha culminado con Cristo permaneciendo para la eternidad. Su refracción es pura, directa, sin error. Al hombre sólo le queda aprehenderla y hacerla suya con la ayuda de la educación y de la gracia (Vergara, 2009, p. 299).

El Pseudo Dionisio acabó de conformar el simbolismo medieval. Consideró que el mundo un conjunto de signos que amagan realidades aparentemente imperceptibles porque el pecado edénico empaña en el alma, que actúa como espejo de la divinidad, la imagen de la creación. Solo el proceso místico divinización, tras pasar por la vía purgativa e iluminativa (Nieva, 2002, p. 141)⁹⁴⁹ permite descifrar brevemente los símbolos del mundo sensible en el espejo del alma (Martín, 2007, pp. XXXI-XXXV):

Aquellos que se acercan a esta sacratísima acción están obligados a purificarse incluso de las últimas imaginaciones que hayan empañado el alma y celebrar los sagrados misterios con pureza proporcionada a los mismos en cuanto sea posible. De esta manera aumentarán su iluminación con visiones más divinas, porque aquellos rayos trascendentes prefieren infundir la plenitud de su esplendor más pura y luminosamente sobre espejos formados a su imagen (*La jerarquía eclesiástica*, III, 10, p. 197).

San Isidoro de Sevilla divulgó este simbolismo especular y durante la Alta Edad Media otros pensadores le añadieron matices⁹⁵⁰. Aunque el simbolismo actuó como sistema de pensamiento durante todo el bajomedievo, se fue abriendo paso una visión menos interiorista y restrictiva del conocimiento y se revalorizó el mundo exterior al asumir que manifestaba la grandeza divina. El cambio se percibe en Juan de Salisbury:

Est igitur ratio speculum, quo cuncta videntur,
officioque oculi fungitur atque manus;
conscia naturae verum scrutatur, et aequi,

⁹⁴⁸ Desarrolló su doctrina sobre el simbolismo en Homilía IV sobre la felicidad y en el *Diálogo sobre el alma y la resurrección*.

⁹⁴⁹ Dios permite desempeñar el espejo mediante la gracia otorgada en la eucaristía: «La eucaristía es el primero en traer la luz y fuente de toda iluminación divina» (*La jerarquía eclesiástica*, III, 1, p. 186). «La inteligencia estaba envuelta en tinieblas e informe, pero Él la inundó de dichosa luz» (*La jerarquía eclesiástica*, cap. III, 11, p. 199).

⁹⁵⁰ En el siglo IX Juan Escoto Eriúgena (*Sobre las naturalezas*, I. I) condensó el simbolismo del mundo material mediante el concepto de teofanías, que eran las imágenes-significantes de la creación que reflejaban la belleza de Dios y, por tanto, demostraban su existencia (Aláez, 2018, 156). Cada elemento de la creación es un símbolo de la divinidad. Considera que «la naturaleza es el lenguaje con que nos habla su Autor» (Gilson, 1976, p. 200). La idea de la creación como teofanía deriva de la concepción de la iluminación de San Pablo: «En un texto capital para la historia del pensamiento medieval, Santiago llama a Dios Padre de las luces: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (Epist., I, 17). San Pablo añade, por otra parte: *omne quod manifestatur, lumen est* (Ephes., V, 13). De aquí procede la doble iluminación de la gracia (*donum*) y de la naturaleza (*datum*). Así concebidos, todos los seres creados son luces —*omnia quae sunt, lumina sunt*— y cada cosa, hasta la más humilde, es, en el fondo, una lamparita en donde luce, por poco que sea, la luz divina. Hecha de esta multitud de pequeñas lámparas que son las cosas (*Sup. hier. col.*, I, 1), la creación sólo es, en último término, una iluminación destinada a hacer ver a Dios» (Gilson, 1976, pp. 266-267).

Arbitra virtutum sola ministrat opes
(*Entheticus maior*, I, [Section J: Peripatetics], **versos** 655-658, p. 149).

Y especialmente en Hugo de San Víctor, para quien el mundo se presenta como un reflejo o de la perfección divina: «Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placite inventae, sed diuino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam» (*Eruditio didascalica*, VII, 1, p. 814)⁹⁵¹.

Se podía llegar a comprender la realidad y a contemplar a Dios interpretando correctamente los significantes materiales, pues actúan como puentes que elevan la mente hacia lo espiritual y desempeñan el entendimiento (Vergara y Comella, 2014, p. 379):

el entero orbe de lo real, en el que el ser humano se inserta, se interpreta y actúa, esconde tras de sí un sentido último, oculto y manifiesto a la vez, y que el hombre descubre y desvela en la medida en que advierte que no ha sido otorgado por él mismo. El universo de los entes —también el hombre— aparece así como la expresión o el espejo de algo otro que, al mismo tiempo, lo constituye en su ser y del cual depende (Soto, 1995, p. 30).

En cuanto creados, los hombres tienen tres ojos: el del entendimiento para ver las cosas divinas; el ojo de razón para ver el sí mismo interior y el ojo del sentido para observar el mundo. En la caída por el pecado el ojo del entendimiento fue eneguecido, la razón debilitada y solo el del sentido permaneció intacto. De ese modo, la imagen interior de Dios quedó como un espejo oscurecido por el pecado que puede ser limpiado por la disciplina de manera que el ojo del entendimiento puede contemplar nuevamente la imagen de Dios en la interioridad del sujeto (Gamarra, 2001, p. 58).

Francisco de Asís, en consonancia con el pensamiento, planteaba la creación como un sistema de signos. San Buenaventura consideraba la creación «como un sistema de símbolos transparentes que insinúan al alma piadosa el pensamiento del creador» (Gilson, 1948, p. 85); cada criatura, como un libro, refleja el poder de la Trinidad, pero los humanos

permanecemos incapaces de leer en él la sabiduría de Dios [...], inscrita en los vestigios de las obras divinas. Como un lego iletrado que llevara un libro sin cuidarse de su contenido, así somos nosotros ante este mundo, cuya lengua nos resulta tan desconocida como el griego o el hebreo (Gilson, 1948, p. 208).

La creación se presentaba como un conjunto de signos a primera vista incomprensibles porque el alma humana está «deformadas por el pecado» (Gilson, 1948, p. 385). Para poder descodificarla correctamente el hombre dispone de la Biblia, que actúa como diccionario que otorga significado a la creación.

⁹⁵¹ El fragmento aparece en el libro VII, en que consta «Hunc in Didascaico non comperi, sod quasi illius appendicem» (p. 814). El capítulo no aparece en la edición de Muñoz y Arribas (2011), por lo que debe de pertenecer a otra obra del autor (o a otro autor), que no he podido determinar.

Este simbolismo se traslada a la concepción del conocimiento y de las ideas como imágenes mentales para San Buenaventura: «Cuando [el entendimiento] conoce otro objeto distinto de sí, engendra una semejanza del objeto; y en uno y otro caso, esta semejanza expresada por el pensamiento constituye el verbo, la palabra dirigida por la inteligencia a otras inteligencias» (Gilson, 1948, p. 151).

Vicente de Beauvais en el *Speculum doctrinale* da cuenta de la posibilidad vitorina de conocer a Dios a través de la interpretación de la creación (Palmier-Foucault, 2004, p. 60) y ST consolida esta vía al considerar que el mundo sensible tiene, por naturaleza, un valor semiótico (ST, III, q. 64, a. 2), a través del cual el hombre puede acceder a lo inteligible (ST, III, q. 60)⁹⁵². Desde esta concepción, los elementos creados eran a la vez creatura y signos, pues añadían a su naturaleza un trasfondo simbólico, de modo que todo símbolo relacionaba dos realidades en una unidad superior: el elemento de la creación, que actuaba como significativo y que los sentidos podían aprehender, y su significado, que el entendimiento descodificaba gracias a la iluminación (Delgado, 1978, p. 51):

este mundo y la criatura humana son reflejos indirectos de un Dios que ha dejado su huella y su personalidad en la realidad creada, pero sin disolverse ni agotarse en ella, brindando al hombre la vía de la refracción como camino de revelación indirecta, de trascendencia y de acercamiento a su ser (Vergara, 2009, p. 298);

el orbe entero de lo real, en el que el ser humano se inserta, interpreta y actúa, esconde tras de sí un sentido último, oculto y manifiesto a la vez, y que el hombre descubre y desvela en la medida en que advierte que no ha sido otorgado por él mismo. El universo de los entes —también el hombre— aparece así como la expresión o el espejo de algo otro que, al mismo tiempo, lo constituye en su ser y del cual depende (Soto, 1995, p. 30).

No se trataba de un simbolismo intuitivo, sino de un sistema con una hermenéutica específica, en que el símbolo no anulaba al ser⁹⁵³, que explica las connotaciones de los elementos naturales —colores, animales, plantas, piedras, etc. — y la relevancia de los

⁹⁵² La concepción tomista no fue unitaria; San Buenaventura recogió el espíritu interiorista agustino y considera el mundo en tanto que analogía, cuyo sentido solo se puede desentrañar mediante la iluminación derivada de la fe y la oración: «Significant autem huismodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causa, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit; partim ex propria repraesentatione; partim ex *phphetica praefiguratione*; partim ex *angelica operatione*; partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex *natura* est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed specialiter illa quae in libro *Scripturae* per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti» (*Itinerarium mentis in Deum*, II, 12, p. 588) En palabras de su comentarista: «si el mundo se presenta a sus ojos como un sistema de símbolos transparentes que insinúan al alma piadosa el pensamiento del creador es porque, a imitación de su maestro san Francisco, veía los seres y las cosas con mirada transformada por la oración e iluminada por las luces de lo alto» (Gilson, 1948, p. 85).

⁹⁵³ La concepción simbólica de la creación muestra una mentalidad abstracta, que rebate las interpretaciones simplistas del período (Le Goff, 2008, p. 304).

ceremoniales y liturgia, en que los seres y actos se trascendían a sí mismo, en la vida social y religiosa:

en el pensamiento teológico medieval, el universo es texto de Dios, donde cada objeto es signo de otra cosa; la capacidad de interpretar estos signos distingue a los hombres frente a otras criaturas; este privilegio es también la medida de su responsabilidad (Diz, 1981, pp. 410-411);

a) El simbolismo en la obra manuelina

El simbolismo especular de corte tomista, en que la operación de percepción era sinónimo de descodificar: «le pensée consistait à trouver les clefs qui ouvraient les portes du monde des idées» (Le Goff, 2008, p. 305), recorre y confiere sentido a la obra manuelina porque para el escritor es imprescindible saber desentrañar los signos los de la vida en sociedad para conservar y medrar en el estado asignado por Dios. Este es precisamente el objetivo de *CL*, en que proporciona las claves para interpretar los signos sociales desde la conciencia agustina de que los significantes amagan sus verdaderos significados:

conocer y explicar una cosa consiste siempre en mostrar que esa cosa no es lo que parece ser; que es símbolo o el signo de una realidad más profunda que *anuncia* o *significa* otra cosa (Gilson, 1972, p. 320);

la realidad es concebida como una estructura de indicios y señales que reclaman interpretación y desciframiento. Triunfar en el mundo o salvar el alma son la consecuencia obligada de haber realizado una actividad semiótica correcta y completa: correcta *porque* es completa. La vida es un proceso ininterrumpido de semiosis-exégesis y praxis, trabajo hermenéutico y actuación. Como el universo enunciado por Dios, el pequeño mundo ficticio del *Conde Lucanor* es una suerte de texto donde cada situación, cada acontecimiento, es signo de algo y donde el éxito o el fracaso de las acciones humanas dependen del rigor con el que cada uno realice su tarea exegetica. (Diz, 1984, p. 18).

Inspirándose seguramente en la *Segunda partida* (V, VIII)⁹⁵⁴ denomina *cordura*⁹⁵⁵ a la facultad innata, vinculada conocimiento agente, de descodificar rápida y

⁹⁵⁴La definición del texto jurídico es: «Cordura es la primera de las otras quatro virtudes que deximos en la tercera ley ante desta que ha el rey mucho menester para vevir en este mundo bien et derechamente, ca esta fase antever las cosas et juzgarlas ciertamente segunt son ó pueden ser, et obrar en ellas como debe et non rebotosamente». Tal como señala Kleine (2007, pp. 232-236), el término también aparece en *PCG* y en las *Cantigas*: «Este alcalde Nunno Rasuera fue omne que sopo traer en sus juzzios et en las otras cosas que auie de fazer *seso* et *cordura*, et fazie todauia muy bien su fazienda» (*PCG*, II, 679, p. 388). «O ben que perdeu Eva /pela sa gran loucura, /cobrou Santa Maria/ cona sa gran *cordura*» (*Cantigas*, III, p. 181, 9-12). La cursiva es mía.

⁹⁵⁵A diferencia de JM, que define y caracteriza sus cuatro grados, en *CRS* se exponen sus beneficios, íntimamente relacionados con la prudencia: «Por cordura es el omne guardado de muchos peligros en que podría caer a *grand danno*. Cordura da al omne *grand asosiego* [...] Por cordura enriqueççe el omne [...] Por cordura se da el omne por firme en las cosas que ha de dezir e de fazer, e estrémase por

correctamente los indicios de la realidad natural y social, que permite anticiparse a los conflictos, gracias a la correcta captación y comprensión de los indicios. En cambio, los que carecen de ella errarán una y otra vez porque no rectifican:

tengo que cordura es conocer omne la mengua que en si ha. Et por ende sabet que la cordura ha quatro grados: vnos ay que son muy cuerdos, otros cuerdos, otros menguados de cordura, otros muy menguados de cordura. Los que son muy cuerdos entienden la cosa por algunas sennales o por algunas presunpçiones ante que los otros pudiesen entender, et guardanse si les es mester et obran por lo que entienden en la manera que les cuple et castigansse por lo que contenço a otros; et los [que] son cuerdos entienden las cosas quando acaecen et obran en ellas commo deuen; mas los que non son cuerdos non entienden las cosa depues que es acaesçida nin obran en ella commo deuen. Los otros muy menguados de cordura, avn que ellos mismos ayan seido engannados en la cosa que an pasado, por ello non la entienden nin se guardan quando les acaesçe otra tal commo aquella cosa en que han seido engannados et an reçevido danno; et estos tales son muy menguados de cordura (*LCE*, XXXXII, p. 97);

ca en las cosas en que tan grant mal ha, que se non pueden cobrar si se fazen, ningún omne cuerdo non deve esperar ende la prueba (*CL*, I, [i], p. 15);

ca non es cuerdo el que vee la cosa desque es acaecida, mas es cuerdo el que por una señaleja o por un movimiento cualquier entiende el daño quel puede venir et pone ý consejo por que nol acaezca (*CL*, I, [vi], p. 39).

En el magnate, además de proponer claves interpretativas simbólicas, recurrió a menudo al uso expresivo de estos elementos, que es más personal y ambiguo que el de obras del período como *CRS* o el *Lucidario*⁹⁵⁶:

ella de arrebato o mouedizo que se mueue liuiana mente con mal seso. La cordura tuelle las cosas peligrosas e de grand ventura e da las prouechosas. La cordura da al omne buena fama e tuéle[le] de la mala. La cordura endereça la fazienda del omne en este mundo e la pro de la su alma para el otro mundo que muera en buen estado. La cordura tuelle los malos pensamientos e desuía los malos que déllos podríen nasçer, e trae los buenos pensamientos, e pone en obra los bienes que déllos salen. La cordura te fará que conoscias e siruas al buen señor ante que non al malo. La cordura te porrán en buen [estado] e te demostrará cómo lo llieues cada día adelante por que asmes en qué e en la tu fazienda. La cordura te fará que cases bien e non mal. La cordura te fará que seas rico e te todrá la pobreza. E la cordura te fará que seas leal [...] La cordura te fará que conoscias el sennorío que deues conosçer por el qual serás bien andante. La cordura te fará que non pierdas el tu buen amigo a culpa de ti [...] La cordura te fará que non te auentures de balde a vna cosa peligrosa e dannosa de que te puede venir grand danno. Cordura te fará que non seas rebatado en tu palabra. Cordura te fará que partas bien el tu auer ó deues e commo deues [...] Por eso es muy preçiado don el que Dios da al omne que lo quiere dar» (*CRS*, XLVIII, p. 317).

⁹⁵⁶ En *LT* y *CRS* se usan símbolos zoológicos como el de las abejas, de origen aristotélico o bíblico (Deuteronomio 1,44), para ejemplificar la organización social. En este uso alegórico de las abejas se fusionaba el simbolismo zoológico de Aristóteles —«si es visto por sus sucesores como la base de las ideas zoológicas no es sólo por su maestría y fama como gran filósofo, sino porque, además, consigue con sus alegorías animales organizar un organigrama de comprensión del mundo» (Redondo, 2009, p. 256)— y los referente bíblicos, en que se enfatizaba su organización social, que enciclopedistas de la Alta Edad Media como, sobre todo, Isidoro de Sevilla recogieron y reinterpretaron, aunque en las traducciones castellanas aparece tanto *abeja* como *avispa*: «Haec solertes in generandi mellis officio adsignatas incolunt sedes, domicilia inenarrabili arte componunt, ex variis floribus favum condunt, textisque ceris innuera prole castra replent, exercitum et reges habent, proelia movent, fumunt fugiunt, tumultu exasperantur» (*Etimologías*, XII, 8, p. 952). La alusión a una monarquía fuerte mediante el símbolo de las abejas, aunque se relaciona con el *naturalismo político* del pensamiento aristotélico, y estaba presente en *RRC*, procede de la obra

En la su mano siniestra tenié vna ma[n]çana redonda toda de oro, e ençima de la ma[n]çana vna cruz de oro. E la ma[n]çana es a semejança del regno *que* deue tener el rey en su mano e apoderarse dél. E la cruz que está ençima de la ma[n]çana es a semejança de la santa vera cruz en *que* nos saluó Ihesu Christo, por la *qual* creença deue el rey crescer e mantener a sí e a los del su regno (CRS, XI, p. 144).

En su uso se perciben diversos finalidades. Recurre a símbolos convencionales, como los zoológicos, los médicos, el corazón podrido, el arca, la escalera o, entre otros, la espada para expresar algunos contenidos o valores sociales. Expresar el dualismo medieval mediante antonimias. Y se vale de la simbología numérica para connotar y estructurar sus obras —lo que es especialmente visible en *CL* y *LTR*—. Por último, *CL* representa un uso extremo, en que cada ejemplo se presenta como un significante. A continuación expondré los usos simbólicos manuelinos más característicos.

(1) Símbolos sin valor estructural

(a) Símbolos convencionales aislados

Forman parte de este grupo símbolos como la escalera en el XI^o, el arca del ejemplo XIII^o o, entre otros, el barro o las especias del ejemplo XXX^o, ya que el deseo de fabricación de ladrillos, una actividad que conlleva el contacto con este elemento, podría remitir al humilde origen de Ramayquía, mientras que las especias que utiliza su marido para teñir el agua remiten al lujo y esplendor de las cortes nazaríes:

mandó el rey fençhir de agua rosada aquella grand albuhera de Córdoba, en lugar de agua; et en lugar de tierra, fízola fençhir de açúcar et de canela et de gengibre et espic et clavos et musgo et ambra et algalina, et de todas buenas especias et buenos olores que pudían seer; et en lugar de paja, fizo poner cañas de açúcar (p. 134).

También son manifiestamente simbólicos los componentes del escudo familiar del autor que aparecen en *LTR*: la espada⁹⁵⁷, la mano —que remite a la misión bélica de los Manuel—, el ala —que alude al ángel y denota la función sacra de su misión militar—, el fondo rojo —que se asocia al «campo de sangre, que significa muchos espacimientos de sangre en servicio de Dios et en onrra et ensalçamiento de la sancta fe catholica» (*LTR*, p. 125)—; el blanco, trasunto de «folgura y paz» (*LTR*, p. 126), y el león, que se refiere a la tribu de Judá y señala la preponderancia por su misión sacra de los Manuel: «que asi

enciclopédica del sevillano. Al igual que las abejas escogen a la más fuerte para que las gobierne, los hombres escogen como *señor natural* a aquel que mejor los pueda dirigir. Las abejas también fueron utilizadas, junto a las flores, como símbolo de la búsqueda y compilación del saber (Barrera, 2016, p. 187). Con todo, en ambas obras se usan con distintos matices. En *LT* (I, 154, pp. 77-78) se incide en su lealtad y carácter gregario; en *CRS* (X, pp. 139-141), se utilizan para explicar y justificar el origen de la monarquía como forma de gobierno en que se imponen los más fuertes.

⁹⁵⁷ JM explica el valor de este ideograma: «tres cosas: la primera, fortaleza, por que es de fierro; la segunda, justicia, por que [corta] de amas las partes; la tercera, la cruz» (*LTR*, p. 124)

este linaje deue auer auantaja et sennorio de las otras gentes para acabar el seruicio de Dios» (*LTR*, p. 126).

(b) Antonimias simbólicas

Como reflejo de la concepción dualista medieval⁹⁵⁸, el escritor contrapone parejas de símbolos; esta oposición puede ser circunstancial, como en el caso del ejemplo XXII^o, en que se establece una pugna entre el toro y el león, o formar parte de pareja de conceptos opuestos⁹⁵⁹. En este sentido las oposiciones y las relaciones no se establecen entre términos, sino entre conceptos.

(i) Luz-día/oscuridad-tinieblas

Para el hombre medieval la noche es sinónimo de inseguridad y de misterio:

La Tierra sin su luz es otra tierra: ¿será la nuestra? La geografía de la noche no es la del día. Las perspectivas familiares se difuminan, o se acentúan y nos amenazan. Las curvas se deforman, el espacio se aplasta, no hay más extensión que la del cielo, horadado de negro y cuyas constelaciones admirables solo tienen sentido para un pequeñísimo número de sabios, más o menos brujos; solo elevan el alma tras una difícil ascesis que interesa a pocos mortales (Zumthor, 1994, p. 380).

La oposición *luz/oscuridad* y *día/noche* se inspiraba en los textos bíblicos, en los cuales se describe la luz como una criatura excelsa que remite a la belleza y poder de Dios (Génesis 1,4-5; Habacuc 3,4 y Salmos 104,1-2). Como símbolo de vida, de protección y compañía, de liberación y de salvación, de alegría y felicidad, de conocimiento y de rectitud y justicia, e incluso del propio Dios (Isaías, 60-3; 26,18 y Efesios 5,8-9), connota

⁹⁵⁸ Esta concepción parte de doctrina agustina (*CD*, XI, 18). Las antonimias medievales pueden ser naturales: vida *versus* muerte; juventud *versus* vejez, etc.; sociales: amigo *versus* enemigo; honor, honra *versus* vergüenza-deshonra, deshonra, desvergüenza, o religiosas: Paraíso *versus* Infierno; pecado *versus* virtud (Dunn, 1977, p. 55).

⁹⁵⁹ El Aquinate da cuenta del origen heleno de las dicotomías simbólicas: «Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera, in quorum quolibet inuenitur aliqua contrarietas, ea non connumeret; sed secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub bono quidem finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, et ultimo bonum; sub malo autem, infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curuum, tenebras, altera parte longius, et ultimo malum. Sic autem et in pluribus librorum logicorum locis utitur exemplis, secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus. Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam: sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia igitur omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet; omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni: semper in contrariis alterum sub bono videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere. Et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur» (*CG*, III, 8, 10).

bondad, grandeza y hermosura. Como contrapunto, la oscuridad o las tinieblas (Génesis 1,3-5) refieren maldad, bajura y fealdad (Isaías 59,9 y 60,2 y Job, 10, 21-22). A partir de los comentarios bíblicos de los Padres de la Iglesia — especialmente AH⁹⁶⁰ o el Pseudo Dionisio⁹⁶¹, influenciados por los pensadores neoplatónicos⁹⁶² como Plotino⁹⁶³ — se subrayó el valor positivo y negativo de los miembros de estas oposiciones. En las *Etimologías* se recogen valores positivos y negativos del día y de la noche: «Vocatus autem dies a parte meliore» (*Etimologías*, V, 30, 3), en que posteriormente Hugo de San Víctor (*Comentario a la jerarquía celeste*, I)⁹⁶⁴, y San Buenaventura incidirían (Aláez, 2018, p. 156)⁹⁶⁵; este último considera, aunando neoplatonismo y neoaristotelismo, que

⁹⁶⁰ Por ejemplo, en *Confesiones* (X, XXXIV, 52).

⁹⁶¹ «¿Qué podríamos decir del rayo solar en sí? Debido al Bien es luz e imagen de la Bondad. Por este motivo, como el arquetipo que se manifiesta en una imagen, se le celebra al Bien con el nombre de Luz. Y como la Bondad de Dios, que trasciende todo, invade desde los más altos y nobles seres hasta los más bajos, y además está por encima de todos, ni los más altos consiguen su altura, ni los más bajos escapan de su dominio, sino que ilumina todas las cosas que pueden ser iluminadas, las crea, las da vida, las conserva, las perfecciona, es la medida de todos los seres, su tiempo, su número, su orden, su dominio, su causa, su fin. Por eso, precisamente, también este gran sol que brilla del todo y siempre tiene luz, imagen visible de la Bondad divina, como eco insignificante del bien, ilumina también todas las cosas que pueden participar de su luz y a la par que retiene su luz sin menoscabo, expande por el mundo visible, arriba y abajo, los resplandores de sus rayos. Y si alguna cosa no participa de ellos, esto no es debido a que la distribución de su luz sea débil o poca, sino porque las cosas no pueden participar de ella debido a su incapacidad para percibir la luz.

Pero en realidad ese rayo puede pasar a través de muchas de esas cosas y así iluminar a las cosas que están detrás de ellas, y por tanto no existe nada visible donde no llegue con la extraordinaria fuerza de su esplendor. Contribuye, además, al origen de los cuerpos visibles, les da vida, los alimenta, los hace crecer, los perfecciona, purifica y renueva. La luz es también la medida y el número de las horas y de los días, y de todo nuestro tiempo» (*Los nombres de Dios*, IV, pp. 33-34).

⁹⁶² «Según la tradición neoplatónica conservada por los Padres de la Iglesia, la luz es incorpórea en su fuente y corpórea en el seno de la Creación [...] Sustancia universal, infinitamente sutil, la luz hace visible el universo, cuya unidad representa y que así permite entender al hombre» (Zumthor, 1994, p. 377).

⁹⁶³ «La belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea es razón y forma. De ahí que el fuego mismo sobrepase en belleza a los demás cuerpos, porque tiene rango de forma frente a los demás elementos: por posición, está arriba, y es el más sutil de todos los cuerpos, cual colindando con lo incorpóreo; y él es el único que no recibe dentro de sí a los demás, mientras que los demás lo reciben a él, pues aquéllos se calientan, mientras que él no se enfría, y está coloreado primariamente, mientras que los demás reciben de él la forma del color. Por eso refulge y resplandece cual si fuera una forma. Pero si el fuego no predomina, al disminuir en luz, deja de ser bello, cual si no participara del todo en la forma del color» (Plotino, *Eneadas*, I, [6], 15-25, pp. 98-99).

⁹⁶⁴ «Iste sunt distributiones luminum, descendentes in omnia, quibus ipsa participare datum est a Patre luminum et sola justitiae, clara speculamina effecta, ut luceant et illuminent. Subjecte quidem in eo quod lucen, et in eo quod illuminant praelata. Et una lux est, et bonum unum est; et plurima sunt lucentia, et participantia bonum unum, et lucem unam, et in eo quod participant unum sunt in uno collecta et reducta unum, et uni conformata. Hac sunt hierarchia, id est sacri principitatus, quos summa hierarchia secundum se formavit, et sub se constitu it dominari, et praesse in operibus suis secundum ordines consignatos sub uno principio et potestate una, a qua omnis potestas, et omnis virtus, et omnis lux spiritualiter lucens et illuminans spiritualiter lucentia omnia» (*PL*, CLXXV, I, II, cols. 929-930).

⁹⁶⁵ «Los filósofos de los siglos XII y XIII distinguen dos aspectos del fenómeno: *lux*, luz en sí, que estructura la Creación y *lumen*, luz en su irradiación. La segunda tiene como efecto el color [...] Hugo San Víctor nos enseña que tenemos tres formas de percibir la luz: con los ojos del cuerpo, en los objetos que

la luz es el agente que ilumina metafóricamente nuestro espíritu, el medio que permite captar la forma de los cuerpos, y su forma, que los conforma estéticamente (*Comentario a las sentencias*, II, 12, I; II, 13, 2)⁹⁶⁶. La doctrina de TA, por su parte, también asumirá estos valores; el italiano señala el valor físico y espiritual —y por antonomasia cognoscitivo—de la luz: «Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem» (*ST*, I, q. 67, a. 1, co.). Al hilo de su reflexión sobre los elementos de la creación y en relación a las teorías cosmogónicas del período, opone astronómicamente *luz-día/tinieblas-noche*, reafirmando el valor de la noche como parte de un plan divino (*ST*, I, 47, a. 1, co.), pero también recogiendo las connotaciones peyorativas de origen bíblico y neoplatónico:

per lucem distinguitur nox a die (*ST*, q. 67 a. 4 arg. 2);

nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi (*ST*, q. 67 a. 4 arg. 3);

duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum (*ST*, q. 67 a. 4 ad 3).

Paralelamente, da cuenta del valor figurado del término *luz*, de la antonimia *luz-tinieblas* y de la dimensión espiritual peyorativa, vinculada con el mal, del segundo concepto:

de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (*ST*, I, q. 67 a. 1 co.);

unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra (*ST*, I, 48, a. 1, co.).

hace sensibles; con el intelecto, al contemplar el universo; con el corazón, abierto al resplandor. La luz es el fundamento de la ciencia y de la belleza» (Zumthor, 1994, p. 378).

⁹⁶⁶ La búsqueda de luminosidad del gótico se relaciona con las especulaciones teológicas alrededor de la luz (Aláez, 2818, p. 152): «Asocia [el gótico] realmente la estructura a la claridad: los vanos abren el muro a la luz del día que, a cambio, hace luminosa la piedra. El edificio parece servir únicamente para exaltar la necesidad de claridad que nos obsesiona; tanto la del ojo como la de la inteligencia» (Zumthor, 1994, p. 379).

Y refleja este valor negativo al exponer su doctrina:

Nec est ex defectu verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum, qui ad verbum non convertuntur, nec eum plene capere possunt: unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel maiores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad verbum et capiunt ipsum. Unde Ioannes, ut omnem defectum a manifestativa verbi virtute excludat, cum dixisset quod vita est lux hominum, subiungit quod in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt (*CG*, IV, XIII, 11)

No es de extrañar, pues, que JM aúne la valoración simbólica peyorativa de la noche, presente en el molinismo⁹⁶⁷, con la referencia a la noche como fenómeno físico. En *LCE* refiere a la noche como fenómeno físico (XXXV, pp. 69-70), al explicar, por ejemplo, que los astros habían sido creados por la voluntad de Dios desde su omnipotencia y bondad para el mantenimiento del mundo y existirían en tanto que él lo desease:

Et otrosi la razon por que fueron fechas [las estrellas] tengo que es para alunbrar el dia et la noche; et el sol, el dia; et la luna et las otras estrellas, la noche; et para que se crien et se mantengan las crianças que son deyuso dellas por la uirtud et el poder que Dios en ellas puso (*LCE*, XXXVII, p. 77)⁹⁶⁸.

En *LE* son muy frecuentes las referencias simbólicas teológicas:

Desque el rey fue bateado, envió por todos los mayores de su tierra et dioles a entender el grant peligro de las almas et la grant escuredunbre en que fasta entonce ellos avían estado, et las razones por que en la ley de los christianos se podían salvar et non en otra ninguna, et rogóles et consejóles, sin premia ninguna, que tomasen la ley de los christianos (*LE*, I, [xlvi], pp. 148-149).

Pero también está presente la explicación física del día y la noche:

Ca en el çielo puso el sol et la luna et las planetas et las otras estrellas, et a éstas dio tan grant virtud, por la su merçed, que por ellas se fazen muchas cosas, et señaladamente por ellas se fazen el día et la noche. Ca el día non es ál sinon la claridad del sol, que anda sobre la tierra, et la noche non es ál sinon [la] escuridat quel dura en quanto el sol pasa deyuso de la tierra, et por que esta escuridat non fuese tan grande, paresçe de noche la luna et las estrellas et fázenla yaquanto que non sea tan escura (*LE*, I, [xxvii], p. 111).

O la conjunción de ambas:

Otrosí, la razón por que Jhesu Christo nasçió de noche, lo que yo ende tengo es esto: vós sabedes que la noche non es ál sinon escuredunbre que es sobre la tierra, porque el sol non paresçe sobre ella, et por ende la noche sienpre es cosa escura. Et porque el tienpo que Jhesu Christo nasçió todo el mundo era escuredunbre, porque era en poder del diablo por el pecado de Adam, nuestro primer padre, fiziera, del qual non podían los omnes ser salvos sinon por nuestro señor Jhesu Christo, porque entonce todos andavan en

⁹⁶⁷ PSe aprecia en el *Lucidario*: «E por estas cosas [los ángeles malos y el mal] que te digo quel alma del omne a en sy, se teme e ha muy gran miedo de andar de noche e en su cabo a la tiniebla» (*XC*, p. 284). Y en *GCU*: «después de la noche escura trae [Jesucristo] hermoso día» (I,[xxi], p. 33)

⁹⁶⁸ Parece que JM tomó la información de Neckam: «Omnes fere philosophi docere videntur planetas naturali motu moveri contra firmamentum, ita ut naturaliter tendant ab occidente ad orientem, rapi tamen a firmamento versus occidentem (*De natura rerum*, cap. IX, pp. 44-45).

escuredunbre, por ende quiso Él nasçer de noche, por dar a entender que nasçía et vinía en tiempo de escuredunbre (*LE*, II, [ix], p. 327).

Et en esto se muestra que por la nasçencia de Jhesu Christo se llegaba a nós la claridat del verdadero sol, que da lumbre et alunbra a todos. Ca bien commo el sol alunbra a buenos et a malos [bien así alunbra el Spíritu Sancto a buenos et a malos], pero quanto poco escalienta el sol a los que non quieren llegar a él, tan poco escalienta la calentura del Spíritu Sancto a los que non se allegan a él (*LE*, II, [xv], p. 330).

En el «Libro de los ejemplos», por su carácter narrativo, no aparecen apenas descripciones⁹⁶⁹ ni referencias apenas a las partes del día. Los conceptos *luz-día/tinieblas-noche* se manifiestan simbólicamente en ejemplos como el Vº, en que una zorra engaña a un cuervo — convencionalmente considerado un animal de aspecto poco agraciado por su negrura— mediante la manipulación y halagos del color de su plumaje. La manipulación parte de la luminosidad del plumaje del cuervo, es decir, su color es bello porque a pesar de ser oscuro es brillante:

Todas las gentes tienen que la color de las vuestras péñolas et de los ojos et del pico et de los pies et de las uñas, que todo es prieto. Et porque la cosa es prieta non es tan apuesta commo la de otra color, et vós sodes todo prieto, tienen las gentes que es mengua de vuestra apostura et non entienden cómo yerran en ello mucho, ca commo quier que las vuestras péñolas son prietas, tan prieta et tan luzia es aquella pretura, que torna en india commo péñolas de pavón, que es la más fremosa ave del mundo (p. 36).

La simbología convencional *luz-día/tinieblas-noche* se manifiesta también mediante la localización nocturna de las domésticas, privadas y, especialmente, secretas y delictivas. En el ejemplo Iº el privado se corta el cabello y atavía como peregrino secretamente por la noche como estrategia para disipar las sospechas de ambición personal que las maquinaciones cortesanas han despertado en el rey:

luego, aquella noche, fuese raer la cabeça et la barba, et cató una vestidura muy mala et toda apedaçada, tal cual suelen traer estos omnes que andan pidiendo limosnas andando en sus romerías, et un bordón et una çapatos rotos et bien forrados; et metió entre las costuras de aquellos pedaços de su vestidura una grant cuantía de doblas (p. 18).

En el XXXVº, la noche es el marco del proceso de sumisión violenta al que el novio somete a su esposa y en el XXXVIº los celos del mercader se desatan al espiar a su mujer y descubrir que duerme con un joven: «Mas quando vino la noche et los vio echar en la cama, fízosele muy grave de sufrir et endereçó a ellos por los matar» (p. 146). En el

⁹⁶⁹ Sin embargo, las escasas que aparecen adquieren un valor *quasi* pictórico: «Et madurgaron mucho. Et el philósofo endereçó or un valle en que avia pieça de aldeas yermas; et desque pasaron por muchas, vieron una corneja que estaba danzo vozes en un árbol. Et el rey mostróla al philósopho, et él fizo contenente que la entendía. Et otra corneja començo a dar vozes en otro árbol, et mas las cornejas estudiaron así dando vozes, a vezes la una et a vezes la otra (*CL*, I, [xxi], p. 87). O, en menor medida, en el XLVIº: «Et porque las sus rayzes eran todas atajadas, fue muy ligero de derribar et cayó sobre la Mentira et quebrantóla de muy mala manera» (p. 114).

XLIII^o, los vasallos demuestran su lealtad al conde aseándolo, acción privada que adquiere connotaciones humillantes al tratarse de las pústulas leprosas: «Et cada noche bañavan al conde et alinpiávanle las llagas de aquella gafedat» (p. 168).

Finalmente, en los ejemplos XI^o, XLV^o, XLVII^o y XLVIII^o se recalca que oscuridad sirve de coartada a los delincuentes. «dixo don Yllán al deán que aquella sciencia non se podía aprender sinon en lugar mucho apartado et que luego, esa noche, le quería amostrar dó avían de estar fasta que oviese aprendido aquello que él quería saber» (I, [xi], p. 50); «ca los que mal quieren fazer sienpre aborrecen la lumbre», (I, [xlv] p. 174); «cada que moría algún omne iva de noche et tomávale la mortaja et lo que enterravan con él, et desto mantenía a sí et a su hermana et a su compañia» (I, [xlvii], p. 182); «Et porque algunos vieron que aquel mancebo avía ido con aquel saco a cuestras muchas veces de noche, tovieron que él lo avía muerto» (I, [xlviii], p. 187).

(ii) **Altura/bajura**

En la mentalidad medieval se asocia la elevación y las alturas a un mayor grado de perfección, partiendo de la noción cristiana de que «el mundo, tanto en su totalidad como en cada uno de sus elementos, es imagen de Dios, y la jerarquía de cada ser está determinada por el valor y el grado de semejanza con él» (Castro, 2015, p. 24). Este sistema de valores, que justifica la localización del Paraíso⁹⁷⁰ y del Infierno (Zumthor, 1994 p. 371) en la parte superior e inferior, respectivamente, de la Tierra, conformó el pensamiento medieval desde sus primeros siglos: «Inferus appellatur eo quod infra sit» (*Etimologías*, XIV, 5, 10). El valor meliorativo de las alturas, asociadas con la divinidad, y el peyorativo de las profundidades (Isaías 14,9-20 y 33,5; Job 31,2 y, entre otros, Salmos 93,4 y 113,5), vinculadas al pecado, ya estaban presentes en la Biblia. El cristianismo complementó este esquema simbólico «con la valoración de lo alto en el subsistema fundamental alto/bajo, expresión del principio cristiano de jerarquía: no sólo Cristo es la cabeza de la Iglesia, es decir, de la sociedad, sino que Dios es la cabeza de Cristo» (Le Goff y Truong, 2003, p. 50):

Hacia el año 400 se había introducido en el *Credo* un verso que afirmaba que el Cristo había descendido a los infiernos, prueba de la presión ejercida sobre el magisterio por los escritos apocalípticos. Este proceso no se dio sin resistencia, pues tuvieron que pasar tres siglos para fijar esta innovación y más de seis para que fuera canónica. En el siglo XII, artículo de fe y tema literario, el recuerdo del Descenso está presente en todas las mentes (Zumthor, 1994, p. 277).

⁹⁷⁰ Esta posición se justificaba porque: «Al haber escapado necesariamente al Diluvio, tiene que ser el lugar más elevado de la Tierra» (Zumthor, 1994, p. 224).

El orden fundamenta así la solidaridad conectando a los seres con las cosas, horizontalmente según su posición y verticalmente, de un escalón jerárquico a otro (Zumthor, 1994, p. 46).

Los pensadores medievales elaboraron doctrinas en torno a esta dualidad. San Bernardo asimiló los estados místicos, a una escala gradativa (Gilson, 1976,⁹⁷¹ y Hugo de San Víctor relacionó el conocimiento, la virtud y la ascesis mística con la *altura*⁹⁷² y el de *bajura o profundidad* con el vicio (Gamarra, 2001). El *Policraticus* recoge la idea: «Pues el amor innato del bien busca siempre lo alto, mientras, por lo contrario, el impulso del vicio se dirige espontáneamente hacia lo bajo» (I, [iv], p. 119).

A los valores bíblicos se unió la interpretación simbólica de la concepción aristotélico-ptolemaica del mundo: «las esferas tienen un eje: de polo a polo las atraviesa una vertical ideal, alrededor de la cual se mueven. De esta forma, el universo entero se «organiza» de acuerdo con una oposición arriba-abajo» (Zumthor, 1994, p. 215). Este simbolismo espacial la división entre el mundo supralunar, estable y perfecto, y el supralunar, imperfecto y sujeto al cambio y la mayor perfección de los elementos en función a su cercanía al primer motor (Castro, 2015, p. 20).

JM muestra los prejuicios y connotaciones espaciales en *CL*. En el ejemplo XI^o, Yllán realiza sus prácticas en un lugar oscuro, apartado, ideal para las confidencias⁹⁷³, subterráneo y húmedo —por debajo del río Tajo—, al que se desciende a través de una escalera, y que probablemente sea una biblioteca (Miranda, 1999, p. 330). Partiendo de la ausencia de descripciones en *CL*, se enfatizan estos rasgos al explicar el trayecto de Yllán y el deán:

entraron entramos por una escalera de piedra muy bien labrada et fueron descendiendo por ella muy gran pieça, de guisa que parecía que estavan tan baxos que pasaba el río Tajo por cima dellos. Et desque fueron en cabo del escalera, fallaron una posada muy buena et una cámara mucho puesta que y avía, ó estavan los libros et el estudio en que avían de leer (*CL*, I, [xi], p. 51).

⁹⁷¹ El religioso consideraba que se ascendía mediante el cultivo de la humildad, virtud cristiana por antonomasia, contrapuesta al orgullo: «hay grados de humildad, también los hay de orgullo; subir unos equivale bajar otros, y elevarse en el camino del bien es descender en el camino del mal» (Gilson, 1976, p. 278).

⁹⁷² «La sabiduría no reside solo en conocer la verdad, su importancia radica en que es el acceso a la contemplación y a la unión que proporciona la contemplación. La ciencia nos acerca a Dios, la *lectio* es un peldaño en el camino de perfección humana» (Muñoz y Arribas, 2011, p. 113).

⁹⁷³ Nótese el paralelismo entre la situación que plantea el ejemplo y el siguiente fragmento, parece que de trasfondo autobiográfico, que aparece en *LE*, en que se relata la entrevista entre el arzobispo de Santiago y JM: «Et desque obieron mucho fablado en el abenencia de todos et fincó el pleito asegurado, porque el arçobispo avía ante combidado a don Johan, fue comer con él. Et desque ovieron comido, fincaron amos en la cámara apartados, departiendo muchas cosas» (I, [lxxxv], p. 253).

Si se asciende hacia el conocimiento y hacia la perfección espiritual, para realizar las actividades clandestinas se desciende. En el uso de este símbolo parece emular a Boecio, que había representado a la filosofía

como una figura femenina sosteniendo una escalera, a la que alude el autor de la *Consolación de la filosofía*, que representa el ascenso de la práctica a la teoría, y sus peldaños, cuyo contenido no había detallado Boecio, se habían llegado a identificar con las siete artes liberales (García Avilés, 2006-2007, p. 62)⁹⁷⁴.

Las connotaciones de la dicotomía altura/bajura también están presentes en el apólogo XXVI^o, en que la Mentira se adjudica el tronco y las ramas del árbol frutal porque son las que tienen contacto con la superficie. La Verdad, como es buena e ingenua, acata sin ver el menoscabo que supone morar en las raíces. Esta distribución y el desenlace del ejemplo — el árbol se desmorona ante la escasa profundidad de las raíces que deben alimentarse de sí mismas para subsistir— sirven para poner de manifiesto la necesidad de huir de las mentiras y actuar con honestidad, por humillantes —morar en las raíces— que sean las contingencias vitales.

En *TAV* reproduce los valores teológicos de esta dicotomía, al defender precisamente la ascensión de la Virgen a los cielos.

(iii) Simbolismo corporal y médico

La filosofía del período percibió al hombre como un compuesto dual, en que el cuerpo tenía la función de conseguir la salvación del alma. La recuperación de los textos aristotélicos, que permitieron «una ciencia más inductiva y experimental» (Vergara, 2012, p. 425), y la asimilación de la filosofía natural y la medicina greco-árabe, a través de las escuelas salernitana y toledana, propiciaron una revalorización de la corporeidad. En este contexto, las ciencias naturales, la medicina⁹⁷⁵, la farmacia y la preocupación por la salud y el bienestar se convirtieron en lugares comunes en la Baja Edad Media. A ello contribuyeron especialmente las órdenes dominica y franciscana, que incorporaron el saber médico y natural a sus programas formativos (García Domingo y Domínguez

⁹⁷⁴ Refuerza la idea de que pudo conocer la *De consolacione philosophiae* la siguiente referencia del prólogo de *LE* (p. 72): «Et acaesçe que agora esto acaesçiere, como dixo Boesço: “carmina qui quoandam”, etcétera», que se corresponde con el inicio de la obra del filósofo latino.

⁹⁷⁵ Se consideraba que este saber contribuía en la consecución de la bienaventuranza. Implicaba dos vertientes: la terapéutica, de prevención y terapia de las enfermedades, y la fisiologista, de conocimiento del cuerpo. Su objetivo terapéutico era la consecución de la salud corporal y la mental a través del equilibrio de los humores. En este logro tenían un papel determinante las *sex res non naturales*, íntimamente relacionadas con la medida alfonsí y molinista (Vergara, 2012, pp. 426-428).

García, 1994, p. 126), lo que explica su extensa presencia en enciclopedias como el *Speculum*⁹⁷⁶ o *De proprietatibus rerum* (García Ballester y Domínguez, 1994, p. 250)⁹⁷⁷.

Por ello, de un lado, no extraña que JM concediese una gran relevancia a la esta disciplina y a los médicos y dedicase el capítulo XCVI^o (pp. 287-289) de la primera parte de *LE* al estado de los *físicos* y el segundo epígrafe o capítulo de *LI* (pp. 132-133) a dar consejos a su hijo sobre cómo mantener la salud corporal:

Et del físico que de vós pensare fiat bien, dél et de su física, et non menospreciades qualquier cosa que vos diga, aunque vos semeje que non vos da gran física. Ca sabet que algunas cosas menudas saben los físicos que, a los que non lo entienden, parescen que non son anada, et que aprovechan o empescen mucho para la salud del cuerpo» (*LI*, [II], pp. 132-133).

En esta última obra aconseja la mesura vital; reflejando las creencias alimentarias del período, propone una dieta basada en el pan, el vino —aguado— y la carne, y desaconseja el consumo de fruta, excepto el moderado de higos ([II], p. 132). Aconseja el acatamiento de los preceptos médicos para conservar la salud y sanar en caso de enfermedad. Sin embargo, desde su ideología cristiana, la conservación de la salud es

⁹⁷⁶ En el caso de Vicente de Beauvais, al interés contextual por esta disciplina se sumaba su interés personal; tomó como referencia inicial los conocimientos apreciados en las *Etimologías* (especialmente visibles en el libro XXVIII^o del *Speculum naturale*) completados con lecturas de autoridades médicas árabes como Avicena, Constantinus Afer o Razès (Palmier-Foucart, 2014, p. 58): «La place prise par les vertus médicinales des choses, pierres, plantes, animaux, doit être remarquée; elles sont si présentes que le mot *medicina* et ses dérivés est le mot-clé le plus cité dans les titres de chapitres du *Speculum naturale*. Ce développement n'est pas à vrai dire suprenant, puisqu'on sait que la médecine est un des premiers vecteurs des connaissances gréco-arabes mises en circulation dès la fin du XI^e siècle à partir des écoles salernitaines. Amplifier l'information naturelle, c'est donc obligatoirement inclure ce genre de connaissances, comme celles apportées par *De vegetabilibus* de Nicolás de Damas, aurolé de son attribution à Aristote. Vicent de Beauvais lui-même, revenant en fin de parcours sur les qualités et défauts de son encyclopédie, reconnaît dans le *Libellus apologeticus* (c. 18) qu'il exagère: "Moi qui devrais, par profession, être le médecin des âmes, j'ai donné trop d'importance à la médecine des corps". En procédant de la sorte, et malgré ce regret rhétorique, Vicent de Beauvais met le contenu du nouveau *Speculum naturale* en adéquation avec l'esprit du temps, avec l'attraction pour les sciences médicales et pharmacologiques, sans doute fortifiée par le statut universitaire de la médecine; on verra plus loin cependant, en traitant du statut de la médecine dans le *Speculum doctrinale*, qu'il n'y a pas de parallélisme strict à faire entre le savoir médical diffusé par l'encyclopédie et celui qui est enseigné à l'Université» (Palmier-Foucart, 2014, pp. 50-51).

⁹⁷⁷ El artículo analiza las referencias médicas en la *Historia naturalis* de Juan Gil de Zamora, que probablemente JM conoció. Beauvais dedica a temas relacionados con la medicina los libros XXV-XXVIII y XXXI del *Speculum naturale* y los libros XII y XIII del *Speculum doctrinale*. Anglico lo hace en los libros III-VII (García Ballester y Domínguez, 1994, p. 251). En la enciclopedia de Vicente de Beauvais se recogen «tous les auteurs de la médecine gréco-arabe, connus à la fois par la voie salernitaine et par la voie tolédane, essentiellement Avicenne, al Magusi et al-Razi, et toute l'organisation des livres médicaux est celle de la médecine galénique, transmise par le *Liber regalis* d'Ali ibn al-Abbas al-Magusi [...] dans ses deux versions latines, à savoir son adaptation déjà ancienne par Constantin l'Africain [...] et sa traduction plus récente et bien meilleure, mais rarement utilisée ailleurs, comme il vient d'être dit, par Etienne d'Antioche» (Palmier-Foucart, 2004, p. 67). La relación con el conocimiento y la fascinación que despertaban los médicos en Oriente se reflejan en el *Calila e Dimna*: «Dizen que en tiempo de los reyes de los gentiles, reinando el rey Sirechuel, que fue hijo de Cades, fue un omne a que dezían Berzebuey, que era físico et príncipe de los físicos del regno; et avía con el rey grant dignidad et honra et cáthedra conosciada. Et commoquier que era físico conosciado, era sabio et filósofo» (*Calila e Dimna*, cap. I, p. 99).

voluntad de Dios: «Et non creades que por física et por natura, nin por ninguna sabiduría, vos puede durar la salud nin guarescer de las enfermedades que oviéredes sinon por la voluntad de Dios» (*LI*, [III], p. 129).

Del otro, explica las alusiones médicas⁹⁷⁸ y, especialmente, reiteración en el uso de símbolos relacionados con esta ciencia, que están presentes en *LC*, *LCE*, *LE* y a lo largo de *CL* y en *TAV* (la referencia a una enfermedad maldita como la lepra). Se usan para divulgar y recalcar conceptos, especialmente teológicos o para dar una explicación física, enlazando con la sensibilidad neoaristotélica, de los fenómenos naturales.

En el «Libro de los ejemplos» aparecen alusiones que parten de la relevancia en la medicina medieval de la tríada hígado-corazón-cerebro⁹⁷⁹. Se refiere simbólicamente al hígado en el prólogo y en el ejemplo VIII^o:

un omne era muy mal doliente, assí quel dixieron los físicos que en ninguna guissa non podía guarescer si non le feziessen una abertura por el costado et quel sacassen el figado por él, et que lo lavassen con unas melezinas que avía mester et quel alinpiassen de aquellas cosas por que el figado estava maltrecho (p. 45)⁹⁸⁰.

Parece tratarse de un uso simbólico en que el autor, asimilando la concepción aristotélico-tomista del alma, considera el hígado desvinculado de las funciones espirituales y por tanto trasunto de la corporalidad y de los asuntos mundanos humanos⁹⁸¹:

La potencia vegetativa actúa a través del espíritu natural, que tiene su lugar en el hígado y en las venas. Esta se convierte en el espíritu vital o espiritual en el corazón, desde donde pasa a las arterias para animar el cuerpo. Finalmente, es transformado en el espíritu animal en una red de arterias en la base del cerebro; este espíritu es el vehículo de la facultad animal, que rige la sensación, el movimiento y el control del cuerpo. De acuerdo a este modelo, la sensación tiene lugar a través de los órganos de los sentidos y se efectúa también en uno de los tres ventrículos del cerebro, responsables además de las facultades de imaginación, razonamiento y memoria (Ortúzar, 2018, p. 45).

El uso simbólico del corazón presente dos valores. El corazón podrido del burgués boloñés remite a la condena del alma: «Et entonce fueron catar el coraçón en el cuerpo et non lo fallaron y, et falláronlo en el arca commo santo Domingo dixo. Et estava lleno de

⁹⁷⁸ Como en «desque pasaren de los XXV años, porque la sangre et el meollo se va más asesegando» (*LI*, [VIII], p. 156).

⁹⁷⁹ JM manifiesta su relevancia en el ejemplo XXIII^o: «ca por estas cosas parece la señal de la conplisión et de los miembros principales, que son el coraçón et el meollo et el figado» (p. 97).

⁹⁸⁰ La concepción manuelina parece partir de la galénica, en que el hígado, erróneamente, era el órgano en se formaba la sangre a partir del alimento que llegaba al estómago: «Aunque Aristóteles había relacionado correctamente las venas y las arterias con el corazón, Galeno afirmaba que las venas formaban un sistema independiente, totalmente diferente en estructura y función a las arterias, y que el sistema venoso procedía del hígado y no del corazón» (Ramírez, 2016a, p. 54).

⁹⁸¹ JM había expuesto la importancia de la alimentación en *LE* (I, LII, p. 162 y I, LXII, p. 188).

gujanos et olía peor que ninguna cosa por mala nin podrida que fuesse» (I, [xiiii], p. 65)⁹⁸². En cambio, enfatiza la corporalidad humana y la salvaguarda de la vida terrenal en el ejemplo XXIX^o: «Et el raposo vio quel querían sacar el coraçón et que si gelo sacassen, non era cosa que se pudiese cobrar et que la vida era perdida» (p. 132).

En el «Libro de la doctrina», en el contexto del simbolismo penitencial, JM dota de contenido penitencial el llanto, los temblores y las manos cerradas⁹⁸³ de los recién nacidos:

Por el llorar se entiende que viene a morada en que ha de vevir siempre con pesar et con dolor, et que lo ha de dexar aun con mayor dolor. Por el tremer se entiende que viene a morada muy espantosa en que siempre ha de vivir con grandes espantos et grandes recelos, de quees cierto que ha de salir aun con mayor espanto. Por el cerrar las manos se entiende que viene a morada en que ha de vivir siempre cobdiciando más de lo que puede aver et que nunca pueden ella aver ningún conplimiento acabado (pp. 276-277).

De modo paralelo al uso simbólico de la fisiología humana, el escritor reproduce las connotaciones que en la época poseían algunas enfermedades. En este sentido, destaca el ejemplo XLIII^o, en que muestra la concepción de la lepra como sanción divina; en él, el conde Rodrigo el Franco es castigado con esta dolencia por la falsa acusación de infidelidad que levanta contra su esposa. Las connotaciones de enfermedad maldita se repiten en *TAV*.

Por último, el valor negativo de la oscuridad explica el rechazo medieval hacia la ceguera —ya presente en Isaías 35,5; Salmos, 146-8; Lucas 4,18 y, entre otros, Juan 9,39— entendida como castigo divino desde la doble vertiente de discapacidad que impedía la percepción del mundo sensible y de incapacidad espiritual de llegar hasta la divinidad:

La ceguera inquieta o produce un espanto que emblematará en el mismo momento del triunfo de la vista, el cortejo de ciegos de Brueghel. ¿La ausencia de ojo corporal cierra el del espíritu? El ciego percibe el espacio a través del oído y del tacto: la insensibilidad habitual considera esta facultad como un rasgo cómico. Se hacen burlas crueles. Se organizan duelos de ciegos. Aquel que ha sido privado por Dios de la luz del día está

⁹⁸² Serés ya dejó constancia de la referencia a Mateo 6,21 que aparece en boca del santo Domingo de Guzmán para criticar la codicia: «Et cuando en la predigación ovo de fablar aquel omne, dixo una palabra que dize el Evangelio que dize assí: “Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum”, que quiere dezir: “Do es el tu tesoro, y es el tu coraçón”». (CL, I, [xiiii], p. 64). La imagen del corazón comido por los gusanos también aparece en *CRS* al criticar la codicia y al tratar la necesidad de escoger adecuadamente a los consejeros: «Sy el tu auer guardares en tierra syenpre el tu coraçón estará en temor de lo perder, ca o te lo comerán gusanos o te lo furtarán ladrones e te lo leuarán. Mas sy tú lo quisieres bien guardar en logar que non ayas miedo, guárdalo en alimosnas para los pobres de Dios, e allí nunca te verná danno de gusanos, nin de los ladrones, nin se cobrirá de moho. Ca dize Ihesu Christo: Ó es el tu thesoro, y es el tu coraçón con ello» (*CRS*, VII, p. 113). «Non fies en el tu priuado que en el tu sennorío non quiere guardar lo que tiene e lo que ganó contigo. Ca dize Nuestro Sennor Ihesu Christo en el Euangelio: Ó es el tu thesoro y es el tu coraçón» (*CRS*, XLV, p. 308).

⁹⁸³ Serés (2022, 276.4, p. 591) que ete rasgo no aparece en el *De miseria* ni en los tratados sobre la temática renacentistas).

amputado de su identidad, ha perdido contacto con todo aquello que fundamenta el pensamiento. El ciego, sea quien fuere, se hunde en las tinieblas. Su imagen sugiere una amenaza, una denegación generalizada, rechazo, mentira, incluso locura (Zumthor, 1994, p. 382).

En el ejemplo XXXIII^o, la invidencia de los protagonistas no parece ser considerada un castigo, sino una incapacidad espiritual, ya que parece aludir a la debilidad humana. En el apólogo, construido a partir de la parábola de Mateo 15,14 y Lucas 6,39 (Serés, 2022, p. 167, EXENPLO XXXXIII^o), el protagonismo de los dos mendigos ciegos recalca la indefensión, debilidad y la futilidad de su proyecto. En él, un ciego pobre propone a otro, que acaba de perder la vista y la fortuna, dirigirse a otra ciudad para mendigar. Aunque el segundo invidente duda ante el ofrecimiento, consciente de los peligros de un camino repleto de pozos y barrancos, finalmente acepta ante la necia seguridad e insistencia del otro. Durante el trayecto ambos caen y mueren. En un primer plano significativo, JM se refiere a no dejarse arrastrar por la insistencia y pasión de otros en vanos proyectos, pero en un segundo plano teológico parece connotar la fuerza de la tentación instigada por otros, que puede arrastrar al pecado.

(iv) **Simbolismo geográfico**

Apenas aparecen referencias simbólicas a espacios o accidentes geográficos en la obra manuelina. Pese a que el autor es prolijo en alusiones geográficas y toponímicas en *LC*, los numerosos lugares citados no parecen añadir un significado figurado. En *LCE* el marco narrativo se sitúa en un espacio y tiempo indeterminados, en que únicamente el lugar apartado donde reside el ermitaño podría connotar la individualidad e interioridad del proceso cognitivo de Dios. En *LE*, *LI*, *LTR*, especialmente, y *TAV* aparecen referencias geográficas que no parecen albergar usos simbólicos, aunque las alusiones hagiográficas de *LCE*, *LE*, *CL* y *LI* (Lizabe, 2010), especialmente las murcianas, inciden su poder territorial, y político⁹⁸⁴.

⁹⁸⁴ Se puede establecer una relación entre la obra manuelina y la cartografía medieval, pues comparten el sustrato ideológico de explicación simbólica del mundo. Hasta el siglo XIII, en que las teorías ptolemaicas y los viajes amplían los conocimientos cartográficos y astronómicos, la cartografía será un intento simbólico de explicación del mundo, por lo que la veracidad se plegará a la finalidad: «El mapa abarca cualitativamente la realidad. Se basa en las ideas de jerarquía, de correspondencia, de oposición» (Zumthor, 1994, p. 309). El mapa «es una imagen que refleja un espacio sagrado, en que el mundo no era entendido sólo como un entorno físico, sino como un contenedor de una acumulación de eventos de origen divino. Como en el caso de las crónicas y de la literatura —baste pensar en *LA*—, la veracidad se pliega a la finalidad. Al ser representaciones simbólicas, el globo se plasmará en forma cuadrangular, ovalada, de cruz latina, etc., aunque desde San Isidoro prevalecerá la representación circular. Durante el siglo XIII se irán convirtiendo en enciclopedias gráficas simbólicas. Lizabe (2004, p. 191) señala que J. Burguñe estudió el

En *CL*, enriquece algún accidente geográfico con los valores simbólicos cristianos; esto ocurre en el ejemplo XXXVI°, en que los barrancos y pozos podrían aludir a las tentaciones en las que el hombre cae a menudo por instigamiento ajeno y la montaña a la ascesis necesaria a todo cristiano. También podría producirse en el ejemplo XLV°, en que el monte expresaría el aislamiento espiritual indispensable para el diálogo con la divinidad: «Et un día yva en su cabo, solo, por un monte, muy triste et cuydando muy fieramente» (p.183). Y, finalmente, en el apólogo XLIX°, en que la isla poseería un sentido trascendente:

Cuando el año fue conplido et los de la tierra le tomaron el señorío y le echaron desnuyo en la ysla, assí commo los otros fizieron que fueron antes que él, porque él fuera apercebido et a vía fecho tal morada en que podía vevir muy vicioso et muy a plazer de sí, fuesse para ella et visco en ella muy bienandante (p. 203).

En apólos como el IIII°, XI°, XIII°, XXI° y XXXI° parece apelar a connotaciones toponímicas. En el ejemplo IIII° la mención del gentilicio *genovés* actúa como una metonimia de la dedicación comercial del personaje. En el ejemplo XI°, además de situarse en Toledo, en alusión a su fama por las prácticas protocientíficas durante los siglos XII y XIII, especialmente en el reinado alfonsí (Miranda, 1999, p. 330), aparece aparentemente una incongruencia en la gradación de dignidades del deán, pues pasa de arzobispo de Toledo a obispo de Tolosa. Sin embargo, no trata de un lapsus del escritor, puesto que Tolosa era arzobispado desde 1317, sino de una referencia que muestra la relevancia económica y política del obispado de Tolosa en el siglo XIII (Galván, 2014, pp. 292-293) y que contribuye a situar el relato en el reinado alfonsí⁹⁸⁵. Este mismo ejemplo refleja la rivalidad entre la diócesis de Santiago de Compostela⁹⁸⁶, que había ido perdiendo relevancia eclesiástica y económica a lo largo del siglo XIII tras el esplendor

uso de los espacios en la obra manuelina en su tesis doctoral inédita, denominada *The modern Confrontations with Physical Texts: The Spaces and Places of 'El Conde Lucanor' in Late Medieval Spain*, pero no la he podido localizar.

⁹⁸⁵ Tolosa había sido un obispado rico y política y culturalmente importante, gracias a su estudio en que se formó Domingo de Guzmán y los primeros dominicos. El obispado se desmembró y pasó a ser un arzobispado de menor extensión y rentas tras la deposición de Gailhard de Pressac por su implicación en el intento de asesinato por parte de Hugues Géraud del papa. El carácter intencionado de la referencia a Tolosa se refuerza al saber que se remoreaba que Gailharde Pressac se había vanagloriado de haber estado a punto de ser elegido pontífice y que había cedido y supervisado una ceremonia de maldición en que se maldijo a Juan XII. La conexión de Tolosa con el papado se reforzaba por que Inocencio IV y Urbano V habían sido obispos de la ciudad ante que papas. Finalmente, el obispado de Tolosa tenía lazos familiares con el escritor porque el tío de su esposa Constanza, Luis de Anjou, luego canonizado como san Luis, había sido obispo de esta ciudad (Galván, 2004, pp. 292-293).

⁹⁸⁶ Castro ([1948], 2001, IV, pp. 104-180) explica, relacionándola con la presencia musulmana en la Península, el origen folclórico de la devoción al apóstol Santiago, origen de la relevancia de la diócesis de Santiago de Compostela.

del arzobispado de Diego Gelmírez en la segunda mitad del siglo XII (Miranda, 1999), y la de Toledo, que se convirtió en centro cultural durante el reinado de Alfonso X⁹⁸⁷ y en centro eclesiástico, político y cultural en el su hijo. Finalmente, la referencia a la procedencia santiaguesa del deán podría conectar con la nigromancia⁹⁸⁸.

El XIII^o, cuyo protagonista es Domingo de Guzmán, se sitúa en Bolonia, quizá refiriéndose a las polémicas mendicantes en cuanto a la pobreza que tuvieron lugar en los ambientes universitarios durante el siglo XIII. En el XXI^o «el filósofo anciano lo lleva fuera de su palacio, a “un valle con aldeas yermas”, un “afuera” que es espejo del estado de de su reino, en una trayectoria que es también un viaje hacia su centro» (Diz, 1984, p. 19). La ambientación se repite en el ejemplo XXXI^o, en que la controversia entre el clero secular y los franciscanos tiene lugar en París, la ciudad en que habían tenido lugar los debates en torno al neoaristotelismo y su posterior condena.

(v) **Simbolismo natural**

El interés por los animales estuvo presente durante toda la Edad Media — «jugaban un papel central en la cultura del medioevo» (Piñero, 2013, p. 86)— y obras como las *Etimologías* muestran la atracción que suscitaba la fauna, tanto las especies conocidas como las exóticas, lo que, por la tendencia mítica del período —en que se difuminaban los límites entre «lo real y lo ficticio» (Morales, 1996, p. 230)—, provocó errores y mixtificaciones, como la de de JM al considerar al leopardo un híbrido del león y las *onças* (*LCE*, XXXX, pp. 87 y 88): «asi commo los leopardos que non engendran por que son conpuestos de leones et de pardas».

La atracción y el pensamiento simbólico explican la creación, recurrencia y prevalencia de un sistema semiótico animal especular: «En la imagen del animal medieval prima más su construcción simbólica que cualquier otra motivación» (Piñero, 2013, p. 86). Este simbolismo se plasma en leyendas fábulas y, especialmente, en los bestiarios, que aunaban el interés por los animales con su interpretación simbólica desde una hermenéutica que los convertía en el reflejo de los caracteres y comportamientos

⁹⁸⁷ Alfonso X había dejado sin privilegios a Santiago y sentía una especial antipatía por su arzobispo Gonzalo Gómez. La sede se quedó sin arzobispo a su muerte. Durante la peregrinación de Sancho a Santiago de Compostela en 1286, Sancho intentó poner orden en el caos eclesiástico de la provincia y gestionó la designación de un nuevo arzobispo: fray Rodrigo González, provincial de los dominicos de España.

⁹⁸⁸ En este sentido, Galván señala que: «un arzobispo de Santiago a finales del siglo XIII recibió el sobrenombre de “nigromántico”» (2004, p. 295). El autor no concreta de qué arzobispo se trata.

humanos⁹⁸⁹. Se trataba de un sistema de valores rico: «la imagen de un animal puede ser vehículo de ideas y valores no solo diferentes, sino absolutamente opuestos» (Piñero, 2013, p. 89).

En cuanto al simbolismo vegetal no suscitó el mismo grado de interés que el animal. La relevancia de uno y otro en las obras manuelinas confirma su respectiva relevancia en el período.

Dado el carácter enciclopédico de *LCE*, sus numerosas referencias animales no presentan valores simbólicos. En cambio tiene un valor simbólico la imagen del árbol en su analogía con el ser humano (XXXVIII, pp. 79-81). En *LE* el valor simbólico del animal puede ser explícito como en «la culebra, que era diablo, fue mensajera de Eva» (*LE*, XL, p. 134) o implícito:

Díxoles que de todas aquellas fructas que avía en el Paraíso, et [de] todas las otras cosas que avía en él, se mantoviesen et se serviesen. Mas defendióles que de un árbol, que era en medio del Paraíso, et llamavan el árbol de vida, que quiere dezir saber bien et mal, que de aquél non comiesen; ca luego, a la ora que dél comiesen, que luego morrían. Et aquel árbol era muy fermoso, et el su fructo parecía bien et era muy apuesto et muy plazentero para comer (XXXVIII, p. 127).

Et tomaron de las fojas de las figueras, porque eran más anchas que [las] de los otros árboles (XXXVIII, p. 128).

En *CL* recurre asiduamente a la simbología animal para estereotipar e ilustrar de modo didáctico el carácter humano (Morales, 1996, 238). La recreación de las fábulas clásicas o la adaptación de sus animales protagonistas en el «Libro de los ejemplos» persigue reforzar su enseñanza moral, como demuestra el hecho de que repitan protagonismo animales de simbología popular como la zorra, símbolo de la astucia, que está presente en los ejemplos Vº, XIIº y XXXIXº, o el león, trasunto de realeza, que aparece en los apólogos IXº y XXIIº o el cuervo, presente en los cuentos Vº y XIXº⁹⁹⁰. En general, trata de valores vinculados con las relaciones sociales y con frecuencia con el poder y estructura social, lo que explica el recurso a símbolos de idéntico significado, como el león y el águila, para la monarquía, o el caballo y el halcón, para la nobleza.

Los protagonistas de los ejemplos Vº, VIº, IXº, XIIº, XIXº, XXIIº, XXIIIº, XXIXº, XXXIIIº y XXXIXº siguen el modelo alegórico del *Calila e Dimna*, que también se aplica a los vegetales en los ejemplos XXVIº y XXXº. En el primero el árbol sirve de alegoría

⁹⁸⁹ Sobre la relevancia de los animales en la Edad Media, su simbolismo y el colorario que representaron los bestiarios, v. Salvador (2004) y Piñero (2013).

⁹⁹⁰ Para una introducción a los valores simbólicos zoológicos, v. Morales (1996).

vital. En el segundo, los almendros podrían ser una referencia a la dedicación poética de Al-Mutádit (Cacho, 2015, párrafo 39).

El ejemplo V^o está protagonizado por un cuervo, connotado negativamente, y la zorra que lo logra engañar, gracias a su conocida astucia. En el ejemplo VI^o la golondrina simboliza el buen juicio (Morales, 1996, p. 242); en el IX^o, los caballos podrían simbolizar o bien la fuerza de la nobleza (Morales, 1996, p. 253) en contraposición al león, trasunto de la realeza⁹⁹¹, en una posible alusión a Alfonso XI (Darbord, 1982, p. 59), o bien, en una lectura en clave humorística, remitir a una contienda entre sus mujeres, incidiendo de nuevo socorranamente en el *temperamento* femenino (Devoto, 1989, p. 188). En el XI^o la alusión a las perdices parece enfatizar el carácter prohibido y dañino de la nigromancia⁹⁹². En el XII^o el hecho de que la víctima sea un gallo subraya su ingenuidad (Morales, 1996, p. 242). El XIII^o es protagonizado por hormigas, trasunto de laboriosidad⁹⁹³. En el XIX^o se enfrentan dos especies de aves connotadas negativamente por ser de rapiña y, especialmente, por su color de plumaje en el caso de los cuervos y por su carácter noctámbulo, en el de los búhos; JM parece subvertir las expectativas del receptor con la victoria final de los cuervos, pues aparecen caracterizados inicialmente como la especie débil frente a los búhos, caracterizados convencionalmente como escurridizos — «es su costumbre de andar de noche et de día estar ascondidos en cuevas muy malas de fallar» (p. 79)— y sagaces; sin embargo, la astucia del cuervo es capaz de desbancarlos. JM aprovecha el valor negativo de las cornejas, asociado a su color negro y a su parecido con el cuervo, de las culebras, los largartos y los sapos, animales vinculados con la brujería, en el apólogo XXI^o para incidir en la crisis económica provocada por la ociosidad del rey joven. En el XXII^o, se enfrenta de nuevo un león, con idéntico significado de realeza, a un toro, del que parece enfatizarse su determinación y fortaleza y que podría identificarse con el escritor. En el XXXIII^o se repite la pugna entre monarquía, el águila, y la nobleza, el halcón.

En *LTR*, JM aprovecha las connotaciones de los asnos para caracterizar a Violante como manipuladora: «oy dezir que tomara la reyna donna Violante al infante don

⁹⁹¹ JM explica el valor simbólico del león en *LTR*: «asi commo el león es sennor et mayoral de la otras animalias» (p. 126).

⁹⁹² Morales explica que durante la Edad Media era «símbolo de engaño y simulación por lo que inevitablemente permanece asociada a Satanás» (1996, p. 235).

⁹⁹³ Morales señala que este uso positivo se aleja del uso habitual del cristianismo, en que poseían una connotación negativa (1996, 240).

Ferr[r]ando et a la infanta donna Bere[n]guela, que eran ya naçidos, en vna azemila et ella en otra» (p. 129).

(vi) **Simbolismo numérico con valor estructural**

El simbolismo numérico medieval amalgama fuentes cristianas⁹⁹⁴, grecolatinas y musulmanas y adquiere una dimensión teológica, por influencia de SA, al dar cuenta del plan divino racional y armónico de la creación:

El número abre un espacio; confiere figurativamente una dimensión a la ética misma, una forma de existencia mensurable a todo aquello que tiene que ver con el destino humano (Zumthor, 1994, p. 389).

Al establecer una relación simbólica entre el mundo material y el espiritual —«os números têm qualidades que permitem fazer deles os degraus, ou a base, para alegorias espirituais» (Pinto, 2021, p. 57)—, su conocimiento y capacidad de descodificación permitían acceder a la sabiduría de Dios⁹⁹⁵:

La exégesis de los textos sagrados y profanos basa en parte en ella [simbología numérica] sus interpretaciones alegóricas. La frontera entre aritmética y teología no es demasiado clara; la segunda ha colonizado a la primera. La poesía recurre regularmente a la composición numérica, como para engendrar en el texto una perspectiva mensurable y traducir en términos de dimensiones la armonía propia de la obra. Números simples, vagamente emblemáticos, o que remitan a un episodio bíblico, una práctica litúrgica, un rasgo de la naturaleza, tres, cuatro, siete, once y sus múltiplos, cien y algunos más,

⁹⁹⁴ Principalmente AH, para quien: «formas habent, quia números habent, adime illis, hace nihil erunt» (*De libero arbitrio*, II, XVI, 42). San Buenaventura condensó la concepción simbólica numérica medieval recogiendo la doctrina de AH (expuesta principalmente en *De musica* y citando explícitamente a Boecio): «Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulchritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris, necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc «numerus est praecipuum in animo Conditionis exemplar» et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus» (*Itinerarium Mentis in Deum*, II, p. 586).

⁹⁹⁵ Balderas Vega, (2008, pp. 510-513) recoge los principales valores numéricos: El uno se refiere a Dios Padre, porque como él es indivisible. El dos se refiere a la doble naturaleza de Cristo. El tres posee una doble significación: tomando como referente a los Evangelios, alude a la Trinidad. Siguiendo a AH, se refiere al alma. El cuatro, tomando como referente a AH, se refiere a la materia. Poseía, además, un valor físico o terrenal porque el mundo está compuesto de cuatro elementos y presenta cuatro estaciones y teológico, relacionándolo con las cuatro virtudes cardinales, los cuatro evangelistas, etc. El cinco remite a lo material, porque existen cinco sentidos, pero también a lo teológico, por los cinco libros de Moisés, las cinco vírgenes necias y prudentes y las cinco llagas de Cristo. El seis remite a la perfección, pues la creación se llevó a cabo en seis días. El siete se refiere a la unión entre cuerpo y alma, al ser el resultado de la suma de tres más cuatro, a la plenitud de la creación y a la Iglesia. El ocho alude al renacimiento por el bautismo y la resurrección y también a las bienaventuranzas. El nueve es la multiplicación de tres veces tres. El diez se refiere al número de mandamientos que conforman la ley divina. El once alude al pecado, porque transgrede al 10, el número de la ley, y el pecado es la transgresión de la ley. El doce connota la unión entre el cuerpo y el alma, al ser el resultado de la multiplicación de tres por cuatro, y se refiere a la Iglesia. El trece implica desgracia. El catorce, dos veces siete, alude a los mediadores. El treinta y tres alude a los años de vida de Cristo, mientras que el cuarenta lo hace al período de prueba, porque el diluvio duró cuarenta días, el éxodo duró cuarenta años y Cristo ayunó durante cuarenta días después de ser bautizado.

determinan la distribución en parte, el número de veros o de adjetivos, tejen una red de concordancias a un nivel macro o microtextual (Zumthor, 1994, p. 388).

JM utiliza con finalidad didáctica los valores convencionales numéricos, recogidos en obras molinistas como *LT*, para dar cuenta de la armonía y sentido de la creación:

Nuestro Señor nascio en este mundo por redemir el humanal linage, et esto fue en tiempo de Otaviano enperador de Roma. Et sabet que en el primer año que nascio le venieron adorar los tres reys. En el 3º fueron descabeçados los ynoçentes, et en el septimo vino de Egipto con su madre & con Josep o llvaronle por miedo de Erodes. En el dozeno año de su hedat fue al templo de Iherusalem & mostro su sapiencia asy que todo el mundo se maravillava. Et quando ovo treynta años fue baptizado, & entonce començo de predicar la nueva ley & la derecha creencia & conosçemento de la Santa Trenidat, que quiere dezir poder. Et quando Nuestro Señor fue de hedat de treynta & dos años & medio, mataronle los judios por la trayçion de Judas segund que podedes saber por los evangelios. Et assy fue Nuestro Señor Ihesu Christo el primer obispo & Apostoligo & maestro de la santa ley christiana (*LT*, I, 86, p. 39).

Otrosí, la razón por que predicó tres años et non más nin menos, tengo que fue por dos razones. La primera por dar diezmo de tiempo, ca de treinta años los tres son del diezmo; et por ende nos da a entender que así devemos dar diezmo a Dios del tiempo, commo de las otras cosas. La otra razón es por dar a entender que el cuento de tres es el cuento conplido, et que la sancta Trinidat es cosa conplida et verdadera et que en Él era conplidamente, et que Él era verdaderamente Dios et omne (*LE*, II, [xxi], pp. 332-333).

Este recurso se concreta en un uso estructural y local. En cuanto al primero, siguiendo la influencia agustina, la disposición de las partes y su simetría obedecen a una estructura *matemática*, que pretende ser un reflejo de la armonía de la creación. Por ello, de un lado, pese a que la deficiente transmisión textual de su obra recomienda cautela al enjuiciar la estructura de sus libros, la estructura de las *Partidas* sobre la base de las siete letras del nombre del monarca (Gimeno, 1988, pp. 203-218) y la asimilación de la estructura de las obras promovidas por Sancho IV a las seis del suyo (Gómez Redondo, 1998, p. 945) hace plausible que JM configurase la mayoría de sus obras en torno al cinco, el número de letras de su nombre. Desde esta conjetura, se interrelacionarían la estructura de cincuenta capítulos más un prólogo de *LCE*, la división de *LE* en dos partes de cien y cincuenta capítulos, la estructura trascendente de *CL* en cinco partes, cuya primera parte está formada por cincuenta apólogos o cincuenta y un apólogos, en que el último actuaría como epílogo, y la división de *LI* en cincuenta epígrafes más un epílogo de quince más sobre las formas de amor. Paralelamente, por otro, JM habría optado por una estructura ternaria en *LTR*, en que defiende el mesianismo de los Manuel y su carácter de *soldados de Cristo*, por las connotaciones teológicas del texto, de modo que habría un paralelismo entre las tres personas de la Trinidad y la tres razones expuestas por el autor. Si la Trinidad

confirma el poder de Dios, las tres razones confirmarían el carácter ungido de su linaje. Parece reforzar conjetura el lugar final, como colofón o conclusión de la superioridad moral de los Manuel, que ocupa razón de Sancho

Este simbolismo estructural no solo afecta al armazón de los libros; también se plasma en las cuidadas estructuras a las que el autor recurre para organizar internamente los contenidos y en el planteamiento de los apólogos. Está presente, por ejemplo, en *TAV*, en que intencionadamente selecciona siete argumentos para demostrar la asunción de María. Refiriéndome específicamente a *CL*, se manifiesta en la recurrencia de la estructura ternaria, que parte del valor de *conplido* —perfecto— del número tres, presente en el número de príncipes (XXIII^o), los caprichos de Raymaquía (XXX^o) o los animales sacrificados (XXXV^o). Me parece especialmente significativo el apólogo XXIII^o porque en el marco narrativo se destaca la importancia de saber leer adecuadamente los signos de la realidad —«a lo más, segund son estas señales, assí recuden las obras» (p. 97)—, porque la caracterización estereotipada de los príncipes intensifica la intención comunicativa y anuncia su desenlace y porque la estructura ternaria está al servicio de incidir en la perfección del tercer miembro. En él, aunque el monarca tiene tres hijos, establece un dualismo entre el apático y poco vivaz primogénito y el dinámico y despierto benjamín⁹⁹⁶. Para ello, caracteriza al hermano mayor como impuntual, ya que llega: «no tan mañana commo el rey, su padre, dixiera» (p. 98). Su hermano menor, en cambio, siguiendo el tópico del enaltecimiento de la vigilia de los Borgoña: «madurgó ante el rey despertasse et espero fata que despertó el rey» (p. 99). La falta de inteligencia lleva al primogénito a secuenciar la información cuando ayuda a vestirse a su padre. El hijo menor, en cambio, con más *entendimiento* y seguridad, solo pregunta una vez y actúa de forma independiente y con criterio propio, de lo que se infieren sus capacidades para gobernar: «Et el infante preguntól qué paños quería, et en una vez le preguntó por todo lo que avía de vestir et de calçar, et fue por ello et tráxogelo todo» (p. 100). Tras las idas y venidas del mayor para hacerse con el vestuario del padre, finalmente es incapaz de hacerlo por sí mismo: «vino el camarero et le vistió et le calçó» (p. 99). El esquema folclórico prefigura como sucesor óptimo al benjamín y sus acciones lo confirman como gobernante ideal, antes incluso de realizar la prueba. Es activo, posee claridad e independencia de juicio y es humilde. La prueba refuerza estos indicios: ambos salen de la corte vestidos por todas las dignidades de su rango: van a caballo con un séquito y su

⁹⁹⁶ Sucederá lo mismo en el apólogo XXVII^o.

paso es anunciado musicalmente, pero el primogénito apenas da un paseo «andido una pieza por la villa» (p. 93). A su vuelta, el resumen de su visita, en que se queja de que los instrumentos musicales «fazían muy grand roído» (p. 93), evidencia que se queda en lo aparente; no muestra interés o no sabe descodificar los significantes de la realidad. El menor, en cambio, realiza una larga visita, demuestra haberse fijado en la grandeza del reino y, de nuevo, actúa con arrojo y criterio propio al reprochar al padre su falta de ambición.

JM se vale en el ejemplo XXX^o de la narración de dos anécdotas para caracterizar el carácter caprichoso e infantil de Ramayquía y propiciar un clímax negativo que justifique la respuesta final de su esposo tras la tercera petición. En el XXXV^o repite el uso de una estructura ternaria para crear un clímax de pánico que justifique la sumisión de su esposa: primero mata al perro, luego al gato y finalmente al caballo, el animal de más valor.

Otros apólogos como el XXVI^o, XXVII^o y XLIII^o se construyen a partir del dualismo de la contraposición de conceptos o personajes. En todos los casos se impone el orden divino porque la Emperatriz muere a sus propias manos y la Verdad y el Bien vencen a la Mentira y al Mal.

En cuanto al simbolismo local, la ubicación en el capítulo L^o de la exposición a la orden dominica, dadas las estrechas conexiones con el autor, parece motivada. En *CL*, partiendo del testimonio de *S* y teniendo en cuenta que los ejemplos se divulgaron inicialmente (a partir de 1335) de manera exenta (Blecua, 1980, p. 31), es probable que el orden de los ejemplos número I^o, III^o, IIII^o, VII^o, XI^o, XXV^o, XXXIII^o y L^o posea connotaciones simbólicas. Pese a que no parece un criterio sistemático, JM podría haber posicionado en lugares múltiples de cinco, vinculado con el número de letras de su antropónimo, algunos ejemplos en que traza sus premisas de actuación vital, pues en el V^o avisa sobre los peligros de la lisonja, en el XXV^o recalca la nobleza de obras como cualidad del medro intraestamental, en el XXXV^o establece la sumisión femenina y en él L^o establece la vergüenza como principio vertebrador del código ético nobiliario. En este sentido, Sturm (1977, p. 167) ya indicó que la posición inicial, intermedia y final de los ejemplos I^o, XXV^o, y L^o parecía condicionada, ya que los tres abordaban cuestiones esenciales sobre la naturaleza del hombre y señaló (1969) la relevancia del contenido y posición del ejemplo I^o. La crítica coincide en su carácter de prólogo del «Libro de los ejemplos» (Devoto, 1972, p. 358; Diz, 1981, p. 404 y Gómez Redondo, 1998, p. 1162), que funciona como un manifiesto de intenciones, de objetivos comunicativos o

finalidades didácticas (Diz, 1981, p. 404 y Gómez Redondo, 1998, p.1162) al sugerir la necesidad de contar y de convertirse uno mismo en consejero. También se ha señalado la posición connotada del ejemplo III^o, derivada de su relación con orden trifásico, que le sirve para remarcar la función defensiva nobiliaria. El tema y valor simbólico se repetirían en el XXXIII^o (Luongo, 2015, 1), en que el nombre de Manuel está «íntimamente ligado con dicho número, pues tal es la edad de Jesucristo a la hora de su muerte, que ha de ser por él «vengada» (Serés, 1994, p. 389).

En el caso del apólogo IIII^o existe una correspondencia entre el tema terrenal abordado — la codicia y apego burgués a las riquezas— y las connotaciones de materialidad humana de la cifra, reforzadas por las múltiples referencias al mundo material⁹⁹⁷. La repetición del tópico en los ejemplos XIII^o y en el XL^o sustenta la la ubicación simbólica numérica de los apólogos por sus conexiones con la materialidad. La posición del apólogo VII^o parece relacionarse con su temática: la aceptación y salvación en el propio estado, ya que el siete connotaba armonía y perfección; de este modo, JM incidía en que la aceptación del propio estado permite la cohesión social y propicia la plenitud personal, que conduce a la salvación. El lugar del ejemplo XI^o, número asociado con el pecado, remarca, por un lado, la actividad ilícita del nigromante y su soberbia intelectual y, por otro, subraya la deslealtad, ingratitud y engaño del deán, faltas morales que el código ético sanchí condenaba especialmente.

(vii) **El «Libro de los ejemplos»: el simbolismo global**

El simbolismo de *CL*, especialmente el del «Libro de los ejemplos», va más allá de un uso connotado de los protagonistas, lugares y acciones en la trama de los relatos, ya que todo el libro, y cada uno de sus apólogos, es un signo, resultado de la operación de Lucanor y Patronio de desentrañar el sentido y funcionamiento de la vida social (Diz, 1984, p. 165). Lucanor plantea a Patronio el mundo como texto, amplificado en la primera parte y sintético en la segunda, tercera y cuarta, cuyas claves de descodificación se encuentran en la quinta parte (Diz, 1984, p. 176). Es un simbolismo global porque el objetivo de los apólogos es desentrañar el verdadero significado, las intenciones, de las acciones de los hombres, es decir, el autor traslada al terreno social la necesidad de

⁹⁹⁷ El genovés se refiere a su mujer, hijos, parientes y amigos, a sus riquezas —sus joyas y telas—, a las vistas al mar desde su palacio, a los huertos, animales y juglares. Caracterizando al personaje del avaro como un genovés, JM amplía un esquemático ejemplo que recogían Vitry, Bromyard y Bourbon (Ayerbe-Chaux, 1974). Esta identificación podría tener reminiscencias coyunturales, pues existían colonias de genoveses en Sevilla y en Murcia (González Arévalo, 2013, pp. 176-186).

descodificar el mundo, de saber interpretar los indicios del comportamiento ajeno para triunfar en las relaciones sociales a través de Patronio, el consejero ideal, no solo por su experiencia y conocimiento, sino sobre todo por su entendimiento, que lo dota de la capacidad de desentrañar los verdaderos significados de los significantes, casuísticas, que le propone el conde (Diz, 1981; 1984): «yo sé que omne non vos podría dezir cosa que vós non entendades, si se dize por bien o por algún engaño, ruégovos que me digades lo que vos parece en esto» (CL, I, [xxxii], p. 130). Este aspecto es especialmente relevante: el conde ha de recurrir a un consejero porque el juicio humano es limitado y malinterpreta los indicios y yerra en sus juicios, idea en que subyace la concepción agustina del entendimiento. Al mismo tiempo, es un simbolismo global que condiciona la estructura problema-ejemplo-solución de cada uno de los apólogos y su ordenación.

En esta estructura, los ejemplos son los espejos o las analogías mediante los cuales Patronio responde a problemáticas-símbolos del conde. Se responde así a un signo (la problemática) con otro (el ejemplo), que, a su vez, se comenta con un tercero (la reflexión de Patronio) (Diz, 1984, pp. 14-16). La ambigüedad de lecturas de las narraciones, que a veces se ha criticado, muestra la riqueza y de la polisemia de los símbolos en el medievo, en que un significante podía llegar a remitir a conceptos contrarios (Piñero, 20013, p. 86) y condiciona que Patronio, *alter ego* ideológico de JM, dirija la *correcta* interpretación de los apólogos. Esta dirección conlleva la autoridad de Patronio, que no se basa en su *actoritas*, sino en su experiencia (Dunn, 1977, p. 65). Ello explica, de un lado, que JM opte por el estilo indirecto, la repetición, la argumentación y el comentario de estos argumentos (Taylor, 1999, p. 454) y, del otro, que el narrador certifique la eficacia de los consejos: «Al conde plogo de aquello que Patronio dixo, et guardose ende dallí adelante et fallose ende bien» (CL, I, [vii], p. 42), y que JM sancione la interpretación en las moralejas: «leer esos signos —sean de los libros «sotiles» o los de la realidad— es proponer una interpretación cuyo sentido se hace visible en la superficie de una « semejanza » especular (Diz, 1984, p. 14)⁹⁹⁸. Repetirá la sanción, ya en primera persona, en los párrafos finales de los capítulos de *LI*.

⁹⁹⁸ Parte de este cuidado se explica porque las genéricas narraciones de Patronio podrían ser utilizadas para ejemplificar modos de actuar diversos (Bravo, 2014, pp. 3-4).

Conclusiones sobre la percepción del mundo

JM considera, asimilando los postulados bíblicos, agustinos y anselmianos, parte de la supremacía de la teología y la fe, pero, desde los presupuestos racionalistas tomistas, considera a la filosofía como herramienta auxiliar que permite el conocimiento, justificación de la existencia de Dios, argumentación de otros artículos de fe, considerados evidentes en sí mismos y proselitismo.

Pese a que para JM los términos *entendimiento* y *razón* son polisémicos y presentan matices en sus escritos, el noble parece distinguir entre el *entendimiento*, la capacidad intelectual individual, y la *razón*, la inteligencia, facultad intelectual inherente del género humano y que lo distancia de los animales; en ella distingue tres facultades:

del entendimiento, la razón —la destreza argumentativa—, y el libre albedrío, la capacidad de decidir, como facultades mentales intrínsecamente humanas (De Stefano, 1982, p. 340). El hecho de que estas capacidades se puedan utilizar de forma recta o desviada explica la existencia de la religión, que modera los apetitos humanos.

JM parte de la superioridad de la fe sobre la razón, aunque la filosofía auxilia a la teología en la argumentación de las verdades relevadas. Considera imprescindible la iluminación agustina, en tanto que intervención divina que posibilita el conocimiento. Al mismo tiempo, hace suya la valoración del mundo sensible tomista y su intento de comprensión racional de la creación, siempre que no entre en conflicto con los principios cristianos. Con todo, tras el tanteo enciclopédico de *LCE*, el autor, posiblemente influenciado el molinismo, pero tal vez también condicionado por su formación, limita sus centros de interés a la teología y a las disciplinas que tienen por centro el hombre.

En cuanto a la estructura del pensamiento humano, el magnate asimila de forma personal el interiorismo de corte agustino y el racionalismo tomista; los humanos perciben la realidad, la abstraen, gracias a la iluminación, clasifican y piensan comparación. Un rasgo significativo es que, pese a su protagonismo en las enciclopedias, sustituye la memoria, que junto con el entendimiento y la voluntad conformaban las tres facultades de la inteligencia humana, por la razón, entendida como la capacidad de argumentar y estructurar la realidad.

JM condena la astrología judiciaria, la alquimia y las prácticas mágicas. El autor rechaza la astrología judiciaria, que se encargaba de formular pronósticos, porque trastoca el plan divino y es un acto de soberbia humana que ataca a la omnipotencia divina. La

crítica a la alquimia partira de las practicas delitivas del período, en que los intentos alquímicos de la centuria anterior habían derivado en la falsificación de moneda.

El ejemplo XI^o condensa la concepción sobre el conocimiento, los prejuicios y las ansias de autor; también manifiesta su ideal pedagógico. La localización en Toledo y la nigromancia parecen remitir al reinado de Alfonso X, cuyas dedicaciones científicas, parecen incomodar y fascinar a partes iguales a JM. La dedicación a la nigromancia del protagonista parece remitir a los intereses culturales de Alfonso X, y sirve para criticar en a los clérigos que participaban en rituales de magia negra, al tiempo que le sirve para subrayar el recto uso del conocimiento y para enfatiza el concepto de intención manuelina. A lo largo del relato se pone de manifiesto como el aprendizaje es el resultado combinación del estudio solitario y de la intervención de un maestro, lo que le sirve para establecer un paralelismo entre la relación de lealtad que se estable aprendiz y maestro y la que se establece entre vasallo señor.

El neoplatonismo del pensamiento agustino y de sus seguidores se percibe a través de las limitaciones intelectuales que confiere la corporeidad al hombre. Con todo, estas limitaciones varían de unos seres humanos a otros. Para luchar contras ellas es necesario transmitir los contenidos valiéndose de una estudiada estructura que facilite la asimilación de los conceptos, de las analogías y de procedimientos didácticos. Como no todos los hombres pueden entender todos los conceptos y su interpretación errónea podría condenarlos, es necesario valerse de un estilo críptico o no exponer algunos conceptos peligrosos.

El autor comparte con su tío el amor por el saber, pero este adquiere un signo distinto. Si Alfonso X aspiraba al sabiduría en tanto que acumulación de conocimientos, teóricos y prácticos, JM aspirará al saber, en tanto que conocimientos pragmáticos e incidirá, coincidiendo con *LT*, en la primacía del *entendimiento* para salir airoso de cualquier situación. Las diferencias estamentales e intelectuales condicionan el proceso de aprendizaje porque no todos los hombres requieren los mismos conocimientos ni tienen poseen las facultades para adquirir los mismos conocimientos y en el mismo grado. Al mismo tiempo, es innegable que existen conocimientos ligados con habilidades innatas, que tal vez se puedan mejorar, pero que siempre estarán condicionadas por las *maneras* personales. El momento idóneo para aprender es durante la niñez y lo conveniente es hacerlo de la mano de un maestro.

El magnate plasma en su obra la concepción simbólica especular tomista, según la cual la creación era un conjunto de significantes que el entendimiento debía interpretar

para alcanzar el conocimiento de los seres y de Dios; para la correcta interpretación, sin embargo, era imprescindible la intervención divina a través de la iluminación. La realidad era un conjunto de indicios que el entendimiento debía saber descodificar. Este simbolismo universal se plasma en la cuidada estructura de las obras manuelinas que pretende ser un trasunto de la armonía de la creación. Al mismo tiempo, siguiendo las premisas del simbolismo medieval en que la semiosis no anulaba el significado literal del término, JM se vale de las connotaciones geográficas y zoológicas, de las antonimias conceptuales y de referencias simbólicas convencionales, como en el caso de las alusiones fisiológicas, para enriquecer, connotando o matizando, algunos conceptos; este es el caso de la oscuridad del ejemplo XI^o, del arca y el corazón del ejemplo XIII^o o del barro del ejemplo XXX^o.

6. EL UNIVERSO Y DEL MUNDO

JM muestra en sus obras la concepción cosmográfica de la época, que se había formado a partir de la superposición del relato de la creación del Génesis y de la teoría aristotélico-ptolemaica:

desde el siglo V al XVI, ninguna evolución hace moverse ni aumenta de forma sensible el cuerpo de las doctrinas cosmográficas. Las autoridades antiguas, es verdad, se contradicen a veces; la Biblia contiene puntos oscuros que se pueden interpretar de diferentes formas. Se aprovecha y yuxtapone todo sin arriesgarse a una síntesis. Se ignora la noción moderna de «universo», objeto autónomo regido por sus leyes propias: está el mundo, obra de Dios, que se puede observar, concebir como creación, pero cuya comprensión global sigue siendo un privilegio divino (Zumthor, 1994, p. 212).

La noción del universo, del mundo⁹⁹⁹ y de la Tierra cristiana, teocéntrica y simbólica se basaba originariamente en el relato bíblico de la creación. Según esta concepción, Dios, por un imperativo de su propia bondad, creó el mundo como explica en el Génesis en un acto de voluntad y para su propia gloria (De Stefano, 1982, p. 339). Teólogos como AH negaron la utilidad de reflexiones que se alejasen del texto bíblico (Pinto, 2021, p. 54)¹⁰⁰⁰ y autores como San Isidoro de Sevilla adaptaron sus conocimientos y observaciones a la verdad incuestionable de la Biblia¹⁰⁰¹. Las traducciones aristotélicas y del *Almagesto* del siglo XIII incorporaron las teorías de Aristóteles y Ptolomeo¹⁰⁰² con una dimensión simbólica, en que el universo presentaba un orden de perfección ascendente siguiendo una geometría jerárquica basada en la proximidad a Dios (Kappler, 2004, p. 18). Esta organización jerárquica se extrapolaba a todos los órdenes de la realidad. Según la teoría aristotélico-ptolemaica el mundo se situaba en el centro del universo y estaba formado por una serie de esferas concéntricas: ocho para Aristóteles y nueve para Tolomeo. La última esfera concéntrica se consideraba un primer motor, pues giraba sobre sí misma e impulsaba a las demás, y se asimiló con Dios; en ella no existía ni el tiempo, ni el vacío, ni el espacio (Aguar, 1995, p. 9). El

⁹⁹⁹ En la concepción medieval, las palabras que definen de manera más precisa la noción de *cosmos* son mundo, *mundus* (término usado por Plinio en su *Naturalis historia*), cielo, *caelum*, y, universo, *universum*. El mundo es el espacio que se encuentra entre el cielo, *caelum*, y la Tierra. El término *cielo* presenta dos significados: ‘una sola esfera planetaria’ y ‘una región celeste completa’, que incluye todos los orbes y esferas desde la Luna. El *universo* comprende todos los cuerpos celestes que realizan movimientos circulares y sus integrantes. Para ampliar v. Grant (1996).

¹⁰⁰⁰ Lo relevante para AH no es la explicación cosmológica, sino la reflexión acerca de Dios (Pinto, 2021, p. 52).

¹⁰⁰¹ En *Etimologías* (XIII) sintetiza su noción del mundo.

¹⁰⁰² Aparece formulada en los libros aristotélicos *De caelo* y *De generatione et corruptione* y en el *Almagesto* de Tolomeo y expuesta de manera sintética en enciclopedias como *LT* (I, 103, 104, 108, 110-119) o de modo más extenso en *Liber de natura rerum* (libros XVII, XIX y XX) o la *Historia naturalis* (III, XII, XIII, XIV, XV y XVI, pp. 1337-1413).

cristianismo asumió esta cosmografía y tras ella situó a Dios acompañado de su corte de criaturas incorpóreas. A continuación estaba la esfera *Stellatum*, en que se fijaban las estrellas. En las esferas siguientes¹⁰⁰³, atravesadas de polo a polo por una vertical ideal alrededor de la cual se movían, se incrustaban los planetas: Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna¹⁰⁰⁴; dentro de esta última, en el centro del universo, se situaba inmóvil la Tierra. El mundo supralunar era ordenado, perfecto y regular, mientras que el sublunar era considerado caótico y cambiante¹⁰⁰⁵: «Este nombre del mundo tórnase de movimiento et de mudamiento, porque el mundo siempre se mueve et siempre se

¹⁰⁰³ Eran transparentes porque estaban formadas por el quinto elemento, el éter. Brunetto Latini lo explica, denominándolo *orbis*: «Assy como avedes oydo de suso la natura es de quatro elementos: del fuego & del ayre & del agua & de la tierra. Mas Aristotolis el grant filosofo dixo que haun ay otro elemento syn estos quatro, en que non ay ninguna cosa de la natura nin de la complensión de los otros, & assi es rezio que non puede ser movido nin corronpido asi como los otros elementos. Et por esso dize el mesmo que sy natura oviesse fecho su cuerpo deste elemento fuera asegurado de la muerte, que non podrie morir en ninguna manera. Et este elemento es llamado orbis, que es un çielo redondo que çerca enderrredor & ençierra en sy todos los otros elementos & todas las otras cosas que son, fuera de la divinidad. Et assy al mundo como el casco al huevo que ençierra lo que es de dentro. Et por que es todo redondo conviene por fuerça que la tierra & la forma del mundo sea toda redonda» (*LT*, I, 103, p. 45).

¹⁰⁰⁴ El movimiento de los planetas emitía una nota musical, tanto más aguda cuanto más alejado estaba un planeta de la Tierra, de modo que al girar creaban una melodía conocida como música de las estrellas, imperceptible para el oído humano: «Sed Pythagoras interdum et musica ratione appellat quantum absit a terra luna, ab ea ad Mercurium dimidium spatii et ab eo ad Veneris, a quo ad solem sescuplum, a sole ad Martem tonum [id est quantum ad lunam a terra], ab eo ad Iovem dimidium et ab eo Saturni, et inde secuplum ad signiferum; ita septem tonis effici quan δία πασων ἀρμονίαν est universitatem concentus; in ea Saturnum Dorio phthongo, Iovem Phrygio et in reliquis similia, iucunda magis quam necessaria subtilitate» (*Naturalis historia*, II, 20, 84). El texto latino (o en edición bilingüe) no ha sido editado modernamente. Puede consultarse la edición latina de Detlefsen (1866-1882) o la digitalización parcial de la de Mayhoff (1906) en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0138>. La obra fue editada en español por Fontán, Moure et alia en 1995 (libros I-II), 1998 (libros III-VI), 2003 (libros VII-XI) y 2010 (libros II-XVI). V. Moure (2008, especialmente pp. 204-209) para el análisis de la influencia de Plinio en España.

¹⁰⁰⁵ Gaos lo explica así: «En torno de la esfera de tierra y agua se suceden concéntricamente: las esferas todavía terrestres, sublunares, del aire y el fuego, completándose así los cuatro elementos clásicos, y las esferas celestes: de la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas y el primer cielo. La Luna y el Sol son planetas, al mismo título que los cinco que lo son para nosotros, y eran los únicos conocidos y cognoscibles a simple vista, entre los que nosotros conceptuamos hoy de planetas, a diferencia del Sol, estrella, y de la Luna, satélite.

El cielo de las estrellas fijas era el de las estrellas, que no se mueven las unas relativamente a las otras, sino que se mueven todas juntas guardando las mismas posiciones relativas, formando los grupos de las constelaciones, entre las que destacan las del Zodíaco por relación con ellas del movimiento anual del Sol —todo ello a diferencia de los planetas, palabra que quiere decir errantes, entre ellos la Luna y el Sol, todos los cuales se mueven relativamente a las estrellas fijas y entre sí. Fue precisamente para explicar todos estos movimientos aparentes, para lo que ideó Tolomeo su sistema: los movimientos aparentes se deberían *en realidad* a los movimientos de las esferas concéntricas y transparentes en cada una de las cuales estarían como embutidos respectivamente un planeta y un conjunto de las estrellas fijas.

Tal mundo es, notoriamente, finito en el espacio. Más allá del primer cielo no hay nada —más que, a lo sumo, los «espacios imaginarios».

Pero también es finito en el tiempo, por lo menos del lado del pasado, puesto que es un mundo creado por Dios en los seis días del relato del Génesis» (1977, p. 68).

muda, et nunca está en un estado, nin él nin las cosas que están en él son quedas; et por esto ha este nonbre» (*CL*, V, pp. 269-270)¹⁰⁰⁶.

JM expone en boca del ermitaño en *LCE* la concepción del universo geocéntrica aristotélica¹⁰⁰⁷, haciendo referencia a los siete planetas y a la esfera *Stellatum*, presentándola y argumentándola como resultado de sus propias observaciones astronómicas y de su entendimiento y no del conocimiento directo o indirecto —a través de las obras alfonsíes— de las teorías del filósofo griego, de modo que parece negar el característico principio de autoridad medieval y el valor de los conocimientos teóricos:

Ca muchas cosas ha en los çiellos que se pueden entender por entendimiento de omne, avn que otro maestro non gelas muestra [...] Et por que esta sabiduria non se llega nin punto al estado de caualleria, de lo que omne a de aprender della de otri, non vos sabria dar recabdo. Mas lo que yo ende se es por que lo aprendí anando muchas noches de noche, et madurgando algunas vezes por guerras et algunas por caça et veyendo las vnas estrellas en qual tiempo naçen et [en] qual tiempo se ponen; et commo el sol et la luna et las otras çinco estrellas commo salen en oriente, et commo se ponen [en] occidente, assi commo las otras estrellas. Et veyendo el sol et la luna et las otras çinco que andan ellas por si de oçidente contra oriente, et que passan las vnas por las otras, esto me da a entender que son ochos çiellos, et que anda en cada vno de los siete çiellos cada vna destas estrellas et que vno es más alto que otro, ca si todas andudiesen en vn çiello, non andarian las vnas por las otras et cunplirian su camino tan ayna commo la[s] otras. Et asi para estas siete estrellas conuiene que aya siete ciellos. Et para que esten las otras que non se mueben et que [non] lieuan los otros çiellos en que stan las otras siete estrellas, conuiene que aya otro çiello que faga esto. Et asi, segund lo que yo entiendo, estos ocho ciellos non se pu[e]den escusar; et si mas ay, non alcançan mas el mi entendimiento, saluo ende que muchas vegadas bi que algunas destas siete estrellas que van de oçidente a oriente et que yendo su camino derecho tornan a andar de oriente [a] oçidente et desque avian asi andado vn tiempo, tornauan a su camino e yuan de oçidente contra oriente; pero a mi paresçer non venian por aquel camino mismo que tomaron quando yuan de oriente contra oçidente (XXXV, pp. 69-70)¹⁰⁰⁸.

El fragmento es relevante por varios aspectos: en primer lugar, concluye que son sus sentidos y la limitación del entendimiento humano los que han errado al captar o apreciar lo observado, de manera que incide en las restricciones corporales humanas para captar la realidad, lo que recalca la supremacía de lo espiritual, la fe, sobre lo corporal. En segundo lugar, muestra el divorcio entre los modelos teóricos geocéntricos y geoestáticos aristotélico y ptolemaico y las observaciones astronómicas, e ilustra la

¹⁰⁰⁶ La definición parte seguramente de «la célebre etimología de Varrón (“mundus a motu”), difundida por Tertuliano y San Isidoro, y de los *Origenes* (XIII, i, 1-2) (Rico, 1970, 73).

¹⁰⁰⁷ El ermitaño confronta su experiencia astronómica con el modelo cosmológico aristotélico, recogido, por ejemplo, en la enciclopedia de Alejandro Neckam y adoptado por Alfonso X y Sancho IV *CRS* (IV, p. 95)¹⁰⁰⁷: «Juan Manuel hace coincidir en el octavo cielo las estrellas fijas y el *Primer Motor*, que para Tolomeo ocupaba el noveno cielo» (De Stefano, 1982, p. 343). En cambio, en el *Lucidario* se habla de nueve cielos (IV, p. 101).

¹⁰⁰⁸ En el fragmento las referencias a la caza y a la guerra parecen remitir a la biografía del autor.

confluencia, y tensión, entre la perspectiva del mundo y del conocimiento teológica —y por añadidura simbólica— y la protocientífica:

la observación de los planetas confirmaba movimientos de avance, de retroceso, de desplazamiento hacia arriba (latitud norte) o hacia abajo (latitud sur) con respecto a la eclíptica, lo que dificultaba la explicación teórica total del modelo del cosmos (Aguilar, 1995, p. 12).

Ptolomeo ya había tenido que recurrir a la invención de puntos y movimientos epicíclicos que explicaban en la medida de lo posible el divorcio existente entre teoría y observación astronómica (Aguilar, 1995, p. 14)¹⁰⁰⁹.

Al mostrar esta tensión da cuenta del incipiente individualismo y empirismo, que valora las experiencias personales y concede relieve a la aprehensión de la realidad mediante los sentidos, a la experimentación y al intento de sistematización y razonamiento frente a la negación del valor en sí mismo de la realidad exterior que había imperado hasta el siglo XIII.

Por otro lado, muestra la paradoja ideológica que atraviesa toda la obra manuelina: reivindica el estado seglar e iguala su relevancia a la dedicación cultural de los clérigos y al hacerlo recomienda acotar los conocimientos adquiridos por los seglares, pero, no obstante, expone estos conocimientos y muestra el afán de poseerlos: «Et por que esta sabiduria non se llega nin punto al estado de caualleria, de lo que omne a de aprender della de otri, non vos sabria dar recabdo» (XXXV, p. 69)¹⁰¹⁰.

La observación astronómica y concepción del ermitaño muestran su concepción sincrética de la creación, que aunaba la teoría cosmogónica aristotélica con el pensamiento tomista, que, a su vez, interpretó el simbolismo neoplatónico¹⁰¹¹ del relato

¹⁰⁰⁹ Alfonso X ya conoció el concepto de epiciclo. De hecho, se considera que a esta falta de concordancia entre los modelos teóricos y las observaciones astronómicas se remonta la leyenda de la blasfemia del monarca. Alfonso X pudo haber cuestionado el relato de la creación al darse cuenta de que los modelos cosmogónicos teóricos no describían la realidad celeste. Sus adversarios habrían aprovechado su cuestionamiento para caracterizarlo de hereje. Juan Gil de Zamora, colaborador del monarca, también recogió en su *Historia naturalis*, obra que probablemente conoció JM, el concepto: «Epyciclus est quidam parvus circulus quem describit planeta mocione sui, per cuius circumferenciam movetur corpus planete. Unde in superiori parte sui epicycli movetur ab Occidente versus Orientem; in inferiori vero parte movetur ab Oriente versus Occidentem (*Historia naturalis*, III, XV, p. 1370).

¹⁰¹⁰ Lo ha puesto de manifiesto Cossío en la introducción a la edición de *LCE* (2022, xlviii).

¹⁰¹¹ «Plus que l'imprécision des connaissances des doctes en matière de cosmographie —on admet en général que la Terre est ronde, immobile et au centre de l'univers, et l'on imagine après Aristotote un système de shères concentriques ou, de plus en plus à partir du début du XIIIè siècle, un système plus complexe et plus près de la réalité du mouvement des planètes selon Ptolémée —ce qui est frappant, c'est la fantaisie de la géographie médiévale audelà de l'Europe et du bassin méditerranéen. Plus remarquable encore est la conception théologique qui inspire justu'au XIIIè siecle la géograhie et la cartograhie chrétiennes. En règle générale, l'ordonnnance de la Terre est déterminée par la croyance que le nombril, l'ombilic, en est Jérusalem, et que l'Orient, que les cartes situent le plus souvent en haut, à la place de notre nord, culmine en une montage où se trouve le paradis terrestre et d'où coulent les quatre fleuves paradisiaques: le Tigre, l'Euphrate, le Pison d'ordinaire reconnu dans le Gange, et le Géhon qui est le Nil» (Le Goff, 2008, p. 114).

del Génesis. Para JM, en concordancia con los principios tomistas, la creación, trasunto del mundo, era una obra temporal *ex nihilo*, realizada por y durante la voluntad divina, en un tiempo y un espacio fruto del libre albedrío divino. En este sentido, el autor asume también la visión simbólica especular del universo, según la cual era un reflejo de la perfección divina, aunque el pecado edénico hubiese corrompido la naturaleza y capacidad perceptivas humanas. En los párrafos justificativos finales de los elementos de la creación que aparecen en los capítulos de *LCE*, el caballero anciano considera la creación como un acto de bondad, que prueba el poder divino y, sobre todo, su amor hacia el hombre, al que se someten todas las criaturas y elementos de la creación.

La idea concepción tomista de la creación ya está presente en *LCE*:

Ca çierto es que Dios crio todas las cosas de nada, et non puso y si non la voluntad sola mente; et assi como lo quiso, asy fue fecho. Pues çierto es que mas ligera cosa es fazer de algo algo que de nada algo (XXXVIII, p. 84).

Ca mostró grant poder en quanto las fizo de nada et las tornara nada quando el quisiere; et mostro grant saber en quanto las fizo tan estrannas et muy desbariadas vnas de otras (XXXIX, p. 89).

Se repite en *LE* y en el «Libro de la doctrina», valiéndose de los procedimientos discursivos escolásticos más elaborados:

es provado que el mundo [es] criatura de Dios, ca pues Él es creador et obrador en todo, et ninguna cosa non obra en Él, ya por razón se prueva que Dios non ovo comienço; ca si comienço oviera, otro fuera el que obrara en Él. Pues si Él non ovo comienço, et es çierto que ante fue Él que todas las cosas, por razón se prueva que Él fizo el mundo, et pruévase que lo fizo sin ninguna necesidat; ca ya es provado que Dios es todo conplido et non puede aver mengua, pues si por neçesidad Él fiziera el mundo, ya sería tanta mengua en Él, lo que non puede seer.

Mas la razón que el mi entendimiento puede alcançar por qué Dios fizo el mundo, fue por seer servido et loado et conoçido, lo que se puede dÉl conoçer por las sus sanctas et maravillosas obras, et por fazer merçed al mundo, ca pues Él es todo conplido [...] (*LE*, II, [vii], p. 313);

quando Dios crio el mundo, fizolo todo en seis días. Et en aquel poco tienpo crió los çielos et la tierra et la mar, et en estas tres criaturas crió todas las otras cosas (*LE*, I, [xxii], p. 111);

Et todas las cosas que son criadas son mundo, mas él es criatura de Dios et Él lo crio quando Él tovo por bien et qual tovo por bien, et durara quanto Él toviere por bien. Et Dios solo es el que sabe cuándo se ha de acabar et qué será después que se acabare (*CL*, V, p. 270)¹⁰¹².

¹⁰¹² Platón (*República*, 457b7–466d5); y Aristóteles (*Física*, en concreto en los libros VIII, 6 — 260a 15-20 y *Metafísica*, XII, 6 e inicio del VII: 1072a 15; 1072b, 25 y 1073a 1-110) consideraban a la divinidad ser ser inmóvil imprescindible como principio universal y, en el caso de Aristóteles, como causa del movimiento del resto de elementos. Sobre la idea aristotélica de Dios, v. Prevosti (2019).

a) **La Tierra**

La concepción de la Tierra en el siglo XIV partía de la información de la Biblia, de los padres de la Iglesia y de la doctrina aristotélica. Se situaba por debajo de la esfera de la Luna y era el único cuerpo celeste esférico¹⁰¹³ en que vivían seres animados, compuestos de la combinación de los cuatro elementos:

Los cuatro elementos terráqueos y las esferas celestes con los astros embutidos en ellas son cuerpos puramente materiales o inanimados. Pero en los elementos terráqueos viven seres animados, las plantas y animales y los seres humanos, que son conjuntos de individuos de determinados especies y géneros (Gaos, 1977, p. 68).

Para el hombre medieval la Tierra estaba dividida en el hemisferio terrestre, en que se situaban los tres continentes bíblicos — África, Europa y Asia—¹⁰¹⁴ y cuyo centro se situaba Jerusalén, y en el acuoso (Vergara, 2009, p. 299):

se integra de dos hemisferios: uno térreo, con un centro donde está Jerusalén, en torno al cual se extienden cercanas, las tierras más o menos conocidas, y, lejanas, las más o menos fabulosas; y otro, acuoso, oceánico, desconocido, inexplorado, con un centro antípodo del de Jerusalén y donde se alza el Purgatorio hasta la cima, sede del Paraíso terrenal (Zumthor, 1994, p. 212).

¹⁰¹³ AH se refiere al carácter esférico y a su posición suspensa en la bóveda celeste en *La ciudad de Dios*: «An inferiorem partem terrae, quae nostrae habitationi contraria est, antipodas habere credendum sit» (XVI, 9). Las enciclopedias medievales, desde las *Etimologías* a *LT* dieron cuenta de esta concepción. Tomás Cantimpré, por ejemplo, recoge esta concepción: «Terra forma est rotunda, unde et orbis est dicta. Si enim quis in aere positus eam desuper inspiceret, tota enormitas montium et concavitas vallium minus in ea appareret quam digitus alicuius, si pilam pregrandem in manu teneret. Circuitus autem terre centum et octoginta milibus stadiorum mensaratur, que in duodecies mille miliaria et quinquaginta duo computantur. Terra quasi centrum in medio mundo ut punctus in medio circuli equaliter collocatur et nullis fulcris, sed divina sustentatur, ut legitur: *Qui suspendit terram in nichilo: fundata est hec super stabilitatem suam*, sicut aliud elementum occupans sue qualitatis metam» (*Liber de natura rerum*, XIX, p. 405). «Habitabilis zona, que a nobis incolitur, in tres partes Mediterraneo Mari dividitur. Quarum una Asia, altera Europa, tertia Affrica dicitur» (*Liber de natura rerum*, XIX, p. 406). También lo hace Brunetto Latini en *LT* (I, capítulos 104 y 121-124), incidiendo en su forma redonda: «Et por ende podedes vos entender que la tierra es toda redonda» (cap. 104, p. 45) y en la relación geográfica entre los elementos: «Et esta es la razon por que la tierra, que es mas grave elemento & de más dura sustança, es en medio puesta de todos los çercos que son derredor della, & esta en fondon de los çielos & de [todos] los elementos. Et por que el agua es mas pesado elemento de la tierra en fuera, es puesta sobre la tierra en que se sostiene. Et el ayre çerca & ençierra el agua & la tierra toda enderredor en manera que el agua nin la tierra non se puede mover de aquellos lugares que la natura estableçio. Et enderredor del ayre que cierra la tierra et el agua es puesto el fuego, que es el quarto elemento, que es sobre todos. Et asi podedes entender que la tierra es en el mas baxo lugar de todos los elementos, & esto es en medio del firmamento & del quinto elemento, que es llamado orbis, que ençierra todas las cosas» (*LT*, I, 104, p. 46). La tradición cristiana relaciona la tripartición de la Tierra con la descendencia de Noé: a Jafet, Europa, a Cam, África, a Sem, Asia (Zumthor, 1994, p. 313).

¹⁰¹⁴ También eran los que Plinio *el Viejo* había recogido en su *Historia naturalis* (Zumthor, 1994, pp. 219; 221): «Plinio emprende la tarea de describir todo este espacio geográfico, siguiendo una especie de vastos meandros, y partiendo en general del Oeste. Comienza con Europa (libros III-IV), de la que se estima que ocupa por sí sola la mitad de la tierra; luego anuncia (VI 122) que va a tratar de África y de Asia. Estos dos continentes reunidos forman la otra mitad del mundo. Pero consagra a Asia mucho más espacio que a África (ésta, según él, sólo se extendía sobre 1/5 de la tierra, *NH* V 210)» (Serbat, 1995, p. 78). La concepción bíblica fue divulgada por enciclopedistas como Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XIV, 2), Vicente de Beauvais («Terrae forma est rotunda; unde et orbis dicta est» (*Speculum naturale*, VI, VIII, col. 375). y Brunetto Latini (capítulos 121, 122, 123 y 124, pp. 58-65).

«Un tabaques de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

Antes de 1300-1350, un acuerdo prácticamente general reina entre estos autores: la Tierra cuenta con tres continentes, tres mares, doce vientos, cinco climas; su circunferencia forma el Ecuador, que atraviesa la zona tórrida. Los mejores informados conocen los Estados, pueblos, ciudades y ríos de Europa, entre el Mediterráneo y el Báltico, y mucho menos las regiones situadas más allá: hay rumores que hablan de los lugares y costumbres extraños de las regiones hiperbóreas (Zumthor, 1994, p. 221);

No sorprende que el pensamiento manuelino parta del relato bíblico creacionista para explicar la geografía terráquea: «Así quiso que se ayuntasen las aguas en un lugar, et aquel ayuntamiento de las aguas llamó mares [et] lo que fincó seco llamólo tierra. Et de las mares sallent todas las aguas et a ella[s] se tornan» (XXVII, p. 111). En cambio, parece significativo que en su obra sean frecuentes las alusiones toponímicas, excepto en *LCE*, en que la narración aparece indeterminada geográficamente. Aunque estas referencias expresan su interés por la concreción geografía —indicio del interés bajomedieval por el entorno—, se vinculan a menudo a las notas pseudoautobiográficas y parecen querer subrayar la movilidad como un atributo nobiliario e, incluso, vincularla con el ejercicio del poder.

En *LC* aparecen numerosas referencias geográficas, que confieren un carácter memorístico a la obra, y pinceladas descriptivas de los mejores lugares de caza, que persiguen ensalzar al escritor indirectamente a la categoría de avezado cazador o, incluso, *maestro* cinegético: «dira en este [capítulo XII] que caças ha et que lugares para la caçar en las tierras que don Iohan a andado» (*LC*, p. 578):

El ar[r]oyo que passa por Viana naçe sobre Selana et entra en Tajo desuso de Parejuela. Este ar[r]oyo va todo sobre sierras et non es buen lugar de caça para los falcones, pero a las vezes por aventura, ay alguna caça en el. El arroyo de Salmeron nasçe de la vna parte sobre Castilforte et la otra desçende de la sierra de Sant Venito, et ayunta se so la villa et entra en Guardiella so el monasterio de sant Miguel de Alcoçer; et en este ar[r]oyo ay pocas anades et malos pasos et es muy fondo, pero a las vezes salen anades cabo Salmeronçiello deyuso, et en el arruyuelo que viene de Molina (XII, p. 582).

Más allá del uso personal de estas referencias y de sus connotaciones estamentales, esta actividad acercaba y permitía el conocimiento del medio al hombre, tal como el escritor recalca en este libro (I, [LXXXII], p. 245).

LCE se distancia de la mayoría de obras manuelinas por su indeterminación geográfica¹⁰¹⁵. Se desconoce el lugar de origen del ermitaño y del escudero¹⁰¹⁶. Tampoco he hallado referencias geográficas en la parte enciclopédica y destaca la poca concreción al caracterizar a la Tierra, aunque parece deducirse su carácter esférico:

la tierra es cosa que crio nuestro sennor [Dios] et que es madre de todas las cosas que en ella se crian; et todas las cosas que en ella naçen que todas se tornan a ella por los grandes departimientos de sierras et de valles que en ella ha. Et por [que] el sol et las planetas et el ayre non fiere en todos los lugares de la tierra en vna manera, por ende las tierras et las cosas que en ellas se crian non son todas de vna manera, ante son tan departidas, que las cosas que en las vnas tierras se fazen, ay muchas otras tierras en que las non conosçen nin se podrian criar nin fazer en ellas (*LCE*, XLVIII, pp. 112-113).

En la obra también expone implícitamente la división terráquea en los hemisferios terrestre y acuoso e intenta explicar racionalmente la existencia y diversidad del segundo:

la mar es cosa que crio Dios et que es ayuntamiento de todas las aguas et todas las aguas salen della et tornan a ella. Et commo quier que el agua de la mar es salada et amarga, et las otras aguan que salen della son de muchas maneras et an muchos sabores, esto non es por que estos sabores ayan de la mar, mas es por el sabor que toman de los logares por do pasan por los cannos de la tierra (XLVII, p. 110);

En *LE* se sitúa en un país imaginario, cuya denominación no se explicita, tal vez porque, como remarca el texto, la ideología medieval consideraba los reinos señoríos de sus monarcas: «et llegó a una tierra de un rey pagano que avía nombre Morabán» (*LE*, I, IV, p. 76). En cambio, aparecen referencias a lugares europeos —Lombardía (p. 263), Tarragona (p. 368), etc.—, especialmente castellanos— Sigüenza, Santa María de Villa Moriel, Palencia, Dueñas (p. 252), Peñafiel, Alva de Bretaniello, entre otros.—; estos últimos suelen estar vinculados con JM: «Yo só natural de una tierra que es muy alongada desta vuestra, et aquella tierra a nombre Castiella. Et seyendo yo ý más mançebo que agora, acaesçió que nasçió un fijo a un infante que avía no[n]bre don Manuel» (I, [xx], p. 99). Es posible que la función de estas referencias sea homóloga a la del uso de personajes históricos, es decir, una estrategia para congraciarse —establecer una proximidad comunicativa con sus lectores— y enseñar deleitando, pues estas menciones suscitaban el interés e identificación de la enseñanza moral que se iba a propugnar; un ejemplo es el

¹⁰¹⁵ Las únicas referencias geográficas, a Toledo, Castilla, España y Murcia, aparecen en el prólogo y resaltan la dignidad eclesiástica de su cuñado y la suya política: «Hermano sennor don Iohan, por la gracia de Dios arçobispo de Toledo, primado de las Espannas et çançeller de Castiella, yo, don Iohan, fijo del infante don Manuel, adelantado mayor de la frontera et del reyno de Murcia» (p. 39). Nótese cómo el autor remarca la relevancia política de Murcia mediante la inclusión de su condición de *reino*.

¹⁰¹⁶ Se desconoce el nombre del reino —«en una tierra avia» (p. 41)—, ni dónde se celebran las cortes —«mando fazer vnas cortes»— (III, p. 43)—; tampoco sabemos dónde vive retirado el ermitaño, aunque cabe la posibilidad de que esa información apareciese en los capítulos perdidos, ni de dónde es el escudero —«enbiolo a su tierra» (XXIII, p. 54).

siguiente: «éste fue el primer consejo et castigo que él dio a don Johan Núñez, su cuñado, fijo de don Fernando, saliendo un día de Peñafiel et yendo a Alva de Bretaniello» (I, [Ix], p. 181)¹⁰¹⁷.

Las escasas referencias a elementos geográficos aparecen en el comentario al relato bíblico de su creación:

Et en las mares et aguas, todas las cosas vivas que ellas viven [et] guaresçen nadando, llámanlos pescados. Et en la tierra crió todas las yerbas et las piedras et los árboles et los metales et las animalias, también las que son linpias et andan, a que llaman animalias, commo las que andan rrastrando a que llaman reptilias, commo las aves que guaresçen en la tierra et en el aire (XXVII, p. 112).

O se insertan como información práctica en la exposición sobre los males y consejos de la guerra, en que se aprecia su afán de convertirse en *magister*:

Et deve guardar quanto pudiere de non se meter en puertos nin en xierras, nin en va[r]rancos nin en ríos, nin en otros logares qualesquiera que aya a tener su gente en guisa que se non pueda acorrer los unos a los otros (LXX, p. 212).

Et en los otros lugares, deve guisar de los estragar que en quanto durare el verano, que non aya ninguna pleitisía nin ninguna calma con él, sinon quel dé a entender que faze todos sus fechos muy cuerdamente et con grant esfuerço, et que se atreve mucho a él (LXXI, p. 215);

deve tomar quantas ventajas pudiere, así commo del sol et del viento, que den a él despaldas eta los otros de cara; et así [si] pudiere, catar el mejor lugar et más a su pro, commo de altura et de barranco, o de río et saliente de monte, o tremendal (LXXI, p. 218).

En *CL*, las menciones a accidentes geográficos albergan un valor simbólico. Aunque algunos apólogos se ubican en un espacio concreto¹⁰¹⁸, es más frecuente la indefinición espacial. Un ejemplo representativo es el apólogo XXXVIº, en que solo indica que el mercader «fue sobre mar a una tierra muy lueñe» (p. 145) y cuya ciudad de residencia no se especifica: «en una villa morava» (p. 144). Cuando están localizados, se sitúan en ambientes mayoritariamente europeos y urbanos como Sevilla, Córdoba, París, Toledo, Roma, Tolosa, Génova, Carcasona Granada Bolonia, aunque también aparecen unidades territoriales mayores como en el caso de Provenza, Inglaterra o Navarra.

JM alude asimismo a Oriente Medio —Ultramar en el IIIº, la peregrinación a Tierra Santa en el ejemplo XXVº o Armenia en el XLIIIº— y al mundo árabe —Túnez en el ejemplo IXº, Córdoba en los apólogos XXXº y XLIº y Marruecos en el XLVIº,

¹⁰¹⁷ Se refiere a la relevancia de ponerse en el lugar del otro: «en quantas cosas quisire fazer o decir, qeu ante que las faga, piense que qué es lo que él mismo diría et por cómo lo ternía» (*LE*, I, [lix])

¹⁰¹⁸ Se concreta el lugar de la acción en los ejemplos IIIº, IXº, XIº, XVº, XXVº, XXVIIIº, XXXº, XXXIº, XLº, XLIº y XLIIIº.

además de las referencias a ambientes musulmanes imprecisos de los ejemplos XXIII^o, XXXV^o o XLVII^o—. También aparece alguna referencia toponímica en el marco narrativo como la de Escalona del ejemplo XXXIII^o. Más allá de las características y brevedad del género ejemplo, es significativo que no aparezcan descripciones ni caracterizaciones de los lugares aludidos, salvo en el caso del ejemplo XXX^o: «pues Córdova es tierra caliente et non nieva y cada año» (p. 134). Esta ausencia de descripciones posiblemente se explique por el valor apelativo de las referencias toponímicas, que, como en el caso de los personajes históricos, perseguían la finalidad didáctica de vincular al receptor con el mensaje.

En *LI* solo aparece la mención geográfica a Murcia al señalar interesadamente su condición de adelantado. En *LTR*, en cambio, las referencias geográficas son muy numerosas y a menudo están connotadas, es decir, añaden algún matiz o valor comunicativo. Es lo que sucede en el siguiente fragmento, en que parece subyacer la especial relevancia de Toledo : «que se fuese para el reyno de Toledo, que non es tierra tan fría como Castiella» (p. 135).

Además de obedecer a los avatares familiares narrados, en general pretenden reivindicar al autor, como sucede en la siguiente: «Et por esta manera dio este infante don Manuel a don Pero López de Ayala et criolo en Panpliga et en el Villalmunno, que agora es yerma, et en Mayamud, et en esos lugares de Can de Munno, do avia el grant algo» (p. 123). Mediante esta alusión aparentemente anecdótica al lugar de crianza de su padre, el escritor podría estar incidiendo en su sangre y dignidad real, pues su padre había sido criado en la misma área geográfica que Alfonso X (Kinkade, 2019, p. 33). La referencia a Murcia está condicionada por el tema de la primera razón, su hagiografismo implícito se refuerza con las menciones a Elche y de la comarca de Alhofra, que inciden en el control familiar de un territorio estratégicamente relevante y autónomo respecto a la corona. Estas menciones hagiográficas se complementan con la de Mallorca, que lo emparentaba con su casa real y, sobre todo, con la de Peñafiel.

Más allá del uso toponímico de Hungría, Francia, Aragón, Castilla y León, los nombres de estos países (p. 123), identifican a los personajes como miembros de las casas reales. La presencia de Tierra Santa y Acre remite a las Cruzadas, lo que conecta con la misión de los Manuel como *soldados de Cristo*¹⁰¹⁹. Partiendo de los rumores sobre su

¹⁰¹⁹ La referencia a la muerte legendaria infanta aragonesa Sancha persigue crear una aureola religiosa profética en el relato.

carácter difícil, la alusión a l'entrevista en Calatayud con su padre caracteriza a Violante como una mujer falta de escrúpulos, ambiciosa y manipuladora.

En esta línea hagiográfica, en *TAV* aparece una interesada alusión a Valencia, que sirve para que reivindique su relación familiar con la casa real aragonesa.

b) El tiempo

La obra manuelina muestra la concepción lineal medieval de la historia de la humanidad, dividida en eras, y la flexible percepción individual del tiempo.

(1) La concepción de la historia

La concepción histórica del hombre medieval está íntimamente ligada al cristianismo¹⁰²⁰. A diferencia de la cultura grecolatina, en que se consideraba la historia cíclica y condicionada por el destino, para los medievales se concebía de modo lineal. La creación había marcado el inicio de la historia y su fin tendría lugar el día del Juicio Final:

Los seres humanos, la Humanidad, integran otro mundo parcial del total de la idea medieval del mundo. Es un mundo histórico, o integrante de una historia iniciada con la creación del primer hombre y la primera mujer en el Paraíso terrenal, y jalónada por las grandes peripecias de la caída de éstos y la expulsión de ellos del Paraíso, la elección de un pueblo para que en él naciera de una virgen el Hombre-Dios redentor del hombre caído, la encarnación, nacimiento, vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión a los cielos de este Hombre-Dios, después de haber fundado su Iglesia, e historia de ésta y de la Humanidad en general, hasta la vuelta del Hombre-Dios en el Juicio Final (Gaos, 1977, pp. 68-69).

AH estableció una tríada entre los seis días de la creación, las edades de la vida humana y las edades de la historia¹⁰²¹:

Para los cristianos toda noción de la historia debía partir de la creencia en un mundo creado por voluntad divina y con un fin que está más allá de los límites de la vida presente. La idea de un orden lineal de la historia se remonta a San Agustín, quien relaciona el curso de la historia de la humanidad con los seis días de la creación y con las seis edades de la vida. La *Grande e general estoria* de Alfonso el Sabio también repite la ordenación en seis edades (De Stefano, 1982, pp. 344).

Esta tríada partía de la tradición latina, en que Floro (s. II) había dividido la historia romana en cuatro etapas y relacionado cada etapa con una de las edades del hombre, división y equivalencia que Lactancio (s. IV) amplió a cinco edades (Santos, 1981, pp. 177-178). También incidía en la relación de correspondencia entre el macrocosmos del universo y el microcosmos que representaba el hombre a partir de la

¹⁰²⁰ Para una introducción, v. Toro (2014). Para profundizar en la cuestión, v. Bauri

¹⁰²¹ Desarrolla la cuestión, entre otros, en *De Genesi contra Manichaeos*, I, 23-25 y en *Comentarios a los salmos*, salmo 92, 1.

división de la vida humana en seis o siete edades, número que permitía la exacta correspondencia de las edades del hombre con los siete astros del macrocosmos del universo.

Las edades históricas agustinas, a semejanza de los seis días de la creación, estaban delimitadas por magnos acontecimientos de la tradición judeo-cristiana: la creación, Noé la segunda, Abrahán la tercera, el reinado de David, el período de cautividad en Babilonia la quinta, y el nacimiento de Cristo la sexta, que permitiría la resurrección y bienaventuranza de todos los nacidos a partir de ese momento que respetasen su ley divina; esta sexta edad se prolongaría y culminaría con el Juicio Final, que daría paso a la séptima y última edad, en paralelo al séptimo día del relato bíblico, en que Dios descansó, y a la última esfera, en que se situaba el primer motor. AH establecía así una analogía entre la creación y la historia humana intentando dar una explicación verosímil del origen y finalidad de la humanidad, al recalcar que el nacimiento de Jesucristo había iniciado la sexta era, que superaba la ley natural y anunciaba la futura resurrección de los cuerpos y la bienaventuranza de los justos (Toro, 2014, pp. 44 y 46).

La división agustina en edades permitía un relato providencialista de la historia. San Isidoro de Sevilla la divulgó en las *Etimologías* (X, XXXVIII, [5]¹⁰²²) y ordenó los hechos históricos en su *Chronica maiora* siguiéndolas. Hasta el siglo XII fue la periodización más frecuente entre los historiadores. Brunetto Latini todavía la recoge (*LT*, I, 19-43):

Sabet que las edades del sieglo son seys: la primera fue desde Adan fasta Noe; la segunda desde Noe fasta Abraan; la tercera desde Abraan fasta Davit; la 4ª desde Davit fasta el tienpo de Faran, quando el destroyo Jerusalem & priso los judíos; la 5ª fue desde entonçe fasta el naçemiento de Jhesu Christo, la 6ª es agora desde que vino Ihesu Christo fasta la fin del mundo (*LT*, I, 19-20, pp. 20-30).

Tambien aparece en el *Lucidario*:

Ca fallamos nos que desde Adam fasta Nohe, ouo mil annos; e desde Nohe fata Avrahan ouo mil anno, que se cuentan por dos hedades; e desde Avrahan fasta el rrey Daudid ouo otros mil, que fue la tercera hedad; e deste Daudid fasta la nascencia de Jhesu Christo, fue la quarta hedadt; agora desde Ihesu Christo aca, es pasada la quinta hedad, ca quanto y a mas de mil annos, tanto y a mas de aquella hedad. Nos agora andamos en la sesta, segund los omnes dizen, y cuydan a de ser la fyn del mundo en la setena edad (XLVII, p. 194).

¹⁰²² «Aetas autem proprie duobus modis dicitur: aut enim hominis, sicut infantia, iuventus, senectus: aut mundi, cuius prima aetas est ab Adam usque ad Noe; secunda a Noe usque ad Abraham; tertia ab Abraham usque ad David; quarta a David usque ad transmigracionem Iuda in Babyloniam; quinta deinde [a transmigracione Babylonis] usque ad adventum Salvatoris in carne; sexta, quae nunc agitur, usque quo mundus iste finiatur».

La división en seis edades se conjugaba con la segmentación en tres eras jurídicas, en que se superaban las limitaciones de la ley natural gracias a la ley divina:

Al esquema agustino de las edades se superponía el de las tres eras: *ante legem*, período comprendido desde la caída de Adán hasta la organización del pueblo escogido por Moisés; *sub lege*, período de preparación para recibir al Mesías que coincide con el judaísmo y *sub gratia*, la era de la gracia o de la ley nueva, acaecida tras la muerte y resurrección de Jesucristo (de Toro, 2014, p. 45).

Brunetto Latini recogió y caracterizó estas tres eras, pero considerando que la última ley había sido establecida por Constantino:

Commo la ley fue primeramente estableçida. Despues que el angel malo ovo fallado el mal & ovo deçebido al primer onbre, rayo su maldat en el humanal linage que los onbres que despues naçieron eran mas aparejados al correr al mal que no al bien. Et para refrenar el mal que fazien contra la reverençia [et voluntad] de Dios tovieron por bien que fuessen fechas leys entrellos, et esto fue en dos maneras: la una es ley divinal & la otra es ley humana. Muysen fue el primer onbre que dio ley a los judios, et el rey Faronas que dio ley a los griegos, et Mercurinus a los de Egipto, & a los de Atenas, & Lugurnos a los de Troya. Numma Pupilo regno despues Romulo en Roma, et fue su fijo adelantado de la tierra, & et fizo ley a los romanos primeramente. Mas diez onbres sabios trasladaron del libro de Salon la ley de las doze tablas, & aquella ley envegeçio assy que ella non corrie en la tierra. Mas el enperador Constantino [que veno despues] començo a fazer nueva ley, & assy fezieron todos los otros enperadores fasta el tiempo del enperador Justiniano, que endreço & hordenó mejor & mas conplidamente las leys & los decretos assy commo ellos son agora (*Libro del tesoro*, I, 17, pp. 19-20).

JM expone la doctrina de las seis edades en *LE*, de forma detallada en la primera parte (XXVII, pp. 113-114) y de forma más sintética en la segunda:

Vós devedes saber que después que Adam fue criado et se començó el mundo, allí començó la primera edat et duró fasta Noé; et començó la segunda edad entonçe, et duró fasta Abrán; et començó la [tercera edat] entonçe, [et] duró fasta [David]; et començó la quarta edat entonçe, et duró fasta Nabucodonosor; et començó la quinta edat entonçe, et duró fasta Jhesu Christo.

Así que la nasçençia de Jhesu Cristo fue en la sexta hedad, et començóse entonçe, et razón era de se començar, ca por Él se començava la salud del mundo (II, [ix], pp. 323-324).

En la misma obra también define la ley natural y alude, al referirse a la imposibilidad de salvación completa de los nacidos antes de Jesús, sin explicitarlas, a las etapas jurídicas de la ley mosaica, *sub lege*, y a la etapa de plenitud, *sub gratia*, que representó el nacimiento de Cristo:

La ley de la natura es non fazer tuerto nin mal a ninguno. Et esta ley también la an las animalías commo los omnes, et aun mejor; ca las animalías nunca fazen mal las unas a las otras que con son de su linaje, ni a otras, sinon con grant mester (I, [xxvii], p. 107);

commo quier que las patriarchas et las prophetas que fueron ante que Jhesu Christo viniese en sancta María et tomase muerte en la cruz por salvar los pecadores, todos mereçieran ser salvos; pero que la ley que los judíos avían era figura desta que an agora los christianos, et non del todo conplida, por ende nunca ellos pudieron ir a Paraíso fasta que Jhesu Christo dio esta ley. Et después que murió segund omne, descendió a los infiernos et los sacó del peligro en que estaban sperando a su venida. Et porque éstos guardaron la ley natural et la que les fue dada por Moisés, de parte de Dios, mereçieron

non ser perdidos, mas por la ley de natura non pudieran ser salvos, nin lo fueron, fasta que Jhesu Chrsito vino et dio esta ley de graçia. Et luego que esta ley dio, fue la otra conplida, ca Jhesu Christo non beno en el mundo por menguar nin por desfazer la ley que Moisés diera, mas bino por conplirla. Et luego que la ovo conplida, por las cosas que a Él fueron fechas et en Él fueron acabadas, cunpliósse la ley, et fueron a Paraíso los que finaron guardando esta ley, mas dígovoslo por que creades sin dubda ninguna que es así verdad (I, [xxvi], pp.110-111).

(2) La percepción del paso del tiempo

La concepción temporal tomista cristianizó la noción aristotélica de tiempo y creación, lo que modificó la percepción medieval del paso del tiempo. Platón, en el diálogo *Timeo*, había considerado que el tiempo había sido creado después del universo para perfeccionar el movimiento de los astros, de manera que este movimiento se conjugase con el modelo matemático del mundo de las ideas. Aristóteles consideró que el tiempo es eterno y relacionó el tiempo con el movimiento: «el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después» (*Física*, 219b).

Para AH, como para Platón, el tiempo es una parte de la creación llevada a cabo en el mismo momento de materialización del mundo (*Confesiones*, XI). Los creyentes no deben pretender comprender el tiempo y el espacio anteriores a la creación: no hubo tiempo antes y no hay lugar donde no haya mundo; en Dios no existe antes ni después, solo un eterno presente, de manera que está fuera de la relación de tiempo. Todo tiempo está presente para él de modo simultáneo. Dios no precede a la creación del tiempo porque eso implicaría que él estaba en el tiempo. Es eterno, en el sentido de que está fuera del tiempo. En él no existen los conceptos de antes y después, solo el de un eterno presente. Considera, siguiendo a Plotino, que el tiempo es una noción humana interna. Es un concepto subjetivo de la mente humana que espera (futuro), considera (presente) y recuerda (pasado):

Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: témpora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: témpora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. (*Confesiones*, XI, 20, 26).

Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit, tria sunt? Nam [et] exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo exspectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non

ígitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est (*Confesiones*, XI, 28, 37).

La doctrina temporal agustina fue la común hasta la irrupción del neoaristotelismo; su popularidad e influencia se aprecia en el hecho de que en el siglo XII todavía era recogida y divulgada en las enciclopedias:

quod cuncta & futura & praeterita & praesentia in animo sunt potius requirenda. Tria enim, praesentia, praeterita, & futura, in animo tantum inveniuntur, praeterita reminiscendo, praesentia contuendo, futura expectando, speramus igitur advenientia, intuemur praesentia, recolimus transeuntia, haec non ita in Deo sunt, cui simul adsunt omnia (*Speculum naturale*, I, [lxxxiv], col. 76).

Las traducciones aristotélicas dieron paso a una concepción temporal que conectaba al hombre con los elementos de la creación. Por ello, para TA el tiempo es una realidad externa (*ST*, I, q. 10). El dominico se inspira en las obras aristotélicas *Física* (IV, 217b 30) y *Metafísica*, en cuanto a la eternidad, que refuta, y define el tiempo igual que Aristóteles:

quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam *numerus motus secundum prius et posterius*¹⁰²³. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quem numeramus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV *Physic.*: et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aiiquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem «habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminatis ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successionem caret, tota simul existens (*ST*, I, q. 10, a. 1, co.).

De este modo, el tiempo y el espacio del mundo fueron creados como consecuencia del movimiento surgido tras la creación de la materia. La creación es una donación pretemporal de Dios, un ser eterno que creó *ex nihilo* el mundo¹⁰²⁴, y lo situó en un tiempo y en un espacio. El tiempo es, pues, por principio de causalidad, una consecuencia de la existencia de Dios. Mientras que el mundo abarca un tiempo y un espacio determinados, su creador es eterno e infinito (*ST*, I, q. 10, a. 2). En el tiempo

¹⁰²³ La cursiva es mía.

¹⁰²⁴ Platón y Aristóteles consideraban que existía una divinidad, en tanto que arquitecto, que daba forma a la materia increada, luego eterna. Para el cristianismo, en cambio, Dios llevó a cabo la creación desde la nada, es decir, también creó la materia.

existe un principio; en la eternidad no: «quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem» (*ST*, I, q. 10, a. 4, co.). El tiempo afecta a los seres materiales y la eternidad solo a Dios totalmente. A los seres espirituales como los ángeles les concierne el evo (*ST*, I, q. 10, a. 5), al que no se refiere JM:

Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur (*ST*, I, q. 10, a. 4, r. obj., 3).

Para el teólogo italiano, Dios como creador se convierte en un valor absoluto, del que emana el tiempo, que mide el movimiento de los seres materiales.

El molinismo amalgamó la concepción agustina del paso del tiempo individual y la tomista respecto a la creación. Esta síntesis se percibe en *LT* (I, 9 y 19):

La eternidad de Dios es delante de todos los tiempos, & en El non ha departimiento del tiempo pasado o del que es o del que ha de venir, mas todas las cosas son presentes en El [asy commo sy agora fuesen], por que El los tiene en sy [+209: todas] por la eternidad [que es en el que fue sienpre et es & sera]. [+209: Mas estos tres tiempos son en nos], et la razon commo [esto se entiende] es esta: [creo que] quando el onbre fabla del tiempo que es pasado, dize: yo **dy**; & del tiempo que es de venir, dize: yo dare; & del tiempo que es presente, [que se entiende en el que esta], dize: yo do. Mas Dios tiene asy todos los tiempos en su mano generalmente, que todo aquello que fue [& es & todo aquello que ha de ser] es agora en El asy commo sy agora fuese en pressente. Et sabet que tiempo non pertenesçe a las criaturas que son sobre el çielo mas aquellas que son de yuso [del cielo]. Et ante que el mundo fuesse començado non avia tiempo ninguno, ca el tiempo fue fecho & establecido en aquel començamiento [del mundo], e por esso es llamado començamiento, por que todas las cossas fueron entonçe començadas. Mas el tiempo non ha en si ningunt espacio corporalmente, ca fascas antes es ydo que sea venido, et por ende en los tiempos non ay firmedumbre, ca todas las criaturas se mueven [+fr: et muent] mucho ayna. Et por esso estos tres tiempos, que es el que passo, el que es & el que ha de venir, non son sino en el pensamiento [del ombre], que se remienbra del tiempo que fue & que para mientes en el tiempo que es & que atiende el que ha de ser (*LT*, I, 9, p. 16).

[Los tiempos] non son any en Dios [commo en los onbres], ca en Dios son todos los tiempos presentemente [asy como sy agora fuessen], por que fallēsçe aquellos que dizen que en Dios fue el tiempo mudado quando le vino nuevo pensamiento de fazer el mundo. Mas esto se entiende: que este fazemiento [del mundo] fue en el consejo de Dios sienpre, que ante que el començamiento del mundo fuesse non avia ningunt tiempo, que todo era en El, ca el tiempo fue començado por las cosas criadas & fechas por el tiempo. Et demandan algunos que que fazie Dios ante que el mundo fuesse fecho, & que a desora se movio Dios a fazer e mundo. Et por ende cuydan algunos que Dios quigo una vegada lo

que non quigo otra, mas nunca ovo nueva voluntad, ca maguer que el mundo aun no fuesse fecho, sienpre fue [...] sin ningún mudamiento (*LT*, I, 10, p. 16)¹⁰²⁵.

JM refleja el principio tomista de la atemporalidad de Dios respecto de la creación:

Mas nuestro sennor Dios non ha en si destas quatro cosas mas de la vna, que es el estado, e menguanle las tres, que son comienço e el medio e la fin. E esta palabra que dize menguanle las tres, el que lo mal entendiere dira: «¿Commo puede seer que a Dios mengüe ninguna cosa?» E bien crean los que esto oyeren que el que esto dixere o lo entendiere ansi, que nunca pasaran los muros de que el saber es cercado por baxos que sean; ca estas menguas en Dios sson conplimiento. Ca ssy Dios oviese comienço, conviene que oviese medio, e sy comienço e medio, convyene que oviese fyn; e ssy Dios oviese fyn, avria en sy mengua, lo que non puede seer en Dios. Mas delas quatro cosas ha el estado, commo dicho es; ca sienpre fue e agora es e sienpre sera. E por que sienpre fue, fizo todas las cosas e obro en ellas quando quiso e commo quiso e ninguna non fizo nin obro en el. E por que agora es, obra commo dicho es; e por que sienpre sera, fara e obrara para sienpre sin fin (*CA*, prólogo, p. 574).

Pero en sus obras se aparta del influjo tomista en el tratamiento temporal y refleja la interioridad e imprecisión temporal agustina en el marco temporal de *LCE* y *LE* y en los ejemplos de *CL*, en que la imprecisión y elasticidad podría relacionarse con las fuentes o con el influjo de las técnicas folclóricas en su obra.

Tanto el marco narrativo —«Asy acaesçio vna vez que este rey mando fazer vnas cortes» (*III*, p. 43); — como las acciones narradas en *LCE* —«tuo consigo gran pieça de tienpo» (*XXIII*, p. 54)— carecen de determinación temporal como se aprecia en el siguiente fragmento:

Et el cauallero nouel moro y con el algunos días, ca el traía viandas et todo lo que avían mester; et en aquel tienpo que en vno moraron, quisiera el cauallero nouel aver respuesta del cauallero anciano que moraba en hermita de las preguntas quel fiziera ante que del se partiesse, a que avn non le respondiera; mas por la grant flaqueza que en el omne bueno

¹⁰²⁵ La impronta de la concepción tomista en el molinismo se aprecia en el siguiente fragmento de un privilegio rodado: «Natural cosa es, que todas las cosas que nacen, que feneçen todas, quanto en la uida deste mundo cada una a su tienpo sabudo & non finca otra cosa que cabo non aya, si non dios, que nunca ouo comienço nin aura fin, & asemeiança dessi, ordeno los angeles & la corte celestial, que como quier que quiso que ouiesse comienço, dio les que non ouiesse cabo nin fin, mas que durassen por siempre, assi como el es, durando sin fin, que assi durasse aquel Regno por siempre jamás» (Privilegio rodado con fecha 19 de noviembre dado en Sevilla a la Orden de Santiago; Gaibrois, II, 1928, documento 95, p. LXII). Y en este fragmento de *CRS*: «Creed firme mente e abierta mente que vno solo es verdadero Dios, perdurable, grande e non mouedizo, firme, del qual puede omne contar conplida mente. E conviene a saber, Padre e Fijo e Spíritu Santo, tres personas e vna sustançia firme e simple de todo en todo. El padre non viene de ninguno nin ha ninguno sobre sí, ca Él es criador e fazedor de todas las cosas; e el Fijo viene del Padre; e el Spíritu Santo viene del Padre e del Fijo e Él fue syenpre e es e será syn començamiento e criador de todas las cosas, que quiere dezir fazedor de todas las cosas de nada non auiendo y ninguna materia visibles e non visibles, spirituales e corporales. El qual en el començamiento del tienpo fizo las criaturas de ninguna cosa spirituales e corporales, conuiene a saber, los ángeles e el mundo. E después fizo el omne commo comunal criatura e conpuesta de cuerpo e de espíritu» (*CRS*, cap. [V]II[I], p. 115).

avia, non le pudo dar respuesta conplida mente. Et desque entendieron que era tiempo de se yr el cauallero nouel para su tierra, despediose del; et el omne bueno [finco] rogando mucho a Dios quel endereçasse et lograsse de bien en mejor. Et el cauallero nouel dexol de lo que y traya para que pudiesse y passar su vida algún tiempo mas sin lazeria que fasta entonçe; et muy mas le dexara si el bueno lo quisiera tomar (*LCE*, XXV, p. 54).

La indefinición se repite en *LE*, lo que lingüísticamente se plasma en el uso de adverbios con valor deíctico: «Así acaesció que mucho después que los apóstoles finaron, et en este nuestro tiempo, andava por el mundo predicando a las gentes un buen omne et muy letrado, que avía nombre Morabán» (I, [iii], p. 76). «Et después que ellos [los apóstoles] finaron, finaron sus discípulos et andudieron predicando por el mundo, et destonçe fasta el tiempo de agora, sienpre fincó así acostumbrado» (I, [ii], p. 76). «Muy grant tiempo después que Jhesu Christo fue puesto en la cruz, vino un falso omne que avía nonbre Mohamad, et predicó en Aravia, et fizo creer algunas gentes nesçias que era propheta enviado de Dios» (I, [xxx], pp. 116-117)¹⁰²⁶.

En *CL* el concepto agustino de tiempo interior podría estar presente en los apólogos XXVº, XXXVIº, XLIIIº y Lº, en los cuales no coincide el dilatado tiempo transcurrido con la percepción temporal de sus protagonistas y de Patronio, que transmite al receptor una falsa impresión de cercanía temporal. En el ejemplo XXVº, esta dilatación del tiempo se hace presente cuando Patronio narra que el yerno del conde de Provenza: «cavalgó et fuesse en buenaventura. Et endereçó al regno de Armenia, et moró y tanto tiempo fasta que sopo muy bien el language et todas las maneras de la tierra» (p. 106). Esta concepción cronológica es especialmente apreciable en el apólogo XXXVIº, en que el mercader no parece percibir los más de veinte años transcurridos desde su marcha:

Et acaesció que el mercadero que fue sobre el mar a una tierra muy lueñe. Et cuando se fue dexó a su muger en cinta. El mercadero moró andando en su mercadería tanto tiempo, fasta que el fijo que nasciera de que fincara su muger en cinta avía más de veinte años [...] Et acaesció que el mercadero libró toda su mercadería et tornó muy bienandante. (p. 154).

En el XLIXº se produce el mismo fenómeno de dilatación temporal, al que, con un claro influjo del *Eclesiastés*, se le suma la misma connotación teológica de la finitud terrenal que aparece en los ejemplos IIIº y XLIXº y en la quinta parte: «parad mientes que este tiempo que avedes de vevir en este mundo, pues sodes cierto quel avedes a dexar et

¹⁰²⁶ Son significativas las expresiones indefinidas que no aportan significación al enunciado y que acercan su estilo a los relatos folclóricos: «Et si acaesciere que alguna noche non puede dormir» (I, LIX, p. 179). O: «Pero si algún día por algún acaescimiento, non puede aguardar todo este ordenamiento» (I, IL, p. 180).

que vós avedes a parar desnuyo dél et non avedes a levar del mundo las obras que fizierdes» (*CL*, I, [xlix], p. 203).

La dualidad entre la concepción *externa* tomista del tiempo y la elasticidad del tiempo interior agustino se plasma con asombrosa modernidad en el tratamiento de la duración mental de las ilusiones descritas en los ejemplos VIIº y XIº, en que no coincide la percepción cronológica de los personajes durante sus ensoñaciones con el tiempo transcurrido. Aunque en el apólogo VIIº, la ensoñación es fruto de la fantasía de Truhana, y en el XIº ha sido provocada por Yllán, el tratamiento temporal es idéntico, y su relativismo temporal o circularidad los acerca a la moderna percepción temporal.

En el ejemplo VIIº, pese a que la ensoñación discurre mientras Truhana se dirige hacia el mercado, el tiempo mental se dilata, pues vive intensamente los procesos de enriquecimiento, que JM remarca mediante la gradación climática miel, huevos, gallinas y ovejas, y de medro social, que se manifiesta a través del matrimonio de sus hijas.

En el ejemplo XIº, el tiempo del encantamiento es circular. Aunque la ilusión comienza tras encargar Yllán a la criada que tenga preparas las perdices para cuando le dé la señal y acaba cuando avisa a la criada, en su ilusión pasan años: una semana para ser nombrado arzobispo de Santiago, un período de tiempo indefinido para ser nombrado obispo de Tolosa, dos años para ser nombrado cardenal y un largo período de tiempo hasta que es nombrado Papa.

En *LI* y *TAV* no he hallado referencias temporales, muy posiblemente por la brevedad y objetivo doctrinal de estas obras. En *LTR* resulta significativo que, a pesar de ser una obra presuntamente historiográfica, tan solo se cite, con claras motivaciones hagiográficas, un dato temporal concreto: la temprana edad del autor, once años, cuando su ejército venció a Iahçan Abenbucar Avençayen (pp. 134-135). Por otro lado, precisamente su género pseudohistoriográfico explica que el tratamiento del tiempo se aparte del relativismo temporal de SA.

c) **La naturaleza**

La obra manuelina muestra la encrucijada entre la visión altomedieval simbólica de la naturaleza y el incipiente racionalismo del siglo XIII, pues obras como *LC* y *LCE* muestran el interés e intento de describir y profundizar en las reglas de funcionamiento del mundo natural, mientras que en otras como *CL*, aunque se aprecia la concepción aristotélica en algunas referencias, parece predominar una visión simbólica del entorno.

La naturaleza fue valorada hasta el siglo XI como criatura¹⁰²⁷ cuyo destino y funcionamiento dependía de Dios («*Natura Deus est*», Rucquoi, 2006, pp. 74-75) y cuyo valor residía en que plasmaba la grandeza divina. Por ello se perdió la concepción y valoración de conjunto del paisaje y de la naturaleza, aunque se conservó el interés por el medio natural, como se percibe en las *Etimologías*:

la naturaleza durante la Antigüedad tardía y la temprana Edad Media se concibe principalmente como un sistema de símbolos que debe ser descifrado por el hombre para alcanzar la verdad, esto es, el conocimiento que permita aproximarse a Dios (Castro, 2015, p. 9).

El medieval huye de la apariencia, engañosa, ya que por los sentidos se cae en el pecado y no se puede alcanzar a Dios, como defiende San Anselmo [...] Hay una naturaleza simbólica, a través de la cual Dios se dirige al creyente, pero a la vez encontramos un vivo interés en esa misma naturaleza *per se*. Aunque intenta huir de la realidad terrena, el ávido e inquieto observador de la época se halla encerrado en sus propios tiempo y espacio, por lo que acaba descubriendo una naturaleza radiante y se revela una concepción del paisaje (Rodríguez Bote, 2014, p. 397).

Los desastres y fenómenos naturales se entendían como designios y castigos divinos: «*Nihil enim mundo pulchrius oculis carni aspicimus*» (*Etimologías*, l. XIII, cap. 1, 2), siempre inescrutables para el hombre:

Existe un orden lógico de causa y efecto en las cosas que componen el mundo. La naturaleza no actúa bajo ningún desorden, sino que constituye una armonía que respeta las leyes físicas y naturales, todo como parte del universo concebido por el Creador (Castro, 2015, p. 12).

Al ser la naturaleza una criatura divina no existían fronteras entre lo natural y lo sobrenatural (los monstruos, prodigios, los eclipses, etc.) porque ambas dimensiones formaban parte del proyecto divino¹⁰²⁸. Como los fenómenos físicos se explicaban desde los parámetros de la Biblia, existía un «desconocimiento amplio de las ciencias de la naturaleza» (Gamarra, 2001, p. 59) y, en general, un desinterés por el medio natural que perduró hasta el siglo XI¹⁰²⁹, cuando los escolásticos la revalorizaron:

por un lado, la entendieron como una categoría con entidad propia, con sentido por sí misma y con una notable finalidad didáctica: sus formas particulares se presentaban como

¹⁰²⁷ La misma etimología del vocablo latino *natura* connotaba el proceso de su creación: «este concepto deriva de *nasci*, es decir, nacer. Junto con esto, el concepto *natura* refleja la idea de nacimiento, naturaleza, mundo, universo y creación. Claramente podemos notar cómo la naturaleza se asocia a la esencia y curso natural de las cosas, reflejando el nacimiento y principio de los elementos que conforman el conjunto del universo» (Castro, 2015, p. 4).

¹⁰²⁸ La idea quedó plasmada en numerosas obras: *La ciudad de Dios*, la *Consolación de la filosofía*, las *Etimologías* (XI, 3), el *Didascalicon*, la *ST*, la *Ymago mundi* de Pierre de Ailly, las «Alabanzas de las criaturas» de Francisco de Asís o el *Tratado de las esferas* de Johannes Sacrobosco, (Castro, 2015, p. 3).

¹⁰²⁹ Por ejemplo, en general, la literatura obvió el paisaje concreto, (Rodríguez Bote, 2014, p. 377), porque el hombre medieval «estaba ligado de forma demasiado estrecha a la naturaleza que le rodeaba como para hacerla objeto de un juicio estético» (Zumthor, 1994, p. 86).

realidades entitativas y singulares capaces de explicar y dar sentido a la existencia secular; por otro, su diversidad formal, en tanto que reflejo indirecto y parcial de la voluntad, del sentimiento y del ser de Dios, se presentaba como contenido óptimo y necesario para el perfeccionamiento y restauración de la naturaleza humana (Vergara, 2009, p. 303).

En el siglo XII las traducciones griegas y árabes, la Escuela de Chartres y el pensamiento vitorino abrieron el camino hacia el estudio de la filosofía natural (plantas, animales, fisiología, etc.), lo que coincidió con la eclosión de los bestiarios. Este interés fue parejo a la reivindicación de la razón como instrumento para descifrarla y aproximarse a Dios, idea central en la doctrina de Hugo de San Víctor y recogida por Juan de Salisbury (*Entheticus maior*, I, 655-658, p. 149): «el hombre, en cuanto que ser racional, debe dominar lo que le rodea, y para ello debe conocer lo circundante (mediante el método racional de investigación) (Muñoz y Arribas, 2011, p. 54). «El mundo sensible existe para el hombre que lo domine [...] A través del conocimiento del mundo sensible se puede llegar al conocimiento de Dios» (Muñoz y Arribas, 2011, p. 61).

En el siglo XIII la influencia del aristotelismo dio lugar a una nueva valoración de la naturaleza y a la búsqueda de explicaciones racionales de sus fenómenos (Márquez Villanueva, 2004, p. 203):

Lo que faltaba al siglo XII para reconocer una realidad concreta bajo un mundo de símbolos era la concepción de una naturaleza dotada de una estructura en sí, aunque fuera débilmente. Estamos en vísperas del día en que esta concepción va a formarse y es a la física aristotélica a la que lo deberá el siglo XIII (Gilson, 1976, p. 320).

Desde entonces se confiere un:

carácter racional de la creación y las leyes de la naturaleza, donde no solo existe una interpretación simbólica del universo, sino que se establece un orden de causas segundas autónomas bajo la acción de la Providencia divina (Castro, 2015, p. 12, nota 27).

Esta nueva actitud se hizo patente en las enciclopedias del siglo XIII (Ortúzar, 2018, pp. 42-53), que planteaban la «multiplicidad y diversidad de la naturaleza en sí misma y por sí misma en tanto que espejo y causa coadyuvante de la voluntad divina» (Vergara, 2009, p. 304):

Le premier objectif dominicain de comprendre le monde créé au cours de six jours bibliques s'est transformé pour devenir celui de la prise en charge de toute la philosophie naturelle quasiment "pour elle-même", en tous cas avec une plus grande autonomie. Du même mouvement participe la production d'autres encyclopédies naturelles au milieu du XIII^e siècle: celle de Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, qui aura une destinée universitaire puisqu'elle est inscrite dans la liste des livres taxés en 1286; celle de Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, qui connaîtra aussi des remaniements et mises à jour; celle d'Arnold Saxo, *De floribus rerum naturalium*, très marquée elle aussi par l'ouverture aux sources arabes, qui circulera rapidement dans le milieu dominicain, particulièrement au profit de Vicent de Beauvais et d'Albert le Grand.

Ainsi reconnue et en état d'expansion, la philosophie naturelle dans la deuxième édition du *Speculum naturale* est au diapason d'un désir de savoir, de la saine curiosité pour les choses de ce monde, au-delà des besoins pragmatiques de la seule formation d'un prêcheur (Palmier-Foucart, 2004, p. 51).

El *Speculum* es representativo de esta encrucijada ideológica (Palmier-Foucart, 2004, p. 72). En él, la *naturaleza* presenta una doble condición: es *natura naturans*, en tanto que Dios creador, y *natura naturata*, en tanto que creación (Palmier-Foucart, 2004, p. 68). Vicente de Beauvais partió de la concepción de la naturaleza como un elemento de la creación, pero no la relacionó con el pecado edénico. Mostró, además, un interés *per se* por la ciencia más allá de la explicación de la creación. En el *Speculum*, al describir el mundo natural convergen la influencia de San Isidoro de Sevilla y de Aristóteles, pues la taxonomía alfabética es isidoriana, pero la información introductoria procede de Aristóteles. También:

La suite de l'exposé concernant les principes fondamentaux qui régissent la matière et tous les aspects de ses changements est entièrement tributaire des traités d'Aristote, *Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption, Météorologiques* (Palmier-Foucart, 2004, p. 69).

TA supone el escalón final en el proceso de valoración de la naturaleza en sí misma, pues obvia el «paradigma simbólico, que en todo momento permanece ausente de su filosofía, sin negarlo expresamente ni refutarlo» (Aláez, 2018, p. 159).

Se aprecia, pues, como a partir del siglo XIII coexistieron y se interrelacionaron dos concepciones de la naturaleza: una de raíz neoplatónica, simbólica y teocéntrica; otra, de raíz aristotélica, empírica y protocientífica y que intentaba dar explicaciones de los fenómenos naturales de forma autónoma y racional:

San Buenaventura y Juan Escoto ven en la naturaleza un entramado simbólico que manifiesta un movimiento poderoso del amor de Dios, Alberto el Grande y sus discípulos se interesan por estudiar la *natura* en un campo más práctico y aplicable (Castro, 2015, p. 10).

Progresivamente se fue imponiendo la segunda. Alfonso X ejemplifica el precoz cambio de paradigma; en sus obras consideró la naturaleza como «la presencia envolvente de un universo de seres y cosas concretas, por primera vez merecedor del homenaje del estudioso» (Márquez Villanueva, 2004, pp. 200-201). Su interés por las ciencias naturales, derivado de «las tendencias más racionalistas de la filosofía árabe» (Márquez Villanueva, 2004, p. 203), le llevó a ser el monarca medieval más preocupado por

preservar el medio natural y a legislar para proteger los bosques¹⁰³⁰ y regular la caza y la pesca (Arranz, 1989, p. 128)¹⁰³¹.

A pesar del interés y las minuciosas descripciones realistas de las aves y los parajes de caza de *LC* y de las pinceladas racionalistas enciclopédicas de *LCE*, la obra manuelina refleja la mentalidad medieval de corte agustino sobre el medio natural y en sus obras predomina la concepción simbólica de sus elementos (las connotaciones de los animales protagonistas de las fábulas, por ejemplo, en *CL*), que comparte con fuentes directas como el *Calila e Dimna*, el *Lucidario* o *CRS*. En este sentido, es precisamente en las dos primeras obras conservadas, de carácter expositivo, en que manifiesta cierto interés por la naturaleza, que desaparece a partir de *LE* — lo que apunta hacia el abandono de los presupuestos alfonsíes y la asunción de los molinistas— pues apenas aparecen referencias a la naturaleza *per se*, más allá de alusiones esporádicas como la del león en *LE* (I, [xxiv], p. 107), los huevos, gallinas y ovejas del ejemplo VIIº (p. 40) o la pincelada del ejemplo XXXº —«fizo poner almendrales por toda la tierra de Córdoba» (p. 126).

En *LC* el interés y valoración pragmáticos de la naturaleza se percibe mediante las abundantes y prolifas descripciones de las aves y en el capítulo XIIº, en que los espacios son descritos y valorados en función de su interés cinético. Esta valoración es pareja a la reivindicación individual de la propia experiencia —«et dize don Iohan» (p. 543)—, que sustituye al criterio de autoridad tradicional:

Los neblis de que agora mas se pagan et fallan que recuden mejores son los que an la cabeça muy gran grande et ancha et llana et el collodriello muy ancho et los pestorejos anchos et las sobrecejas muy grandes, en guisa que cubran mucho los ojos [et los ojos] muy pequennos et tristes et adormidos et muy encobados et el pico muy luengo et muy gordo et las ventanas muy anchas et la boca muy grande et las quixadas mucho abiertas et la faz del papo quel descenda mucho por los pechos et que sea muy ancha, et los pechos salidos, pero que el su talle sea mas contra luengo que contra redondo. Et en todas las otras façiones de las ancas et de las yjadas et del bispete et de las piernas et de las ancas et de las yjadas et de del bispete et de las piernas et del çanco et de las manos et de los

¹⁰³⁰ Se preocupó por los incendios forestales y tomó medidas para proteger al ganado y a las aves de cetrería (Ballesteros, 1984, pp. 204-205 y 441-442).

¹⁰³¹ Entre otros lugares en la *Segunda partida*, *Tercera partida*, (XXVIII), en que estableció la necesidad de preservar el medio ambiente y el cuidado de los bosques, y en la *Séptima partida* (VII, XV). El intento de explicación racional se extendió hacia los prodigios y secretos de la naturaleza y los fenómenos sobrenaturales. Se dejaron de considerar mágicas y proscritas algunas disciplinas naturales, pero, consciente de su peligrosidad teológica, su estudio y experimentación siguió quedando en manos de unos pocos iniciados: «entre los siglos XII y XIII, la introducción de la nueva filosofía natural había contribuido, no sin una fuerte oposición de ciertos círculos eclesíasticos, a mirar a la naturaleza con ‘nuevos ojos’, viendo en ella no ya sólo el espejo de la obra divina, como había sucedido en general en la Alta Edad Media, sino también tratando de descubrir las propiedades ocultas de sus elementos, esto es, ciertos secretos de la naturaleza sólo al alcance de unos pocos sabios que los utilizarían con fines lícitos [...] no se ignoraba lo peligroso de tales conocimientos en manos de desaprensivos, por ello, como sucede en las obras de Alfonso X, es frecuente la alusión explícita al sometimiento a la omnipotencia divina» (García, 2006-2007, p. 51).

dedos et de las vnñas, et de que aya la color en ls piernas verdes commo la color de los pies del prieto, que sean tales commo desuso es dicho de los girifaltes (*LC*, V, p. 532);

dira en este que caças ha et que lugares para la caçar en las tierras que don Iohan a andado (*LC*, XII, 578).

En *LCE* el interés por la naturaleza se manifiesta en las pinceladas enciclopédicas de los capítulos XXXX^o a XXXXVI^o, que sintetizan el acervo común del período y que hacen referencia a las partes de la Tierra, a las plantas y a los animales. Mediante los elementos de la naturaleza aludidos, que tienen valor en sí mismos y no están connotados simbólicamente, el escritor, subrayando la grandeza y diversidad de la creación, sintetiza sus conocimientos para mostrarlos y demostrárselos a sus receptores¹⁰³². Dedicó los breves —posiblemente porque sus conocimientos en la materia no eran muy amplios— capítulos XXXXIII^o y XXXXIII^o al reino vegetal, en que caracteriza généricamente las *yerbas*¹⁰³³ y los árboles y aborda la agricultura como domesticación de la naturaleza:

las yerbas son cosas que naçen en tierra, et son entre los arboles et las simientes que los omnes sienbran (XXXXIII, p. 99);

todos los arboles del mundo natural mente naçen en las xieras et en los montes, tan bien los que lieuan fructo commo los otros; mas quando los que lieuan fructo ponen en los poblados et los riegan et los labran, fazense los frutos mejores (XXXXIII, p. 100).

Al tratar los animales, JM señala la variedad existente: «las vestias son de muchas maneras et de muchas naturas et naçen en muchas tierras estrannas; et las que son en vna tierra no son en otra» (*LCE*, XXX, p. 87) (XXXX, p. 87). Y los sitúa en un grado de perfección intermedio entre los hombres y las plantas: «son entre los omnes et los árboles et las plantas. Ca las animalias cresçen et mantienen se asi com[m]o los arboles et las plantas, et an mas que ellos: que sienten et que engendran; et an menos que los omnes la racion» (*LCE*, XXXX, p. 89). Caracteriza a los animales por los recursos biológicos otorgados por Dios para sobrevivir, de modo que implícitamente plasma el tópico neoaristotélico de la indigencia biológica humana, al tiempo que señala al hombre como culmen de la creación que tiene a su servicio a los demás seres:

Et mostro grant vondat et gran piadat en commo las gobierna cada día, non abiendo ellas ninguna cosa de suyo; et commo las guarda del frio et de la calentura, a las vnñas con cabellos, a las otras con se[r]das et a las otras con cueros et a las otras con conchas. Otrosi commo les dio armas para se defender et para se gouernar; las [unas] de dientes, las otras de colmiellos; las [otras] de cuernos; las otras de vnñas; las de ligereza,

¹⁰³² En este sentido, subyace la aspiración de convertirse en *magister*.

¹⁰³³ Nótese la observación antes de responder: «esta pregunta mas cumple para ciruigiano que non para cauallero» (XXXXIII, p. 98).

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

de pies; et cada vnas segund les es mester. Et sennalada mente tengo que las crío para seruiçio et mantenimiento de los omnes (*LCE*, XXXX, p. 89).

Repasa las características de las aves en el capítulo XXXI^o, recogiendo los conocimientos ya expuestos en *LC*, y clasifica a los peces según su hábitat:

Vnos ay que naçen et se mantienen en el mar, asi com[m]o [las] vallas et los pulpes et los congrios, et todos los otros pescados que nunca salen a las aguas dulces. Otros ay que [se] crian en las aguas dulces, asi commo las truchas et los otros pescados que naçen en ellas et non van a la mar. Otros ay que naçen et se crian en estancos et en lagunas et en aguas que están quedas, asi commo las luzes et las tencas. Otros ay que non –[se] cria si non en los ríos que entran en la mar, asy commo los salmomes et las lampreas et los sabales. Et otros ay que se crian a las vegadas en la mar et a las vegadas en las aguas dulces, asi commo los aluures et liças et los sabales. Et destos ay algunos que an spinas et otros que an conchas et otros que han cueros muy duros (*LCE*, XXXXII, p. 98).

En cuanto a las referencias a la naturaleza, aparecen pinceladas enciclopédicas en *LE*: «Las yervas et las plantes, et algunas animalias, así commo las rebtilias, estas cosas se pueden engendrar de la umor de la tier[r]; mas las otras animalias non se engendran sinon por la manera de engendramiento» (II, [vii], p. 314). Y de la transformación humana del territorio mediante la agricultura en *CL*: «un ombre sembrava lino» (I, [vi], p. 41) o «fizo poner almendrales por toda la xierra de Córdoba» (I, [xxxi], p. 134), pero son elementos narrativos circunstanciales. En ningún caso hay una reflexión o un análisis de la naturaleza *per se*.

Conclusiones sobre el universo y el mundo

La obra manuelina, en especial en el capítulo XXXV° de *LCE*, refleja la concepción teocéntrica del universo y el mundo, en que se amalgamaba el relato de la creación del Génesis con la teoría aristotélica cosmogónica. La creación, siguiendo la doctrina tomista, había sido un acto temporal de Dios, pues, aunque eterna, se había producido en un momento dado, en que la divinidad había conformado el cosmos partiendo de la nada y al hacerlo había dado inicio al tiempo. El orbe estaba formado por siete esferas concéntricas atravesadas por una vertical ideal, que, del exterior al interior eran: Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Dentro de la Luna se estaba, inmóvil, la Tierra. En una última esfera exterior se situaba la corte celestial y Dios, que, asimilado al primer motor aristotélico, impulsaba las demás esferas. A continuación se hallaba el *Stellatum*, en que se fijaban las estrellas. Las primeras seis esferas conformaban el mundo supraplunar, considerado ordenado, perfecto y regular. En la última esfera se situaba el cambiante, caótico y corruptible mundo sublunar. Era, pues, una cosmografía jerárquica simbólica en que la altura, por cuanto suponía cercanía con Dios, connotaba perfección.

En *LCE*, el escritor plantea el conocimiento del cosmos como fruto de la experiencia militar y cinegética del caballero, aunque los conocimientos que expone traslucen una formación libresca, posiblemente el conocimiento de las obras de astronomía de Alfonso X. En su percepción del universo se entremezcla el intento de explicación racional —como en el caso del día y la noche—, la descripción de los cuerpos y la justificación de sus movimientos, con el simbolismo especular, que, por ejemplo, se concedía al día y a la noche.

En cuanto a la Tierra, el autor, partiendo de la concepción esférica y de la división en hemisferio terrestre —en que se situaban los continentes bíblicos: Europa, África y Asia— y marítimo, muestra la incipiente sensibilidad e interés hacia el mundo sensible del período a través de las numerosas referencias geográficas, a excepción de la indeterminación de *LCE*, de sus obras; estas referencias pueden ser tanto a lugares lejanos como Tierra Santa, como, especialmente, a puntos de la geografía castellana o murciana. En este sentido, estas alusiones a menudo se relacionan con sus notas pseudoautobiográficas, por lo que parecen querer poner de relieve la movilidad como atributo nobiliario y manifestación de poder.

La obra del magnate refleja una doble concepción histórica; de un lado, la concepción providencialista lineal agustina de la historia de la humanidad como trasunto de las seis jornadas de la creación, según la cual el nacimiento de Jesús supuso el inicio de la sexta etapa que culminaría con la llegada de la séptima y última edad el día del Juicio Final. Del otro, la división en tres etapas jurídicas, según la cual el nacimiento de Cristo había supuesto la llegada del período *sub gratia*, que permitía la obtención de la bienaventuranza a todos los hombres justos.

La concepción manuelina temporal es tomista en cuanto a la creación, pero el tratamiento del paso del tiempo en sus obras es agustino. Sus obras se caracterizan no solo por la indefinición y imprecisión cronológica de *LCE*, sino especialmente, por el interiorismo y ductilidad temporal, evidente en ejemplos como el XXV°.

Si bien el escritor muestra en *LC* y *LCE* la nueva sensibilidad e interés que la naturaleza suscitó a partir del siglo XIII, su tratamiento trasluce fundamentalmente el simbolismo especular. En la primera obra aparecen minuciosas descripciones de las distintas clases de aves y lugares de caza en el capítulo XII°. En la segunda, caracteriza con desigual minuciosidad los elementos de la creación, ya que el caballero parece demorarse en las caracterizaciones de aquellas criaturas que conoce con mayor profundidad, como vuelve a ser el caso de las aves, y en cambio, apenas esboza los rasgos de las *yerbas*, lo que se justifica porque su conocimiento no forma parte del plan pedagógico de los *bellatores*. A partir de *LE* las descripciones y apelaciones al entorno son puntuales. En *CL* se apela con un valor simbólico a los elementos naturales, aunque también aparecen referencias a seres concretos.

7. EL HOMBRE

JM insinúa en el prólogo de *CA*, expone en *LCE* y *LE*, amplía y matiza en *CL* y reitera en *LI* su pensamiento sobre el hombre y la vida humana. *LTR* no aborda esta temática al ser una obra de filiación historiográfica y *TAV* tampoco lo hace al defender específicamente la asunción de la Virgen María.

La concepción del hombre manuelina asume la doctrina tomista de la creación *ex nihilo* del universo, en que el hombre, vástago de Dios, creado a su imagen y semejanza, fue abocado a una condición dual, espiritual y material tras su expulsión del Paraíso. Su pensamiento recoge las dimensiones biológica, social y teológica y las contradicciones y paradojas del pensamiento bajomedieval. Conjuga y matiza la noción de *persona* tomista con el pensamiento agustino y con el influjo de los autores *contemptores*¹⁰³⁴, especialmente de Inocencio III, en la quinta parte de *CL*. Para el escritor la vida humana presenta una finalidad biológica, el mantenimiento de la especie; un objetivo social, que aspira a consolidar el legado propio y linajístico, y un último y más relevante objetivo espiritual, ya que es el camino para la obtención de la salvación, a través de las obras de misericordia y, especialmente relevante en la doctrina manuelina, actuando rectamente en todo momento, es decir, con buena intención (Cabot, 2019 y 2020a).

a) La noción de persona humana

La concepción de *omne* de JM asume y divulga la formulación tomista de *persona humana*, que, amalgama la teoría hilemórfica aristotélica con las enseñanzas de los textos bíblicos y de los padres de la Iglesia y que supuso el culmen de las disputas teológicas cristológicas y trinitarias al definir el concepto de persona y diferenciar la existencia de las personas divina, angélica y humana¹⁰³⁵.

Para Aristóteles los seres físicos son sustanciales, es decir, están formados por dos principios consustanciales indisolubles y eternos: la forma y la materia. La primera es genérica, abstracta y universal y permite distinguir especies de seres («el Hombre», por ejemplo). Aristóteles distingue dos clases de forma: la sustancial, los rasgos definatorios de los seres, y la accidental, las características específicas de un ser. La segunda es la

¹⁰³⁴ V. Vega (2003).

¹⁰³⁵ De este modo: «el hombre ya no se presentaba exclusivamente como una entidad individual y social de naturaleza moral y trascendente, sino como una unidad psicofísica de alma y cuerpo, que estaba enmarcada en una realidad natural, social y multiforme, creada por Dios para servir y actualizar todas las potencialidades de la naturaleza humana» (Vergara, 2012, p. 425).

realización física de los individuos, a partir de la combinación de los cuatro elementos naturales establecidos por Empédocles: tierra, aire, agua y fuego. La materia individualiza a los seres y se clasifica en prima o primera, no perceptible por los sentidos y sustrato último en los cambios sustanciales, y en materia segunda, referida a la composición de los individuos. En los seres vivos, la forma sustancial es el alma, inmortal, y la materia, el cuerpo. La materia y la forma conforman la *ousía* aristotélica, «aquello que existe en sí y no en otra cosa» (*Metafísica*, 1029, a. 33), que fue traducida al latín como *substantia*. Aristóteles clasifica las sustancias en primeras, referidas a individuos concretos, y segundas, referidas al género o especie. Con todo, también utiliza *ousía* como ‘género’ o ‘especie’, sinónimo de sustancia segunda. Para evitar ambigüedades, en griego se estableció la distinción entre *ὑπόστασις*, ‘hipóstasis’ como sustancia primera o ‘individual’ y *ουσία* (‘ousia’) como sustancia segunda o ‘esencia’, pero ambos se tradujeron como «substantia» en latín.

Aristóteles, influido por Platón, consideraba que el alma presenta una división tripartita jerárquica en tres porciones, potencias o facultades: la vegetativa, la única que poseen las plantas y que se encarga de sus funciones nutritiva y reproductiva; la sensitiva y apetitiva, presente en los animales y personas, y la racional, que únicamente los seres humanos tienen y que es responsable del pensamiento y la voluntad:

Aristóteles no separa, pues, la biología de la psicología: la nutrición es una función vital, del alma, al igual que lo es el conocimiento. La específicamente humana es, así un alma intelectual o, mejor dicho, corresponde al así llamado intelecto agente, el cual, además de ejercer su función específica (la formación de conceptos universales), asume también el papel de forma sustancial y ejerce todas las funciones cognoscitivas, sensitivas y nutritivas inferiores, de modo que las más complejas incluyen a las más simples y, por tanto, el alma intelectual contiene a las otras dos (Serés, 2019, p. 45).

Aunque el alma es eterna y el cuerpo no, la primera no puede operar sin el segundo, por lo que «el pensamiento no podría existir sin un cuerpo; son inseparables» (Serés, 2019, p. 46). En consecuencia,

lo que caracteriza la unicidad del hombre, lo que le presta su forma sustancial, es la combinación y la colaboración de las otras dos almas, vegetativa y sensitiva (las «inferiores» o contingentes), con la intelectual, que es «superior» y necesaria (Serés, 2019, p. 46).

Aristóteles definió al *hombre* como «el viviente que tiene *λόγος*», partiendo de su consideración como sustancia primera, es decir, unión indisoluble de forma, alma, y materia, cuerpo. En esta definición se asimilaba *λόγος* a la parte del alma, independiente de su materia. En el s. I d. C., los estoicos asimilaron el *λόγος* aristotélico a ‘razón’, y se configuró la definición clásica de *hombre* como ‘animal racional’. También incidieron en

la *dignidad* al definirlo; consideraban que al poseer *φυσις*, ‘naturaleza’, es libre y responsable, independientemente de su condición jurídica, libre o esclava, ya que nace por providencia divina dotado de un *λόγος*, que le permite interiorizar la realidad. Sin embargo, al estar sujeto a los designios divinos, la felicidad se reduce a aceptarlos, por lo que la libertad, en tanto que capacidad de decisión, queda restringida al «mero asentimiento a la causa interna de las cosas» (Lombo, 2000, p. 35). En este periodo autores como Cicerón usarán *persona* como tecnicismo jurídico, ‘sujeto de derecho’, y en el sentido estoico de ‘hombre singular cualquiera que sea su condición jurídica’ tal como se aprecia en: «*Extrema illa persona est, ut, si is, qui ei qui mortuus sit pecuniam debuerit, nemini [qui] eam solverit, proinde habeatur quasi eam pecuniam ceperit*» (Cicerón, *Las leyes*, II, XIX, [49], p. 51). Para este pensador, que influenció a SA, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, por lo que debe cuidar ambos elementos, aunque considere superior el alma¹⁰³⁶.

Hasta las primeras discusiones teológicas, *persona* y *πρόσωπον* serán semánticamente equivalentes: «La persona de Cristo ha revelado la persona divina y la persona humana» (Lombo, 2000, p. 37). La significación y connotaciones actuales de *persona* son fruto de las discusiones teológicas sobre la naturaleza de la Trinidad y Cristo. Esto sucedió porque *πρόσωπον*, originariamente ‘máscara’ y después por metonimia ‘rostro’, se empleó en la primera traducción griega del Antiguo Testamento, la Versión de los Setenta, para trasladar el vocablo *panin*, ‘rostro’, ‘fachada’ o ‘parte anterior de un objeto inanimado’, y que, por relación de metonimia, aludía a ‘Dios’. Así *πρόσωπον* y su equivalente latino *persona* ampliaron su carga semántica, de modo que podían aludir al ‘hombre’ o a ‘Dios’ (Martínez, 2010). El término *persona* se estableció y consolidó como traducción del griego *πρόσωπον* en el paleocristianismo, de forma que eran ya equivalentes en la época de Boecio. Durante los primeros siglos, dada la amplitud semántica de *πρόσωπον*, los padres griegos optaron por *ὑπόστασις* como tecnicismo teológico trinitario y cristológico. Sin embargo, el Concilio de Constantinopla restableció el uso de ambos y a partir del siglo IV *πρόσωπον* se tradujo sistemáticamente como *persona*, vocablo que ya había empleado Tertuliano para referirse de modo explícito a la naturaleza del misterio trinitario e implícitamente al hombre, y cuyo uso en el sentido de ‘individuo humano’ era ya común en latín: «es la manifestación (*repraesentatio*) de una

¹⁰³⁶ Aparecen referencias al alma en *El sueño de Escipión*, pero expone su concepción del alma en las *Cuestiones académicas* y *Del supremo bien y del supremo mal*

realidad individual (*particularitas*) o bien aquella realidad que se manifiesta como individual (*distinctio*) en relación con los otros (*coniunctio*)» (Lombo, 2000, pp. 42-43).

SA incidió en la individualidad del término *persona*, equivalente a *sustancia* y aplicado siempre en singular¹⁰³⁷. Desde la perspectiva metafísica, enriqueció la formulación mediante el concepto del hombre como *imago Dei*, acotado sobre todo al alma racional o intelectual, denominada *mens* o *ánimos*, que posibilita las facultades intelectivas, la voluntad y la memoria, de forma que el hombre puede ser considerado en singular, en su unicidad e individualidad, y no sólo de modo genérico, como el resto de vivientes. Asimismo, planteó la existencia de una imagen de la Trinidad, *imago Trinitas*, de influencia platónica, que se reflejaba en las facultades superiores del alma.

Boecio, en el marco de las disputas cristológicas, definió el término *persona* como: «Naturae rationalis individua substantia»¹⁰³⁸. Incidía así en la individualidad — singular y única— de la sustancia y en la racionalidad de su naturaleza¹⁰³⁹, de modo que establecía una escala de perfección o una distinción en las naturalezas de las personas y aplicaba el concepto de *persona* al hombre, a los ángeles y a los miembros de la Trinidad.

TA, desde los presupuestos de la teoría hilemórfica aristotélica, amalgamando la tradición filosófica greocolatina y la teología cristiana y partiendo y ampliando de la definición de Boecio, definió *persona* como «aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali» (CS I/2, l. 1, dist. 23, q. 1 a. 4, co.). El italiano, sintetizando la metafísica greocolatina y la teología paleocristiana y cristiana medieval, continúa englobando con la denominación de *persona* a los tres miembros trinitarios y precisa la definición de Boecio al incidir en el *subsistente* como «la sustancia distinta de los accidentes» (Lombo, 2000, p. 172) del sujeto, de manera que *subsistir* se convierte en la característica inherente de toda sustancia, puesto que conlleva poseer una esencia íntegra y existir y en el carácter *distinto*, esto es, en la individualidad o comunicabilidad de las hipóstasis gracias a su *naturaleza intelectual*, que permite que sean agente y motor de operaciones, por lo que la persona presenta un modo especial de ser: la vida intelectual¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁷ Consideró que Cristo es «personam unam ex duabus substantiis divina humanaque» (*Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 99, 1). Por ello, solo consideró adecuado el término en las reflexiones cristológicas y lo descartó en las teológicas.

¹⁰³⁸ TA reproduce en la *ST*, I, q. 29, a. 1 la definición formulada en el capítulo IIº de *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* para rebatir las herejías de Nestorio y Eutiques. Para los detalles de la historia de la configuración del término, v. Lombo (2000).

¹⁰³⁹ Definida como «la diferencia específica que informa de cada cosa» (Lombo 2000, p. 76).

¹⁰⁴⁰ TA utiliza el adjetivo *intelectual* porque su definición de *persona* se enmarca en su reflexión trinitaria y cristológica, y ni el Padre ni el Hijo ni el espíritu Santo, de un lado, ni Cristo, del otro, son seres racionales, en el sentido de discursivos.

El concepto tomista de *hombre*, pues, incide en el carácter sustancial —la unión de una materia y una forma, un cuerpo y un alma— y discursivo de los hombres; esto es, de un lado, les permite reflexionar y volver sobre sí a través del lenguaje, vencer, a diferencia de los animales, sus apetitos sensuales; escoger, gracias al libre albedrío, entre diversas opciones y transformar el mundo, y, del otro, determina que, desde la consciencia y de forma inherente, tiendan a ordenar y organicen libremente sus acciones hacia la consecución de la felicidad, sinónimo de apetito de bien, que en último término se dirige a la contemplación de Dios. Por todo ello, la persona humana es la criatura material creada de la nada más perfecta (*ST*, I, q. 91, a. 1, co. y q. 83, a. 1, co.), lo que explica que los otros vivientes se ordenen a ella, y ella a Dios. Al ser una criatura de origen divino, consideraba que: «illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse» (*ST*, I, q. 4, a. 3., co.). Ahora bien, esta semejanza a Dios es «secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem» (*ST*, I, q. 4, a. 3, ad. 3). Estableció así una relación de semejanza unidireccional: «licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae» (*ST*, I, q. 4, a. 3, ad. 4). Por ello «Deus est in ómnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut agens adest ei in quod agit» (*ST*, I, q. 8, a. 1, co.)¹⁰⁴¹.

JM asume así la noción de *persona humana*, que planea sobre toda su obra, pero impregna especialmente en *LCE*, *LE* y *CL*, a pesar de que solo emplea el término *persona* ocasionalmente¹⁰⁴², y en la quinta parte, y se decanta por *omne*¹⁰⁴³, su traslación coloquial. Dedicó el capítulo XVIIIº de *LCE* a la caracterización del hombre, partiendo de la consideración de origen aristotélico de que es «animal mortal racional» (p. 79), lo que lo diferencia de los animales, y reproduciendo la concepción hilemórfica. La analogía con el árbol posibilita, en primer lugar, incidir en su carácter material, que comparte con el resto de criaturas terrestres y con los cuatro elementos, y en su carácter espiritual, que le

¹⁰⁴¹ Esta idea parece estar relacionada con la concepción del hombre como un espejo que refleja la gloria de Dios que aparece en II Corintios 3, 18.

¹⁰⁴² En *LCE*: «Otro sí el seso le amostrara que es lo que deue pedir o a que persona» (*LCE*, XIX, p. 48); en el ejemplo XXVIIº: «ello lo encubriría mejor que ninguna otra persona del mundo» (p. 120) y en el controvertido, en cuanto a la autoría, ejemplo LIº: «Seed cierto que nunca fue tierra nin linage, nin estado nin persona en que este pecado regnasse, que non fuesse desfecho o muy mal derribado» (*CL*, I, [li], p. 222). Sobre la autoría del ejemplo LIº, v. Blecua Perdices, (1980).

¹⁰⁴³ El término aparece en los dos prólogos que anteceden a la obra y en los ejemplos Iº, IIº, IIIº, Vº, VIº, VIIº, VIIIº, IXº, Xº, XIº, XIIº, XIIIº, XIIIº, XVº, XVIº, XVIIº, XVIIIº, XIXº, XXº, XXIº, XXIIº, XXIIIº, XXIIIº, XXVº, XXVIº, XXVIIº, XXVIIIº, XXIXº, XXXº, XXXIº, XXXIIº, XXXIIIº, XXXIIIº, XXXVº, XXXVIº, XXXVIIIº, XXXVIº, XXXIXº, XLº, XLIº, XLIIº, XLIIIº, XLIIIº, XLVº, XLVIº, XLVIIº, XLVIIIº, XLIXº, Lº y XIº.

puede conducir a la salvación o a la condena. En segundo lugar, contribuye a subrayar el carácter racional del hombre al situar el *meollo* en la raíz:

Ca la rays del omne es la cabeça, do está el meollo que gobierna et faze sentir et mouer todo el cuerpo, et el tronco es el cuerpo, et las ramas los miembros, et las fojas et las flores son los çinco sesos corporales; et los pensamientos et las obras, el fruto. Et si el meollo, que es [la] rayz, fuere de buena conplission, todo el cuerpo, que es el tronco, segund razon deue ser de buena conplission. Et si el cuerpo fuere de buena conplission et bien egualada, los miembros otrosi, que son las ramas, seran tales quales deuen. Et si el cuerpo fuere de buena conplission et bien egualada, los miembros otrosi, que son las ramas, seran tales quales deuen (XXXVIII, p. 81).

A partir de esta imagen JM assume la armonía entre la forma y la sustancia:

Et si el cuerpo et los sesos corporales, que son manera, fueren bien ordenados et bien conplidos, deuemos crer que Dios, que fase todas las cosas con razón, por la su merçed et por la su piadat guerra que sea y puest buena alma, que es forma, por que faga sus fechos con razón; et assy fara buenas obras (XXXVIII, p. 81).

Por su género doctrinal, en *LE* expone de modo extenso su concepción sobre el hombre; es la criatura material más perfecta de la creación, dotada de inteligencia y libre albedrío, por lo que el resto de criaturas se ordenan a él, y él se ordena a Dios, con el que el alma humana mantiene una relación de semejanza: «Et esta semejança que a el omne con Dios es en el alma [...] Et semeja el omne en la razón a Dios, et en el entendimiento, et en el libre albedrío» (*LE*, I, [xvii], pp. 110-11)¹⁰⁴⁴.

et la terçera, para les mostrar que quando crió el mundo, que entonçe crió el omne, et que con razón lo devió criar, et tal commo lo crió, pruévase desta guisa; ya es dicho que Dios crió el mundo para ser conosciódo por las sus obras [et] conuinía que en el mundo oviese criatura que oviese parte con Dios et parte con el mundo, que fuese corporal et spiritual; ca si del todo fuese spiritual, non sería parte del mundo, pues el mundo es todo corporal cosa, [et si del todo fuese corporal cosa] non avría parte el de Dios, que es cosa spiritual (*LE*, II, [vii], p. 313).

b) La teoría hilemórfica

JM asume y plasma en su obra. la concepción aristotélica hilemórfica del hombre (Serés, 2019, pp. 44-45), pero mediatizada por el pensamiento cristiano y en especial por la síntesis de la doctrina tomista. Como el molinismo, el noble concibe al ser humano como un conglomerado de cuerpo y alma, en que la segunda es superior al primero, pero lo necesita para el desarrollo de las funciones vitales y las operaciones mentales:

están compuestos de una materia y una forma. Esta, en los animados, es el alma. Ésta es propia de la especie; lo que la individualiza o individúa, haciendo los individuos, es la materia, de la que cada individuo tiene la «suya», o está hecho de la suya.

La materia y la forma son las *causas*, respectivamente, *material* y *formal*, de los individuos. Los progenitores de los vivientes son la causa eficiente de éstos. De los primeros vivientes de cada una de las especies, que son, pues, irreducibles entre sí, y de

¹⁰⁴⁴ (*LE*, I, XXVII)

la tierra y los cielos, y aun de las almas humanas, es la causa eficiente, Dios en cuanto creador de ellos, ya en los seis días, ya en el momento de la concepción del individuo humano. Dios es también la causa *final*, en el sentido de *fin último*, de cada uno de los hombres, y del mundo natural todo, en el doble sentido que da Dante, adoctrinado por Santo Tomás, a la frase de Aristóteles: «de aquel punto depende el cielo y toda la naturaleza»: el primer cielo es el *primer móvil* porque lo atrae Dios, y el hombre es fin para el que son medios todas las demás criaturas, por ser la criatura más perfecta y por haber de existir un Hombre-Dios (Gaos, 1977, p. 68).

Los teólogos paleocristianos enriquecieron el concepto de *alma* bíblico aglutinándole la teoría hilemórfica, que permitía explicar la doble naturaleza, material y espiritual, humana. De este modo se conformó una concepción según la cual desde la expulsión del Paraíso el hombre era una sustancia dual constituida por dos elementos indisolubles: la materia, el cuerpo, cuyo objeto era la perpetuación de los hombres y la ejecución de las acciones físicas y mentales, y el alma, la sustancia espiritual e intelectual, que singulariza y convierte en la criatura superior de la creación al ser humano. Las referencias de San Isidoro de Sevilla confirman que la teoría se había incorporado al acervo ideológico cristiano en los primeros siglos medievales: «Abusive autem pronuntiat ex utraque substantia totus homo, id est ex societate animae et corporis (*Etimologías*, XI, 4); «Duplex est autem homo interior et exterior. Interior homo anima [et] exterior homo corpus» (*Etimologías*, XI, 6). Con todo, siguiendo el espíritu neoplatónico de AH, los teólogos medievales la consideraron insuficiente para explicar la complejidad y paradoja del ser humano, cuya alma manifestaba un afán de trascendencia, pero que requería de un cuerpo, al que se despreciaba, para llevar a cabo las operaciones espirituales¹⁰⁴⁵. El teólogo africano, asimismo, había asumido la teoría hilemórfica considerándola insuficiente y poco relevante para comprender la naturaleza humana y a Dios, para lo cual era imprescindible un proceso de ascesis que partía de la fe y el amor hacia la divinidad:

Quas cum contulisset cum *eis*, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in pulvere depingentibus intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoveram; et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis qualis sit, et statura quot pedum sit, aut cognatio cuius frater sit; aut ubi sit constitutus, aut quando natus, aut stet an sedeat, aut calciatus vel armatus sit, aut aliquid

¹⁰⁴⁵ San Bernardo lo expresaba así: «Animae corporibus et corporeis egent sensibus, per quae sibi invicem innotescant et valeant» (*Sermones sobre el cantar de los cantares*, IV, 5, 1987, pp. 118-110); «Habet igitur necessarium corpus spiritualis creatura quae nos sumus, sine quo nimirum nequaquam illam scientiam assequitur, quam solam accepit gradum ad ea quorum sit cognitione beata» (*Sermones sobre el cantar de los cantares*, V, 1, 1987, p. 110). «Profecto enim spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. Propterea et maledictus qui spem suam ponit in homine, quoniam etsi spes nostra tota merito pendet ex homine Deo, non tamen quia hoo, sed quia Deus est». (*Sermones sobre el cantar de los cantares*, X, 8, 1987, p. 166).

faciat aut patiatnr aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur (*Confesiones*, IV, 16, 28).

En el siglo XIII, TA, recogiendo las aportaciones anteriores, estableció que el ser humano es dual, con doble naturaleza corporal y espiritual (ejemplo, en *ST*, I, q. 3, a. 2, arg. 1). Lo que singulariza al ser humano es la posesión de alma, incorruptible e imagen individual imperfecta de Dios. El hombre recibía la materia y forma durante su gestación; primero su progenitor le donaba la materia, el cuerpo corruptible a través de la *procreación*¹⁰⁴⁶. Posteriormente, Dios le infundía la forma: las almas o potencias vegetativa y sensitiva, propias de los vegetales y animales y el alma o espíritu, la forma sustancial o facultad espiritual (*ST*, I, q. 76, a. 3, ad. 3 y q. 118, a. 2, ad. 2 y, entre otros, *CG*, II, q. 89 y III)¹⁰⁴⁷. Esta concepción de la procreación humana está presente en el *Lucidario*: «desque es aparaejada para rresçeuirla, [criar la] Dios en ella» (XX, p. 124).

El escritor asume en *CA*, *LCE*, *LE*, *CL* e *LI* la teoría hilemórfica en su concepción del hombre, e incide en la supremacía del alma; en el «Libro de la doctrina», matizada por la religiosidad penitencial, aparece la consideración negativa de las funciones fisiológicas. Este desprecio en el tratado convive de manera paradójica con la reivindicación de la vida humana como etapa para garantizar la continuidad del linaje y pervivir en la memoria de las generaciones futuras. Por otro lado, convierte en triada la dualidad que conforma la identidad otorgada por Dios a los humanos, al añadir la asignación de un estado como parte de la naturaleza de los hombres.

En *CA* aparece ya la idea del hombre como criatura material más perfecta, creada a imagen y semejanza divina, dotada de inteligencia y de libre albedrío y compuesta por un alma eterna y un cuerpo mortal, que pasa por diversas etapas biológicas y a la que Dios le asigna un estado, desde el cual se ha de encaminar a la obtención de la bienaventuranza: «E el omne otrosy, que es la mas noble criatura, ha estas cosas; ca es comienço quando nasce e el medio en la media su hedat e el estado mientras biue, e la fin del cuerpo quando se parte el alma del» (*CA*, prólogo, p. 574)¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁶ «At pecus quidem ex debito servitutis et ad usus tantum temporalium corporaliumque necessitatum iuvando servit; ideoque ille spiritus et cum tempore transit, et cum corpore deficit» (San Bernardo, Sermones sobre el *Cantar de los cantares*, V, 3, 1987, p. 112).

¹⁰⁴⁷ El *alma* y el *espíritu* son términos sinónimos (*Etimologías*, XI, 19-20), y de hecho JM asocia el sustantivo *alma* con el adjetivo *espiritual* en diversas ocasiones. Cruz en su introducción a las *Cuestiones disputadas sobre el alma* (1999, pp. XLIV-XLVI) y Roszak (2013, pp. 87-109) comentan el proceso desde la perspectiva tomista.

¹⁰⁴⁸ Nótese como aparece la idea de la dignidad del hombre que convive en la Edad Media junto con la de su indignidad por sus miserias corporales.

En *LCE* alude a al abandono del alma en el momento de la muerte, al desarrollar la imagen del hombre como árbol: «ca naçe et creçe et ha estado et envegeçe et se desfaze quando se parte el alma del cuerpo» (XXXVIII, p. 80). Incidirá en la cuestión en *LE*, cuando la plantee como el momento en que el alma, principio vital que permite las funciones orgánicas, abandona el cuerpo:

Señor, ya vos dixé que aquel que era cuerpo de omne muerto, et la razón por que non puede fazer lo que los otros fazen es porque se partió de[l] el alma quel fazía mover et fazer todas las otras cosas que los omnes vivos fazen (I, [ix], p. 83).

Siguiendo la doctrina agustina¹⁰⁴⁹, subraya en *LCE* la posesión del alma intelectual como rasgo que individualiza y eleva al género humano frente a los animales, y que, asimismo, distingue y *personaliza* a unos hombres de otros:

Et la razón por que es animal mortal et racional [es] por que es conpuesto de anima et de cuerpo, et el alma le faze auer razon; et por la razon que ha más que las otras animalias es omne. Ca las cosas naturales, por que todas las animalias se an a mantener, más conplida mente las an que non los omnes. Mas los omnes an razon, lo que no[n] an las animalias; et por ende el omne que ha mas razon en si es mas omne, et quanto a menos dello, tanto es menos omne, et más allegado a las animalias que no an razon (*LCE*, XXXVIII, p. 79)¹⁰⁵⁰.

En el «Libro de los proverbios» volverá insistir, confiriéndole incluso un matiz ético, en la relación entre humanidad y razón; para ello, a partir de la polisemia de *razón*, constata que es la inteligencia, como capacidad genérica humana, la que permite al hombre valerse de los otros seres y elementos naturales; su carencia, por el contrario, lo convierte en un ser débil y manipulable y lo acerca, en suma, a los brutos:

La razón es razón de razón. Por razón es el omne cosa de razón. La razón da razón. La razón faz al omne seer omne. Assí, por razón es el omne: quanto el omne ha más de razón es más omne; quanto menos, menos. Pues el omne sin razón non es omne, mas es de las cosas en que no ha razón (III, 21, p. 236).

LE, posiblemente por su carácter marcadamente doctrinal, es la obra en que más se explaya en la cuestión; a lo largo del libro, de manera fragmentaria y repetitiva, explica que el hombre posee un alma intelectual inmortal, pero temporal porque es infundida por Dios durante la gestación; esta alma posibilita las acciones corporales, la posesión de un entendimiento diferenciado, la facultad del libre albedrío, que permite escoger de forma

¹⁰⁴⁹ Perceptible en: «mentem nostram summum atque incommutabile bonum» (*Confesiones*, IV, [xv], 24). Sin embargo, esta capacidad permite paradójicamente el pecado: «Sicut enim facinora sunt, si vitiosus est ille animi motus, in quo est ímpetus, et se iactat insolenter ac turbide, et flagitia, si est immoderata illa animae affectio, qua carnales hauriuntur voluptates, ita errores et falsae opiniones vitam contaminant, si rationalis mens ipsa vitiosa est. Qualis in me tune erat nesciente» (*Confesiones*, IV, [xv], 25).

¹⁰⁵⁰ La incidencia en la razón se repite en el proverbio [21] (II, p. 246).

libre entre el bien y el mal, y otorga cierta semejanza espiritual con la divinidad, por la que la persona humana —en el sentido trinitario— puede mantener una relación paternofamiliar con su creador. La posesión del alma actúa de puente entre la sensibilidad del mundo material y el mundo espiritual, a través de la cual el ser humano se puede elevar y acercarse a Dios porque, en definitiva, la función última del alma es encaminar mediante el ejercicio de la virtud al hombre hacia la bienaventuranza:

fizo el omne a su semejança. Et esta semejança que el omne ha con Dios es en el alma; que así como Dios es cosa espiritual et dura para siempre, así el alma es cosa espiritual et dura para siempre. Pero entre Dios et el alma a dos departamentos: el uno, que Dios es criador et el alma criatura; et el otro, que Dios nunca ovo comienzo, mas siempre fue, et Él fue comienzo et criador de todas las cosas, et el alma a comienzo quando Dios la cría et la pone en el cuerpo del omne desde es vivo et formado en el cuerpo de su madre. Et [des] que una vez es criada, nunca después puede aver fin; et a comienzo, mas non fin, et así a este segundo departamento entre Dios et el alma. Et semeja el omne en la razón a Dios, et en el entendimiento, et en el libre albedrío (I, [xxvii], pp. 111-112).

Cosa espiritual a en el omne, porque entiende et siente las cosas espirituales. Et ésta es el alma, que se ayunta al cuerpo, et es forma del cuerpo, que es materia. Et cría Dios cosa espiritual et ayúntala al cuerpo luego que es engendrado et vive en el vientre de su madre. Et desde nasce et es en tiempo que puede mereçer o desmerecer, a gloria o pena segund sus mereçimientos. Et por que el omne, que es compuesto del alma et de[l]cuerpo, aya gloria o pena segund lo mereçiere, el alma espiritualmente et el cuerpo corporalmente, para se fazer derechamente, convino que [Dios] fuese dios et omne, segund ya esto más conplidamente es dicho en la primera parte deste libro (II, [vii], p. 315)¹⁰⁵¹;

Et esta es el alma, que se ayunta al cuerpo, et es forma del cuerpo, que es materia. Et cría Dios cosa espiritual et ayúntala al cuerpo luego que es engendrado et vive en el vientre de su madre (II, [v], p. 315);

el alma es cosa que da la vida et el entendimiento et el movimiento et el sentimiento, et da razón al cuerpo, et que es cosa que nunca se puede desfacer, et cosa espiritual, por todas [estas] razones tengo que vale más que el cuerpo; et pues vale más, deve ser más preciada et guardada (I, [xvi], pp. 91-92);

el alma es cosa que da la vida et el entendimiento et el movimiento et el sentimiento, et da razón al cuerpo, et que es cosa que nunca se puede desfazer, et cosa espiritual (I, [vi], p. 93).

En su exposición, sin entrar en las sutilezas tomistas sobre la cuestión (CG, II, LXXII), el escritor sitúa el cerebro como motor de las operaciones biológicas y centro de las actividades psíquicas del alma: el *entendimiento*, el libre albedrío, que posibilita la consecución de la gracia, y la voluntad:

Et en este meollo ha entendimiento et movimiento et voluntad. Et esta voluntad haze entender al entendimiento que cumple que se mueba aquel dedo, et el entendimiento haze al movimiento que mueva aquellos nervios por que se mueva el dedo, et así en el cuerpo del omne por que se mueva el dedo, et así en el cuerpo del omne todas las cosas

¹⁰⁵¹ La fragmento citado es triplemente interesante porque en él el autor expone también el misterio de la encarnación y se aprecia de nuevo su recurrente remisión a partes u obras anteriores.

que se fazen et se mueven son por esta natura. Et la voluntad, que faze todas cosas, está en el alma, que da al cuerpo vida, et que ha razón, et esta alma críala Dios. Et ha departimiento entre el alma de los omnes et el alma de las animalias; ca el alma de los omnes da vida al cuerpo, así como el alma de las animalias, et demás ha razón et libre albedrío, et por esto merese aver gloria o pena segund sus obras (I, [lxxxiv], pp. 123-124).

Finalmente, la muerte impone la separación temporal de cuerpo, que se corrompe, y alma que alcanza, si ha sido virtuosa, la bienaventuranza; cuerpo y alma se reencontrarán definitivamente en el Juicio Final:

ca el alma es criatura de Dios spiritual, et por voluntad de Dios ayuntóse al cuerpo et fazel bevir, et porque el cuerpo es conpuesto de los elementos et de los unores, conviene que se desfaga. Et otrosí porque es [con]puesto el omne del alma et del cuerpo, conviene que se desfaga quando es voluntad de Dios. Ca el alma, Él la puese en el cuerpo, et desde la parte dél, finca el cuerpo muerto et desfázesse, porque es corporal et conpuesto. Et fincará así [fasta] la resurrección, que serán ayuntados el alma et el cuerpo. Et el alma, que es [cosa] spiritual [et] simple, dura sienpre, que non se puede desfazer (IX, pp. 83-84).

En *CL* aporta las pinceladas sobre la teoría a lo largo de los ejemplos: sobre la inmortalidad del alma: «et sabet que la vida del alma non se cuenta por años, mas dura para sienpre sin fin, ca el alma es cosa spiritual et non se puede corronper, ante dura et finca para sienpre (I, [xliv], p. 203)¹⁰⁵² o sobre su función última de conducir a la bienaventuranza:

un conde ovo en Provençia que fue muy buen omne et deseava mucho fazer en guisa por quel oviese Dios merced al alma et ganase la gloria del Paraíso, faziendo tales obras que fuesen a grand su onra et del su estado (*CL*, I, [xxv], p. 97).

Y formula su personal síntesis que aspira a preservar el alma sin renunciar a las glorias mundanas: «si bien queredes fazer vuestra fazienda paral cuerpo et paral alma, fiat derechamente en Dios et ponet en él toda vuestra esperançã; et vós ayudatvos quanto pudierves, et Dios ayudarvos ha» (*CL*, I, [xlv], p. 186). En la quinta condensa la teoría hilemórfica: la dualidad humana y la superioridad del alma¹⁰⁵³, de la que derivan la de las cuestiones espirituales: «lo crió conpuesto de alma et de cuerpo, que es cosa corporal et cosa spiritual» (*CL*, V, p. 265); la unión definitiva, recurriendo a la dialéctica escolástica, del cuerpo y alma en el Juicio Final:

Vós, señor conde, sabedes que quanto las cosas espirituales son mejores et más nobles que las corporales señaladamente porque las espirituales son duraderas et las corporales

¹⁰⁵² El alma es protagonista o aparece referencias a ella en diversos ejemplos de *CL*: III^o, IIII^o, XIII^o, XXV^o, XXXIII^o, XXXVIII^o, XL^o, XLV^o, XLVI^o, XLIX^o, L^o y LI^o.

¹⁰⁵³ La idea había quedado fijada en la teología cristiana a partir de la aportación de SA: «credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram id, quod corrumpi potest deterius esse quam id quod non potest» *Confesiones*, VII, [i], 1).

se han de corromper, tanto es mejor cosa et más noble el alma que el cuerpo, ca el cuerpo es cosa corrutible et el alma, cosa duradera. Pues si el alma es más noble et mejor cosa que el cuerpo, et la cosa mejor deve seer más preciada et más guardada, por esta manera, non puede ninguno negar que el alma non deve seer más preciada et más guardada que el cuerpo (*CL*, V, pp. 250-251¹⁰⁵⁴).

se prueba por razón que el omne es compuesto de alma et de cuerpo, et que las almas ante de la resurrección avrán gloria o pena por las obras buenas o malas que ovieron fechas seyendo ayuntadas con los cuerpos, segund sus merescimientos. Et después de la resurrección, que la avrán ayuntadamente el alma et el cuerpo, et que así commo ayuntadamente fizieron el bien o el mal, que assí ayuntadamente ayan el galardón o la pena. (*CL*, V, p. 253).

En la concepción manuelina del hombre, el entendimiento y la bondad son términos estrechamente relacionados, pues las buenas obras y los buenos hombres surgen de la combinación del entendimiento y el libre albedrío, que lleva a actuar con recta intención. Recurriendo de nuevo a la técnica conceptista, condensa su modelo de *omne* en el «Libro de los proverbios»:

Si el omne es omne, quanto es más omne es mejor omne. Si el grand omne es bien omne, es buen omne et grand omne. Quanto el grand omne es menos omne, es peor omne. No es grand omne sinon el buen omne. Si el grand omne non es buen omne, nin es grand omne nin buen omne; mejor le sería nunca seer omne (*III*, [25], p. 237).

Lo vuelve hacer —esta vez sin ejercicios ni intentos de deslumbramiento retórico, en consonancia con el objetivo del libro, — en el primer capítulo de *LI*:

La razón porque el omne es más noble criatura es porque el omne es compuesto del alma et del cuerpo, et ha entendimiento et razón, et ha libre albedrío para poder fazer bien o mal. Et esto non ha ninguna criatura que sea en el cielo nin en la tierra sinon el omne. Et destas dos cosas de que el omne es compuesto, que son el alma et el cuerpo, es el alma cosa spiritual et es el cuerpo cosa corporal. Et porque el alma es cosa simple et duradera, et que nunca ha de morir nin de fallecer, et á otras muchas ventajas del cuerpo, es muy más noble et muy mejor cosa que el cuerpo (p. 120).

la razón porque el omne es más noble criatura es porque el omne es compuesto de alma et de cuerpo [...] el alma es cosa spiritual et es el cuerpo cosa corporal. Et porque el alma es cosa simple et duradera, et que nunca ha de morir nin de fallecer, et á otras muchas ventajas del cuerpo, es muy más noble et muy mejor cosa que el cuerpo (*LI*, [I], p. 120).

Por último, el irónico tratamiento de la teoría hilemórfica del ejemplo *III*^o aleja al escritor de la imagen de autor doctrinal con que se lo asocia comúnmente; en él, asume humorísticamente la tradición medieval de la *disputatio* entre cuerpo y alma para mofarse de las ansias de enriquecimiento del estado llano: «Alma, yo veo que tú te quieres partir de mí et non sé por qué lo fazes, ca si tú quieres muger et fijos, bien los vees aquí delante tales de que te debes tener por pagada» (p. 33).

¹⁰⁵⁴ En los capítulos *XXX*^o-*XXXV*^o (pp. 58-70) de *LCE* desarrolla los principios de la doctrina cristiana.

(1) La constitución material de los hombres: la teoría de los humores

Como en otros campos de la mentalidad medieval, las ideas sobre la constitución material y fisiológica de los hombres en la Edad Media aglutinan conceptos de procedencia diversa —grecolatina y árabe, fundamentalmente— pero conformados a partir del teocentrismo y doctrina cristiana (Montero, 2000, p. 61). Históricamente las traducciones de los textos grecolatinos despertaron el interés por las cuestiones fisiológicas y materiales de los hombres.

Se consideraba que la materia corporal del hombre estaba conformada, por un lado, por los cuatro elementos del universo¹⁰⁵⁵: la tierra, agua, fuego y aire, que, siguiendo a Aristóteles¹⁰⁵⁶, se correspondían, respectivamente, con las cualidades de frío, húmedo, caliente y seco y que se relacionaban con los constituyentes vitales: la tierra con el cuerpo, el aire, con el aliento; el agua con la sangre y el fuego con el calor. La idea ya había sido difundida por San Isidoro de Sevilla: «Caro autem quattuor elementis compacta est. Nan terra in carne est, aer in halitu, humor in sanguine, ignis in calore vitali. Habent enim in nobis elementa suam quaque partem, cuius quid debetur conpage resoluta» (*Etimologías*, l. XI, 16, p. 846). Bartolomé Cantimpré recogió las antonimias caliente-frío y húmedo-seco que caracterizaban el cuerpo. La vida, la vitalidad y la plenitud, se asociaban al calor y a la humedad. La muerte, con la frialdad y sequedad:

Mors quidem privatio vite est sicut et tenebre privatio lucis. Vita calida et humida est, mors vero frigida et sicca. Unde sicut videmus, quod calor igneus nutrit se in humido unctuosum, sic calor vivificans vitam. Et sicut calor igneus extinguitur nunc per suffocationem, nunc per exalationem, aliquando etiam propter defectum humidi unctuosum, sic calor vivificus in animante mortali (*Liber de natura rerum*, 1, LXXXIV, p. 82).

Por otro, a partir de la traducción de las obras de Galeno (siglo II d. C.)¹⁰⁵⁷, se asumió y extendió la teoría hipocrática de los humores, según la cual el cuerpo estaba formado por partes sólidas y por cuatro fluidos o humores, que se ingerían mediante la alimentación y que se correspondían con los cuatro elementos y las cuatro estaciones: la

¹⁰⁵⁵ La doctrina fue divulgada, entre otros, en las *Etimologías*, en el *Liber de natura rerum* (XIX, pp. 404-414) y *LT* (I, 104, pp. 45-46).

¹⁰⁵⁶ La idea aparece en *Acerca de la generación y la corrupción*: «Es evidente, entonces, que las parejas de cualidades elementales serán cuatro: caliente y seco, húmedo y caliente, y luego frío y seco, y frío y húmedo. Se atribuyen según un orden lógico a los cuerpos de apariencia simple: fuego, aire, agua y tierra» (330b).

¹⁰⁵⁷ Para una introducción genérica sobre los principios de la medicina de Galeno, v. Campohermoso, Soliz, Campohermoso y Zúñiga (2016). Para conocer un panorama genérico de la medicina medieval antes y después de la asimilación de las doctrinas galénicas, gracias a las traducciones árabes, v. Montero (2000).

sangre se relacionaba con el aire y con la primavera; la bilis amarilla, con el fuego y el verano; la bilis negra o melancolía con la tierra y el otoño y la flema, con el agua y el invierno. El predominio de uno u otro humor determinaba el temperamento del individuo: se era flemático si predominaba la sangre, vinculada con el agua; se era melancólico, si prevalecía la bilis negra, relacionada con la tierra; colérico, si el elemento dominante era la bilis amarilla, vinculada con el fuego, y sanguíneo, si dominaba la flema, relacionada con el aire; en este contexto, la enfermedad era el resultado de un desequilibrio en su combinación (Montero, 2000, pp. 54-55):

Galeno estructuró su teoría cuatripartita de los humores, en la que todo cuerpo material orgánico e inorgánico está primeramente constituido por elementos de carácter material invisibles a los sentidos. Así como cada órgano y región del cuerpo, los humores tienen sus cualidades, junto con los medicamentos y alimentos. Estas cualidades son los componentes básicos del macrocosmos (o factores extrínsecos donde vive el paciente), además de los componentes del microcosmos (representado por su organismo o factores intrínsecos). Las cualidades dotan de un fuerte dinamismo y variedad a los distintos humores y a la acción farmacológica de los medicamentos sobre cada una de las partes del cuerpo. Del equilibrio-desequilibrio de esas cualidades y humores depende la presencia-ausencia de la salud y enfermedad (Romero y Huesca, Limón Espinoza et alia, 2017, p. 234).

JM expone la teoría de los humores en sus dos obras doctrinales *LCE* y *LE*. No aparecen menciones en el resto de obras, salvo en la justificación del comportamiento del protagonista, relacionado con la melancolía por la prevalencia de la bilis negra, del ejemplo LI^o.

En *LCE* caracteriza los cuatro elementos desde una vertiente teológica incidiendo en su creación divina *ex nihilo* como sustancias aisladas sin interacción que han ido tornándose más complejas e interrelacionándose y que, como el resto de la creación, existirán mientras esté en la voluntad de Dios:

tengo que los elementos son quatro cuerpos: el fuego et ayre et el agua et la tierra; et que eran mas simples al comienzo, quando Dios los crio, de quanto son agora; et que en quanto nuestro Sennor tobiere por bien que duren, que seran de cada dia mas conpuestos. Et por ende tengo que an a seer de[s]fechos; pero esto sera commo et quando fuere la uoluntad de Dios (XXXVI, p. 73).

El autor también expone que, de modo análogo al resto de criaturas materiales, el hombre está constituido por cuatro elementos y cuatro humores:

El omne es piedra en ser cuerpo; ca así commo la piedra es cuerpo, así el omne es cuerpo. Otrosi, asy commo el arbol et las otras planctas naçen et creçen et an estado et envegeçen et se desfazen, vien así el omne faze estas cosas; ca naçe et creçe et ha estado et envegeçe et se desfaze quando se parte el alma del cuerpo. Otrosi, commo las vestias et las aues et las otras animalias fazen todo esto et demas que sienten et e[n]gendran et bien, bien así lo faze el omne. Otrosi, vien así como el ayre et el fuego et el agua et la tierra [son] quatro

alimentos, así el omne a en si quatro humores; que son la sangre et la colera et la flema et la malenconia (XXXVIII, p. 80).

Como ellas nace, crece, se reproduce, muere y su cadáver se corrompe: «et por que se e[n]gendra et biue et creçe et faze las otras cosas asy commo las otras animalias, es animal» (XXXVIII, p. 79). Asumiendo la perspectiva aristotélica, la muerte natural resulta del agotamiento de la humedad y calentura intrínsecas a la vida:

la vna es muerte natural, quando el omne biue tanto fasta que se acaba toda la humidat et la calentura natural. Entonce, por que el spiritu vidal non ha en que se mantener, ha por fuerça a falleçer (XLVI, p. 107)¹⁰⁵⁸.

JM se detiene en la exposición de esta idea en *LE*:

lo más que ella puede fincar en el cuerpo es en quanto en él dura la calentura et la humidat natural. Et esta calentura et humidat natural, del día que nasçe el omne fasta que muere, cada día mengua et non ha cosa en el mundo que la pueda acresçentar, ca el comer nin el vever non acresçenta en la calentura nin en la humidat natural, mas enmiéndal et mantiénel lo que se desfaze del cuerpo por los trabajos et por los vaziamientos que desfazen más de la calentura et de la humidat natural de quanto es lo que se mantiene por el comer et por el vever (I, [ix], p. 83).

En este libro también justifica que la composición material idéntica de todos los hombres, con independencia de su estado, es la causa de que envejezcan y mueran:

señor, vós me dixiestes muchas razones por que entendíades que el nasçer et [el] cresçer et el envegeçer, et después de la muerte, que en todos los omnes era equal, et mandástesme vós que vos dixiese si era verdat esto que vós entendíades. Otrosí, me mandastes que vos dixiese que si esto era así fuera, que por quál razón non avía ninguna ventaja entre los reys et los grandes señores et las otras gentes. Et çiertamente, señor, también en esto, commo en todas las otras razones que vos yo he fablado, en esta razón es cusara yo muy buena mente, si pudiera, mas, pues me conviene que vos la diga, sabet que así commo vós lo cuidastes, que así es. Et la razón por que es así, es por dos razones: la una, por razón que los omnes son conpuestos de los quatro humores, que se fazen de los quatro elementos; et porque los helementos obran así en los unos commo en los otros, por ende estas cosas son igualmente así en los nos commo en los otros. Et la otra, razón mayor es porque tan grant es el poder de Dios et tan grant es la su nobleza, que a comparación d'Él non vale más un omne que otro. Et por ende, en estas cosas obra en todo igualmente. (I, [xii], pp. 87-88).

Ya se había referido a la teoría de los humores en *LC* al explicar las principales dolencias y tratamientos para los halcones (XI, p. 566).

En *CL* la teoría de los humores se refleja en el carácter del rey soberbio del ejemplo *LI*^o, dominado por la bilis y por la melancolía, «començó a rabiarse de saña et de

¹⁰⁵⁸ En el prólogo del *Lucidario* se habla de dos tipos de muerte: la muerte natural y la muerte *forçada* (p. 79). JM expone que existen tres tipos de muerte: la natural, la de galardón y la de *justicia*, asimilable a la *forçada* del *Lucidario*.

malenconía» (I, [li], p. 218)¹⁰⁵⁹, lo que explica que dude de su cordura tras haber sido despojado de su reino por un ángel y que toda la población se mofe de su supuesto delirio de realeza: «Et desta guisa andudo muy grant tiempo, teniendo todos los quel conoscían que era loco de una locura que contesció: que cuydan por sí mismos que son otra cosa o que son en otro estado» (p. 219)¹⁰⁶⁰.

(2) Las diferencias físicas entre los hombres por la diferente constitución material

JM parece asumir de forma personal y pragmática la relación entre el grado de perfección de la materia y alma que establecía la mentalidad simbólica especular y que continuaba vigente en el siglo XIV a través de la doctrina del Aquinate, quien había reformulado la teoría de la belleza platónica, matizándola con las aportaciones sobre el color y la armonía de Plotino¹⁰⁶¹ y con las del Pseudo Dionisio y desde los presupuestos de la teoría hilemórfica.

En consonancia con el Pseudo Dionisio, el teólogo italiano consideró que la belleza se basa en la proporción, la adaptación de la materia a la forma (*ST*, I, q. 5, a. 4), la integridad, la claridad (*ST*, I, q. 39, a. 8; *ST*, II-II, q. 145, a. 2) y la armonía (*Comentario a los nombres divinos*, IV, 6). Es importante incidir en que para el italiano la utilidad es uno de los factores de la belleza.

Para el Aquinate las diferencias físicas y los diversos grados de perfección humanos eran circunstancias naturales, pues se explican por la diferente composición de su materia, fruto de la voluntad del creador. El teólogo (*CG*, II, 81)¹⁰⁶² también constató que las cualidades físicas son trasunto de las espirituales, lo que se justifica por la necesidad racional de armonía entre materia y forma, idea de origen pitagórico. Por ello,

¹⁰⁵⁹ En la nota 17, Serés explica que: «Se consideraba que este tipo de locura tenía su causa precisamente en el tipo de melancolía que aqueja al rey».

¹⁰⁶⁰ La cita resulta, además, interesante porque alude explícitamente a la enfermedad mental, pero sobre todo porque la plantea como la falta de conciencia del propio estado.

¹⁰⁶¹ «Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas» (Plotino, *Enéadas*, I, [6], 20, p. 94); «como el alma es por naturaleza lo que es y procede de la Esencia que le es superior entre los seres, en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de lo de su estirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos» (Plotino, *Enéadas*, I, [6], 5-10, p. 96).

¹⁰⁶² «Materia y forma son necesariamente proporcionadas entre sí y por naturaleza correlativas porque cada acto se produce en la propia materia».

un físico agraciado albergaba un alma bondadosa¹⁰⁶³; en este contexto los atributos corporales, en especial los rasgos faciales, sobre todo los ojos, adquieren una especial relevancia semiótica. La idea no es propiamente tomista, sino que recorre toda la Edad Media, pues ya aparece en las *Etimologías*¹⁰⁶⁴; en la época de JM seguía todavía en boga, tal y como ponen de manifiesto obras como *LCC*¹⁰⁶⁵.

En *LCE*, parece que recogiendo el planteamiento tomista, concluye que la armonía y cualidades físicas, *materia*, eran un indicio de la perfección espiritual del alma, *forma*:

Et si el cuerpo et los sesos corporales, que son materia, fueren bien ordenados et bien conplidos, deumos crer que Dios, que faze todas las cosas con razon, por la su merçed et por la su piadat querra que sea y puesta buen alma, que es forma, por que faga sus fechos con razon (XXXVIII, p. 81).

En el prólogo que abre *CL* (p. 11), partiendo de la evidencia de que el cuerpo lleva a cabo las operaciones del alma, constata cómo las diferencias físicas entre los hombres condicionan y explican sus diferentes capacidades, voluntades e intenciones. En los ejemplos aborda tangencialmente la relación entre la cualidad de la forma, alma, y de la materia, cuerpo. Me parece especialmente significativo el ejemplo XXXIII^o, en que Lucanor solicita a Patronio consejo porque «en la mi casa se crían muchos moços, dellos omnes de grand guisa et dellos que lo non son tanto, et veo en ellos muchas maneras et muy estrañas» (p. 91) y desea saber «cuál moço recudrá a ser mejor omne» (p. 97). Mediante el ejemplo, JM parece reflejar el carácter de encrucijada ideológica de su obra, porque en principio se atisba una nueva concepción de la creación menos *determinista*

¹⁰⁶³ Se recurre a la idea hagiográficamente en *PAXI* al describir las cualidades de Leonor de Guzmán: «Commo el omne es nado, /Dios le da luego guarida, /a las dueñas da estado /en cómo passen ssu vida./ E Dios Padre enobleció/una dueña de altura;/esta sseñora nació/en planeta de ventura,/e Dios Padre por ssu piadat,/le dio muy gran noble fegura,/e conplióla de bondat,/e de muy gran fermossura;/e diole sesso e ssabença,/e de razón la conplió,/de graçia e de parencia,/flor de quantas omne vió;/señora de gran nobleza,/contra Dios muy omildosa,/quita de mal e vileza,/apurada commo rosa./Aquesta muy noble flor,/ssienple nonblada sserá;/ssu bondat e valor,/por espejo fincará» (*PAXI*, estrs., 368-373, p. 105).

¹⁰⁶⁴ Por ejemplo en: «Facies dicta ab effigie. Ibi est enim tota figura hominis et uniuscuiusque personae cognitio. Vultus vero dictus, eo quod per eum animi voluntas ostenditur. Secundum voluntatem enim in varios motus mutatur, unde et differunt sibiutraque. Nam facies simpliciter accipitur de uniuscuiusque naturali aspectu; vultus autem animorum qualitatem significat» (*Etimologías*, XI, 33-34). Y: «Oculi vocati, sive quia eos ciliorum tegmina occultant, ne qua incidentis iniuriae offensione laedantur, sive quia occultum lumen habeant, id est secretum vel intus positum. Hi inter omnes sensum viciniore animae existunt. In oculis enim omne mentis indicium est, unde et animi perturbatio vel hilaritas in oculis apparet. Oculi autem idem et lumina. Est dicta lumina, quod ex eis lumen manat vel quod ex initio sui clausam teneant lucent, aut extrinsecus acceptam visui proponendo refundant» (*Etimologías*, XI, 36).

¹⁰⁶⁵ Presente en: «la primera que fagan buen gesto cuando fablaren, en tener su cuerpo bien asosegado igualmente, de guisa que non apremie mucho las sobreçejas nin cate mucho a tierra, que es señal de tristeza, nin arrugue las narizes, que es señal de menospreçiamiento, nin muerda los labros, que es señal de saña, nin abra mucho la boca, que es señal de torpedat, nin tuerça mucho la çerviz, que es señal de sobervia, ca ninguna cosa d'estas non plaze a los omnes de bien cuando las veen desordendas» (pp. 45-46).

que la altomedieval, ya que concluye que la disposición de los miembros exteriores es un indicio, no una certeza, de la disposición material interior, en concreto del corazón, cerebro e hígado, conectados implícitamente con la concepción del alma en la mentalidad medieval¹⁰⁶⁶, de modo que estos indicios no resultan concluyentes para determinar cuál será su futuro comportamiento y, por tanto, sus cualidades personales; matiza así y considera sin connotaciones mágicas o futorológicas, la descodificación que la fisiognómica a menudo había realizado de los atributos físicos¹⁰⁶⁷. Con todo, al relativizar el valor de la apariencia física como señal, porque los elementos de la creación son significantes que remiten a variados, contradictorios y confusos significados, parece aproximarse de nuevo a la estricta mentalidad simbólica:

ca la señal sienpre es cosa que parece por ella lo deve ser, mas non es cosa forçada que sea así en toda guisa. Et estas son las señales de fuera, que sienpre son muy dubdosas para conoscer lo que vós me preguntades (p. 92).

En cambio, en consonancia con su pragmatismo, el escritor considera las acciones —«son yacuantos más ciertas» (p. 92)— como indicio de las cualidades interiores:

Mas lo que desto se puede saber es por señales que paresen en los moços, también de dentro commo de fuera. Et las que parecen de fuera son las figuras de la cara et el donaire et la color et el talle del cuerpo et de los miembros, ca por estas cosas parece la señal de la conplisión et de los miembros principales, que son el corazón et el meollo et el figado. Commo quier que estas son señales, non se puede por esto saber lo cierto, ca pocas vezes se acuerdan todas las señales a una cosa, ca si las unas señales muestran lo uno, muestran las otras el contrario; pero a lo más, segun son estas señales, así recuden las obras (pp. 91-92).

Por otro lado, posiblemente en consonancia con el componente ético de la doctrina sobre la belleza tomista, considera como indicio de comportamiento y valía personal el *donaire*, término de significado ambiguo, pero, en un intento de aproximación, definible como el conjunto de rasgos físicos —la fortaleza corporal— que garantizan el

¹⁰⁶⁶ Por influencia platónica, Galeno consideraba que el cuerpo estaba gobernado por el hígado, vinculado al alma concupiscible y en que se creaba la sangre venosa, *pneuma*; por el corazón, vinculado al alma irascible y donde se creaba el *pneuma* vital, la sangre arterial, y el cerebro, que albergaba el alma racional y era el centro del *pneuma* físico difundido por los nervios (Campohermoso et alia, 2016, p. 85).

¹⁰⁶⁷ También en *LCC*, la fisiognómica (también denominada fisiognomía) aparece sin connotaciones mágicas (Taylor, Introducción, 2014, p. 69). Como en esta obra, JM va más allá de la fisiognómica, que interpretaba únicamente las facciones y no los gestos. Taylor (2014, p. 59) considera que la asociación de los gestos a una determinada personalidad o comportamiento podría estar relacionada con la literatura de cortesía: «los tratados de cortesía tienen su origen en los manuales sobre la conducta de los monjes. En efecto, Hugo de San Víctor, *De institutione novitiorum*, dedica su cap. XII al tema «De disciplina servanda in gestu». Aquí se encuentra un raro caso de vinculación entre gestos y vicios. Hablando de los modos de los gestos, comenta: “[Modus] mollis significat lasciviam, dissolutus negligentiam, tardus pigritiam, citatus inconstantiam, procax superbiam, turbidus iracundiam”». Para una introducción a la fisiognómica en la Edad Media, v. Caro (1993, II, pp. 49-66); para una introducción de la fisiognómica en la Edad Media, v. Val (2008).

cumplimiento de la función estamental defensiva de los *bellatores* y, derivado de la fortaleza, connotado por la masculinidad:

Et las más ciertas señales son las de la cara, et señaladamente las de los ojos, et otrosí el donaire, ca muy pocas vezes fallescen estas. Et non tengades que el donaire se dize por seer omne fermoso en la cara nin feo, ca muchos omnes son pintados et fermosos, et non han donarie de omne; et otros parescen feos, que han buen donario para seer omnes apuestos (p. 92).

(3) El hombre como criatura divina: la relación de caridad y sus consecuencias

En la concepción de JM, el hombre, como vástago de Dios, está unido a la divinidad por una relación de caridad. La idea, central en la doctrina cristiana se remonta a Mateo 22,37; fue tratada por AH en *Enchiridion ad Laurentium*¹⁰⁶⁸ y en la Epístola LV (XXI, 39), en que supeditó a esta relación la vida humana. Siglos después, siguiendo esta línea de pensamiento, autores como San Anselmo la desarrollaron:

unaquaque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorem dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat, non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulcritudinem quantum in ipsa est, servat (*Cur Deus homo*, I, XV, pp. 783-784).

En la época del escritor se había convertido en un *topos* bajomedieval, como prueba el hecho de que se halle, por ejemplo, en la *Disciplina clericalis*¹⁰⁶⁹, en la *Segunda partida* (XII, VI), en *CRS*¹⁰⁷⁰ y en *PAXI*¹⁰⁷¹. Se El autor la aborda en el ejemplo XLVIII°:

Et nuestro señor Dios, assí commo padre et amigo verdadero, acordándose del amor que ha al omne, que es su criatura, fizo commo el buen amigo, ca envió al su fijo Ihesu Christo que moriesse, non oviendo ninguna culpa et seyendo sin pecado por desfazer las culpas et los pecados que los omnes merecían. Et Ihesu Christo, commo buen fijo, fue obediente a su padre et seyendo verdadero Dios et verdadero omne quiso reęibir, et reęibió, muerte, et redimió a los pecadores por la su sangre (p. 200).

¹⁰⁶⁸ La idea se condensa en: «respondero fide spe caritate colendum Deum» (1, 3).

¹⁰⁶⁹ Se aprecia, por ejemplo, en el siguiente fragmento: «el amigo se dirigió a su amigo, queriendo consolarlo, con estas palabras: «Amigo mío, no te desconsueles porque muchas vezes toca al hombre tener que soportar tal cúmulo de adversidades que desea acabar su vida aunque fuere con poca honrosa muerte, y al punto le suceden tantas venturas que siente alivio de acordarse de las desgracias pasadas. Pues tan grande mudanza de las cosas humanas, siendo indiferente el orden de los méritos, es impuesta por el arbitrio del sumo rector. Esto bien quedó confirmado con el ejemplo del profeta Job, a cuyo ánimo no apesadumbró la pérdida de bienes. Alfonso (1980, p. 90).

¹⁰⁷⁰ «Amor verdadero mantiene el omne con Dios, su señor, e guarda el alma que non yerre con malos pecados» (XXXV, p. 263)

¹⁰⁷¹ Aparece al referirse a la muerte de Pedro de Aguilar, primogénito de Alfonso XI y Leonor de Guzmán, en que se justifica fallecimiento durante la infancia por su mayor perfección: «Don Pedro fué el primero /fijo deste rey onrado,/ e Dios Padre verdadero/lo fizo muy acabado,/muy apuesta criatura; / e Dios le leuó muy çedo, / e fué la ssu sepultura / en la çiudad de Toledo» (*PAXI*, 378-379, p. 107).

Se trata de una relación jerárquica, en que el hombre, desde el amor filial y la consciencia de la superioridad de Dios, se ordena y pliega hacia la voluntad divina¹⁰⁷², cuyos designios acepta con humildad y, en el caso de las contingencias, con esperanza, desde la fe, que otorga la certeza de que existe una motivación, oculta para los hombres, para los designios y pruebas divinos, y proporciona perseverancia para superarlas. Se deriva, pues, una aceptación conformada y activa de las circunstancias vitales, que parte de la premisa de que Dios recompensará al que se esfuerce.

En *LCE* alude en esta relación cuando caracteriza al caballero ideal como *esforçado*:

Et quando ha miedo, sabelo muy bien encubrir et da a entender a los suyos que lo non ha, et faze sus fechos con cordura, et ayudase el et ayuda lo Dios; ca si quiera vn exemplo es que dize que “Buen esfuerço uençe mala ventura” (XXXV, p. 68)¹⁰⁷³.

Más adelante se refiere a los designios divinos, inexcrutables a veces para los hombres por las limitaciones de la materialidad:

avn que los juicios o las cosas que se fazen por voluntad de Dios parecen muy estrannas, sabet que todo se faze derecha mente, por que a Dios non se puede encubrir cosa ninguna

¹⁰⁷² La idea procede del Antiguo Testamento, entre otros, del Eclesiastés (2, 1-11 y 2, 67) y el Libro de Job (1, 21; 2, 10 y 5, 17-27); fue desarrollada por AH: «ac per hoc etiam in his rebus, in quibus non apparet divina iustitia, salutaris est divina doctrina. Nescimus enim quo iudicio Dei bonus ille sit pauper, malus ille sit dives; iste gaudeat, quem pro suis perditis moribus cruciari debuisse maerioribus arbitramur, contristetur ille, quem vita laudabilis gaudere debuisse persuadet; exeat de iudicio non solum inultus, verum etiam damnatus innocens, aut iniquitate iudicis pressus aut falsis obrutus testimoniis, e contrario scelestus adversarius eius non solum impunitus, verum etiam vindicatus insultet; impius optime valeat, pius languore tabescat; latrocinentur sanissimi iuvenes, et qui nec verbo quemquam laedere potuerunt, diversa morborum atrocitate affligantur infantes; utilis rebus humanis immatura morte rapiatur, et qui videtur nec nasci debuisse, diutissime insuper vivat; plenus criminibus sublimetur honoribus, et hominem sine querella tenebrae ignobilitatis abscondant, et cetera huiusmodi, quae quis colligit, quis enumerat? Quae si haberent in ipsa velut absurditate constantiam, ut in hac vita, in qua: *Homo*, sicut sacer Psalmus eloquitur, *vanitati similis factus est et dies eius velut umbra praetereunt*, non nisi mali adipiscerentur transitoria bona ista atque terrena, nec nisi boni talia paterentur mala; posset hoc referri ad iudicium iustum Dei sive etiam benignum, ut, qui non erant assecuturi bona aeterna, quae faciunt beatos, temporalibus vel deciperentur pro malitia sua vel pro Dei misericordia consolarentur bonis, et qui non erant passuri aeterna tormenta, temporalibus vel pro suis quibuscumque et quantuliscumque peccatis affligerentur vel propter implendas virtutes exercerentur malis. Nunc vero, quando non solum in malo sunt boni et in bono mali, quod videtur iniustum, verum etiam plerumque et malis mala eveniunt et bonis bona proveniunt; magis *inscrutabilia* fiunt *iudicia Dei et investigabiles viae eius*. Quamvis ergo nesciamus quo iudicio Deus ista vel faciat vel fieri sinat, apud quem summa virtus est, summa sapientia, summa iustitia, nulla infirmitas, nulla temeritas, nulla iniquitas; salubriter tamen discimus non magnipendere seu bona seu mala, quae videmus esse bonis malisque communia, et illa bona quaerere, quae bonorum, atque illa mala maxime fugere, quae propria sunt malorum. Cum vero ad illud Dei iudicium venerimus, cuius tempus iam proprie dies iudicii et aliquando dies Domini nuncupatur; non solum quaecumque tunc iudicabuntur, verum etiam quaecumque ab initio iudicata et quaecumque usque ad illud tempus adhuc iudicanda sunt, apparebunt esse iustissima. Ubi hoc quoque manifestabitur, quam iusto iudicio Dei fiat, ut nunc tam multa ac paene omnia iusta iudicia Dei lateant sensus mentesque mortalium, cum tamen in hac re piorum fidem non lateat, iustum esse quod latet» (*CD*, II, [xx], cap. II). El autor no parece desarrollar la dimensión de amor al prójimo de la caridad.

¹⁰⁷³ El proverbio es semejante al que aparece en *CRS*—«Por ende, mío hijo, para mientes a la palabra antigua ó dize: Buen esfuerço vençe mala ventura» (XXXVI, p. 268).

nin al su juizio non lo puede enbargar auogado ninguno, por muy letrado que sea. Et por ende el nunca judga si non segund sabe que es la verdad (XLVIII, p. 111);

como quier que todos veemos las cosas como acaeçen et sabemos çierta mente que todo se faze por la voluntad et por el consentimiento de nuestro sennor Dios, con todo esso non lo podemos entender. [Et] esto non es por que los juyzios de Dios non sean muy derechos et muy con razon, mas es por que los nuestros entendimientos son enbueutos en pecados et en esta carne, que es muy menguada de saber a comparaçion de los juyzios de Dios (*LCE*, XLVIII, p. 111).

Incide especialmente en la relación de caridad en *CL* en los ejemplos Xº, XVIIIº, XXVº y XVIIIº y en las máximas del «Libro de proverbios». En el apólogo Xº, alude a la humildad en la aceptación de las contingencias y a su superación a partir del esfuerzo, movido por la esperanza que concede la fe:

Et quando esto vio el que comía los atramizes, conortose, pues entendió que otro avía más pobre que él et que avía menos razón por que lo devíe seer. Et con este conorte, esforçose et ayudol Dios, et cató manera en cómo saliese de aquella pobreza et salió della et fue muy bienandante (pp. 47-48).

Con todo, a pesar del empeño, existen adversidades de las cuales no es puede sobreponerse; en estas tesituras, como en el relato bíblico de Job, solo queda la resignación cristiana, desde la fe y la esperanza de asumir que son voluntad de Dios y que su causa está fuera del entendimiento humano:

devedes entender que las cosas que acaecen son en dos maneras: la una es que si viene a omne algún enbargo en que se puede poner algún consejo, la otra es que si viene algún enbargo en que se non puede poner ningún consejo. Et en los enbargos que se puede poner algún consejo deve fazer omne quanto pudiere por lo poner y et non deve dexar por atender que por voluntad de Dios o por aventura se endereçará, ca esto sería tentar a Dios. Mas pues el omne ha entendimiento et razón, todas las cosas que fazer pudiere por poner consejo en las cosas quel acaecieren, dévelo facer. Mas en las cosas en que se non puede poner y ningún consejo, aquellas deve omne tener que, pues se fazen por voluntad de Dios, que aquello es lo mejor (*CL*, I, [xviii], pp. 72-73).

Et porque los juizios de Dios son muy maravillosos et muy ascondidos, et Nuestro Señor tiene por bien de tentar muchas vezes a los sus amigos, pero si aquella tentación saben sufrir, sienpre Nuestro Señor guisa que torne el pleito a onra et a pro de aquel a quien tienta; (I, [xxv], p. 97).

El ejemplo XVIIIº pone de manifesto la bondad de la providencia en la vida humana; en él, las envidias cortesanas provocan que el monarca pretenda asesinar a su consejero Pero Meléndez, a quien un verdugo espera a media legua de su casa. El privado, sin embargo, no es capaz de emprender el trayecto porque se rompe una pierna. La conclusión del relato, sintetizada en los versos finales: «Non te quexes por lo que Dios fiziere,/ ca por tu bien sería quando Él quisiere» (p. 78), es clara:

Pero devezes entender que las cosas que acaescen son en dos maneras: la una es que si viene a omne algún enbargo en que se puede poner algún consejo; la otra es que si viene

algún embargo en que non puede poner ningún consejo. Et en los embargos que se puede poner algún consejo, deve fazer omne quanto pudiere por lo poner y, et non lo deve dexar por atender que por voluntad de Dios o por aventura se endereçará, ca esto sería tentar a Dios; mas, pues el omne ha entendimiento et razón, todas las cosas que fazer pudiere por poner consejo en las cosas quel acaescieren, dévelo facer. Mas en las cosas en que se non puede poner y ningún conseio, aquellas deve omne tener que, pues se fazen por voluntad de Dios, que aquello es lo mejor (pp. 77 -78)¹⁰⁷⁴.

(4) Dimensiones de la vida humana

(a) Dimensión biológica

En sus obras, constata el valor de la existencia terrenal —el período en que el cuerpo desarrolla sus funciones vitales—, como vehículo del alma para obtener la salvación. Al ser la vida un don otorgado por Dios, el hombre, para no contravenir los designios divinos, ha de cuidar el cuerpo y preservarla¹⁰⁷⁵:

Et el raposo vio quel querían sacar el coraçón et que si gelo sacasen, non era cosa que se pudiese cobrar, et que la vida era perdida, et tovo que era mejor de se aventurar a quequier quel pudiese venir, que sufrir cosa por que se perdiere todo (*CL*, I, [xxix], p. 124).

Et el mesquino loco non entendió que si muriese en el río, que perdería el cuerpo et la carga que levava; et si la echase que, aunque perdiere la carga, que non perdería el cuerpo (*CL*, I, [xxxviii], p. 149).

Otrosí vos consejo que, si alguna vegada enfermárades, que non lo tengades en poco et que luego en el comienço vos guardedes et hagades todo lo que los físicos vos mandaren por que más ayña et mejor podades guarescer (*LI*, [II], p. 132).

(i) La reproducción

En su concepción, especialmente visible en el «Libro de la doctrina», JM asume como TA la existencia de dos modalidades de vida, la contemplativa y la activa, en que sobresale la vida contemplativa: «quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus» (*ST*, II-II, q. 179 a. 1 co); «vita contemplativa simpliciter melior est quam activa» (*ST*, II-II, q. 182 a. 1 co). Pero también habilita, inspirándose en *CG*, III, cap. LXIII^o, aunque sea más imperfecta, la vida activa, necesaria para el mantenimiento del mundo, como vía de obtención de la bienaventuranza (Serés, 1994, p. XLII): «Dios no creó este mundo como una trampa para

¹⁰⁷⁴ Al hilo de este apólogo, me parece interesante señalar que, al menos en *CL*, el bien se impone al mal. Pero Meléndez no es asesinado porque lo auxilia la inocencia. La Verdad vence a la Mentira en el ejemplo XXVI^o y la beguina es finalmente asesinada en el XLII^o. Por otro lado, esta narración podría tener connotaciones políticas: él, como Pero Meléndez, no había sido asesinado porque lo amparaba la Providencia.

¹⁰⁷⁵ JM pone de relieve las consecuencias corporales y espirituales de interesarse exclusivamente por los asuntos terrenos: «nunca vi omne que por esta manera quisiese pasar que non oviese mal acabamiento paral su cuerpo et que non fuesse en sospecha de ir la su alma a mal logar» (*CL*, V, p. 272).

llevarnos al pecado; ni el ejercicio de la autoridad temporal es, en ningún nivel, barrera del ejercicio de la virtud» (Macpherson y Tate, 1991, p. 16). Sin embargo, va un paso más allá del dominico, al relacionar la obtención de la salvación dentro del estado asignado por Dios, que aparece en *LCE*, recorre *LE* y está presente en ejemplos como el IIIº de *CL*, con el cumplimiento de los deberes estamentales:

Et commo los estados de los omnes, que an mester muchas cosas corporales, non se podrían mantener si los omnes siempre cuydassen en las cosas spirituales, por ende conuiene que cada omne cuyde et obre en las cosas temporales segunt perteneçe a su estado. Et si asi non lo faze, yerra lo muy mal et non faze seruicio a Dios en ello. Ca el que non quiere cuydar si non sola mente en lo fechos spirituales, non aprouecha si non a el mismo; mas el que cuyda et obra en las cosas spirituales et tenporales commo deue, aprouecha a si mismo et a otros muchos (*LCE*, XXXVIII, pp. 84-85).

Et todos [los] que son tenidos por defensores pueden salvar las almas en sus estados, si lo fizieren commo deven por servir sus señores, et defender su derecho et la tier[r]a a donde son naturales, et non lo fizieren por cobdiçia nin por mala voluntad (*LE*, II, [xcii], p. 278).

Esta dignificación de la vida terrenal incliyé también la vigilancia y éxito de los asuntos temporales: «et quiera Dios por la su merçed que de alguna dellas me pueda yo aprouechar en guisa que sea su seruicio, et me venga ende pro al alma et al cuerpo» (*LCE*, L, p. 114); «et [le] a de guardar et de defender el cuerpo et el alma de los periglos en que anda cada dia» (XIX, p. 46).

Como parte de su reivindicación de la vida seglar y, por tanto, de la materialidad humana, el noble considera a diferencia de AH y de los teólogos altomedievales, **recto** el acto sexual conyugal con fines reproductivos:

Otrosí el e[n]gendrar de los fijos, ordenó Dios naturalmente, por que pues los omnes non pueden dura[r], que finquen los fijos para mantener el mundo et para que Dios sea servido et loado dellos. Mas muchos omnes non lo fazen por esta entención, sinon por el placer et por el deleite que toman dello, et fazen todo lo contrario de aquello para que nuestro señor Dios ordenó en engendramiento. Pues la culpa non es de parte de Dios nin del e[n]gendramiento, más de parte dellos que usan dello mal (*LE*, I, LII, pp. 162-163).

El magnate parece basarse en la doctrina tomista, según la cual la relación carnal es recta, siempre y cuando se realice rectamente en tanto en la forma como en los fines, movido por la fidelidad hacia el cónyuge o por el deseo de incrementar la prole: «in humanis actibus illud est vitiosum quod est praeter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruity fini» (*ST*, II-II, q. 152, a. 2, co.). El teólogo italiano complementa poco después esta afirmación al negar la pecaminosidad de las relaciones rectas: «Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quam sunt, modo et ordine

conveniente, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum». (*ST II-II*, q.153, a. 2, co.)¹⁰⁷⁶. Y sentencia que «in tantum quod etiam concubitus coniugalís, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat» (*ST*, II-II, q. 151, a. 4, co.). En síntesis, «ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae» (*ST*, II-II, q. 153, a. 2, co.).

JM subraya en *LCE* —aunque expresa su rechazo hacia el fisiologismo de la sexualidad humana— que la reproducción fue instituida por Dios para el mantenimiento del género humano¹⁰⁷⁷:

los que viuen con razon et segund naturaleza siruen a Dios, ca la razon, et la naturaleza, nunca da a omne que faga cosa que sea deseruicio de Dios, ante le fara quel sirua. Ca la razon le da entender que por quantas merçedes le Dios fizo et por el poder que ha de acalonnar el mal que fiziere, deue guardar su seruicio et non fazer el contrario. Et otrosi la naturaleza, commo quier que [non] sea aparejada para pecar, por que la naturaleza es criatura de Dios et de que es criada sienpre de al omne quel guarde et quel sirua. Et otrosi los que vsan [beuir] con razon et segund naturaleza aprouechan a si mismos. Ca tan bien en el comer et en el uer commo en todas las cosas que son para e[s]forçar o enflanqueçer el cuerpo vsan dellas commo deuen, por ende, segund razon, duen beuir [mas] et mas sanos. Otrosi aprouechan a sus fazendas: por que quando es mester de dar o de espende, fazen lo; et quando es mester guardar et catar commo ganen, fazen lo; et quando an de auer contienda con alguno non lo pudiendo escusar, fazen lo; et quando les cunple auer paz, saber catar manera commo la ayan guardando su onra; et otrosi, aprouechan al mundo labrando et criando: ca ellos crian los moços fjos et fijas de los omnes, de que viene a ellos pro et onra, et es el poblamiento del mundo (*LCE*, XXXV, pp. 102- 103).

Ca çierto es que Dios quiere el poblamiento y el mantenimiento del mundo; et el que lo faze commo deue sirue en ello a Dios et cunple su uoluntad, et por ende aluengal Dios la vida por que lo puede fazer (*LCE*, XLVI, pp. 106-107).

En *LE*¹⁰⁷⁸, en el marco del ideal de medida vital, advierte sobre el uso ordenado de los seres y placeres de la creación y sobre la satisfacción recta de las necesidades fisiológicas, y justifica —hasta el punto de que parece que las defiende— las relaciones sexuales con finalidad reproductiva:

¹⁰⁷⁶ También en: «Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala» (*CG III*, CXXVI, 4).

¹⁰⁷⁷ Serés (2022, nota 32, p. 257) explica al respecto: «el placer sexual, el deleite, es condición inexcusable para engendrar, pues a tal fin (reproducirse, mantener la especie), según la tradición aristotélico-tomista, posee el hombre el alma sensitiva (que comparte con los animales); si el hombre hace buen uso de su alma intelectiva (que comparte con los ángeles), se libera de tal servicio, pero no puede dejar de pecar a la hora de reproducirse».

¹⁰⁷⁸ Se trata de comentarios bíblicos, como los que aparecen en el capítulo XL^o: «Santa María fue la primera muger que prometió virginidad, ca enante, todas las mugeres que non avían fructo se tenían por maldichas, et por esta razón casavan todas, et non sabían qué se era virginidad [...] Jhesu Christo fuese concebido en el vientre de sancta María, et que nasciesse della verdadero Dios et verdadero omne» (*LE*, I, XL, pp. 135 y 136, respectivamente).

Otrosí el e[n]gendrar de los fijos, ordenólo Dios naturalmente, por que pues los omnes non pueden dura[r] que finquen los fijos para mantener el mundo et para que Dios sea servido et loado dellos. Mas muchos omnes non lo fazen por esta entención, sinon por el plazer et por el deleite que toman en ello, et fazen todo el contrario de aquello para que nuestro señor Dios ordenó en engendramiento. Pues la culpa non es de parte de Dios nin del e[n]gendramiento más de parte dellos que usan dello mal (I, [lii], pp. 162-163).

En cambio, en el «Libro de la doctrina», reproduciendo el punto de vista penitencial peyorativo de la vida humana, se fija en los aspectos miserables como la concepción, por su carácter sexual y fisiológico «Sin dubda la primera vileza que el omne ha en sí es la materia de que se engendra, tan bien de parte del padre commo de parte de la madre; et otrosí, la manera commo se engendra» (CL, V, p. 275)¹⁰⁷⁹.

La concepción manuelina de la reproducción humana refleja el sesgo teológico aristotélico-tomista de parte de la obstetricia a partir del siglo XIII; hasta esta centuria, según la tradición hipocrático-galénica, se había afirmado la existencia de principios reproductores activos en ambos sexos, denominados en la época semen masculino y femenino (Laín, 1970, p. 116-117)¹⁰⁸⁰, tal como se puede apreciar, aunque de forma algo confusa, en San Isidoro de Sevilla:

Semen est quod iactum sumitur aut a terra aut ab utero ad gignendum vel fructus vel foetus. Est enim liquor ex cibi corporis decoctione factus ac diffusus per venas atque medullas, qui inde desudatus in modum sentinae concrevit in renibus, eictusque per coitum, et in utero mulieris susceptus calore quodammodo viscerum et menstrualis sanguinis inrigatione formatur in corpore (*Etimologías*, XI, 1, 139).

Nasci autem patribus similes aiunt, si paternum semen validius sit: matribus, si matris; hac ratione similes exprimi vultus: qui autem utriusque parentis figuram reddunt, aequaliter mixto paterno maternoque semine concipiuntur. Avorum proavorumque similis fieri, quia sicut in terra multa semina occulta, sic et in nobis semina redditura. Ex paterno autem semine puellas nasci et ex materno pueros, quia omnis partus constat duplici semine, cuius pars maior cum invaluit occupat similitudinem sexus (*Etimologías*, XI, 1, 145).

¹⁰⁷⁹ V. Cabot (2020a). Para una introducción a la concepción de la reproducción en la época v. Martínez Blanco (1991 y 2003) y García Herrero (2001, pp. 9-14). Específicamente para la lactancia, v. Fuente (2017b, especialmente p. 61).

¹⁰⁸⁰ «Aunque los tratados sobre obstetricia no proliferan hasta el siglo XVI, desde el XIV comienzan a traducirse y componerse ensayos sobre el embarazo y el parto; de hecho, la primera obra castellana sobre toxicología es el *Libro del arte de las comadres*, compuesta por el médico Damián Carbón (1541). Las fuentes de inspiración, además de Aristóteles e Hipócrates, son la *Gynaecia* de Sorano de Éfeso (98-138), *De usu partium* de Galeno de Pérgamo (130-200) y las *Colecciones médicas* del Emperador Juliano confeccionadas por Oriobasio de Pérgamo (325-396); igualmente, aunque en menor medida, los bizantinos Aecio de Amida (finales del siglo V-principios del VI) y Pablo de Egina (625-690), autores respectivamente del *Tetrabiblión* de Justiniano y de *Epítome de medicina*, o Constantino el Africano (1020-1087), traductor de Hipócrates, Galeno y del médico persa Ali ibn al'Abbas (*Liber pantegni*). El contenido de estas obras sigue un esquema concreto y diferenciado: cuidados sobre el embarazo, caracterización de la nodriza ideal y precauciones sanitarias sobre la lactancia» (Villa, 2013, p. 224).

Tomando como referencia la teoría hematogena sobre la concepción humana, vinculada con el pensamiento aristotélico-tomista (Laín, 1970, pp. 119-120), en la época se consideraba que en la procreación participaba como principio activo corporal —la causa eficiente aristotélica— el semen; el cuerpo femenino actuaba como recipiente y la sangre menstrual como causa material (Jacquart y Thomasset, 1985). El Aquinate desarrolló la cuestión a lo largo de su obra (por ejemplo, en *ST*, I, q. 92, sol. y *ST*, II-II, q. 32, a. 4, ad. 2), aunque es especialmente significativo: «Non enim virtus activa quae est in semine potest esse a matre, licet hoc quidam dicant, quod femina non est principium activum, sed passivum» (*De anima*, a. 14, ad. 2)¹⁰⁸¹. Las obras molinistas asumieron esta concepción: «El fijo es fecho de la simiente del padre, e por eso le ama de tan grand amor su padre. Ca es carne de la su carne e huessos de los sus huessos. De la madre non contesçe así, ca el fijo non es fecho de la simiente de la madre, commo quier que bien es verdat que alguna parte ha délla, mas todo lo más es del padre» (*CRS*, V, p. 98); «la simiente de que se faze la craitura es puesta en el vientre de la madre» (LXXXIII, p. 272).

Según esta doctrina, la concepción se produce cuando el semen llega al útero y se mezcla con la sangre menstrual; en ese momento el semen despierta el alma vegetativa, adormecida en la sangre menstrual, y se crea el embrión. Por ello, el hombre es hijo material de sus padres, fundamentalmente de su progenitor, pero espiritual de Dios:

Mío fijo mucho amado, tú eres mío fijo carnal mente e de la mi semiente fuyste tú fecho. E commo quier que tú seas mío fijo, Dios, criador e fazedor de todas las cosas, es padre del alma, ca Él la fizo de nada; pues conuiene que le guardes bien *aquello que* es su fechura. Ca así commo yo soy tu padre quiero que guardes bien *aquello que* es mi fechura, e así el tu padre del çielo quiere que guardes bien el alma de *qui* es Él fazedor (*CRS*, I, p. 75).

Se consideraba degradante la gestación porque el embrión se forma en el vientre materno cerca de los órganos sexuales y separado de los nocivos fluidos femeninos, que habían quedado retenidos en el útero durante el embarazo (Jacquart y Thomasset, 1985; García Herrero, 2001, p. 10), solo por una fina membrana (Roszak, 2013, p. 97)¹⁰⁸²:

¹⁰⁸¹ Una idea similar se repite en: «potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic. ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam» (*ST*, III, q. 32 a. 4 ad. 2). La noción ya estaba presente en la *Historia naturalis*: «haec est generando homini materia, germine e maribus coaguli modo hoc in sese glomerante, quod deinde tempore ipso animatur corporaturque» (VII, XV, 66).

¹⁰⁸² En la Edad Media se consideraban viles los ciclos biológicos femeninos porque «la menstruación supone una purga periódica mediante la cual las mujeres expulsan los desechos de su cuerpo, restos que, de otra manera, no tendrían fácil salida del mismo debido a la falta de calor natural que se les

Otrosí, después que es engendrado en el vientre de su madre, non es el su gobierno sinon de cosas tan sobejanas, que naturalmente non pueden fincar en el cuerpo de la muger sinon en quanto está preñada (CL, V, p. 275).

Et esto quiso Dios que naturalmente oviessen las mugeres aquellos humores sobejanos en los cuerpos, de que se governassen las criaturas. Otrossi, el logar en que están es tan cercado de malas humidades et corrompidas, que si non por una tiliella muy delgada que crió Dios, que está entre el cuerpo y la criatura et aquellas humidades, que non podría vevir en ninguna manera (CL, V, pp. 275-276)¹⁰⁸³.

Un comentario aparte merecen las referencias a la creencia de la época —aparecen en Bernardo Gordonio (*Lilio de medicina*, 1303) y en el *Lucidario*, vinculándolo con la astrología (Martínez Blanco, 1991 y 2003; Kinkade, 1968, Introducción, p. 51; LXXXIII, p. 271) — de que las criaturas intentan ser expulsadas a los siete meses del claustro materno quebrando las telas que las aprisionan, pero solo lo consiguen las más fuertes. El esfuerzo llevado a cabo debilita tanto a las que fracasan que sus posibilidades de supervivencia son escasas en caso de alumbramiento durante el octavo mes, en que se van recuperando del esfuerzo; a partir del noveno y hasta el décimo mes y medio nacen progresivamente más fuertes y con más posibilidades de supervivencia:

Otrosí, porque a cabo de los siete meses es todo el omne conplido et non le cunple el gobierno de aquellos humores sobejanos de que se governava en quanto non avía mester tanto dél, por la mengua que siente del gobierno, quéxasse. Et si es tan rezió que pueda

atribuye. Así durante la preñez, puesto que no se realiza la limpieza menstrual, quedan retenidas en el útero las mencionadas humidades nocivas y corruptas, por lo que no ha de extrañar que la criatura, vistas así las cosas, esté ansiosa por abandonar el claustro materno» (García Herrero, 2001, p. 10). Estos prejuicios habían sido recogidos ya por San Isidoro de Sevilla¹⁰⁸², que remarcó su carácter putrefacto, capaz de matar a un perro rabioso: «Cuius cruoris contacte fruges non germinant, acescunt musta, moriuntur herbae, amittunt arbores fetus, ferrum rubigo corripit, nigrescunt aera. Si qui canes inde ederint, in rabiem efferuntur. Glutinum asphalti, quod nec ferro nec aquis dissolvitur, cruore ipso pollutum sponge dispergitur» (*Etimologías*, XI, 1, 141). Y estuvieron vigentes durante toda la Edad Media. En el siglo XIII las enciclopedias incidieron en las miserias de la reproducción humana, recogiendo la ideología misógina del relato del Génesis (3,16), que consideraba la concepción, los miedos y peligros de la gestación y los trabajos de la maternidad como un castigo femenino por haber causado la expulsión del Paraíso: «O misera tam ascentis quan parientis conditio, quia plerumque foetus antequam nascatur, vel in ipsa hora nativitatís moritur, nec sine suo, & parturientis periculo nasci potest. Alia vero parientis aut pariendo perit, & foetum perimit, aut ut vivum pariat peritur, vt foetus ad vitam non veniat, nisi pariens moriatur. Concipit mulier cum immunditia, & foetore portat cum angustia & timore, parit cum tristia & dolore, nutrit cum sollicitudine & labore, custodit cum instantia, & moerore (*Speculum morale*, liber III, pars III, distinctio XI: «De poena peccati. Poena mulieris specialiter», p. 948).

¹⁰⁸³ Ayerbe Chau (1986, pp. 25-26) considera que la referencia a estas miserias es influencia directa de *Calila e Dimna*. Los ecos con la obra de Inocencio III permite conjeturar el influjo de la obra del pontífice en la manuelina. «Sed attende quo cibo nutriatur conceptus in utero: profecto sanguine menstruo, qui cessat ex femina post conceptum ut ex eo conceptus nutriatur in femina. Qui fertur esse tan detestabilis et immundus, ut ex eius contactu fruges non germinant, arescant arbusta, moriantur herbe, amittant arbores fetus, et si canes inde comederint in rabient efferantur. Concepti fetus vitium seminis contrahunt, ita ut leprosi et eephantici ex hac corruptione nascantur. Unde secundum legem Mosaycam mulier que menstrua patitur reputatur immunda, et si quis ad menstruatam accederet iubetur interfici. Ac propter immunditiam menstruorum precipitur ut mulier si masculum paretet quadraginta, si vero feminam octoginta diebus a templi cessaret ingressu» (*De miseria* I, IV, pp. 11-12).

quebrantar aquellas telas de que está cercado, non finca más en el vientre de su madre; et estos tales son los que nascen a siete meses et pueden tan bien vevir commo si nasciessen a nueve meses. Pero si entonce non puede quebrantar aquellas telas de que está cercado, finca cansado e commo doliente del grant trabajo et finca todo el ochavo mes flaco et menguado de gobierno. Et si en aquel ochavo mes nasce, en ninguna guisa non puede vevir (*CL*, V, p. 276)¹⁰⁸⁴.

En consonancia con la influencia aristotélico-tomista, el recién nacido llega al mundo desnudo, desprotegido: «Otrosí, commo quier que quando la criatura nasce non ha entendimiento por que lo sepa esso fazer por sí mismo» (*CL*, V, p. 276). Al nacer sin entendimiento necesita de los cuidados y protección de otros para sobrevivir: «Otrosí, porque ellos non han entendimiento nin son sus miembros non so en estado ni han complisión por que puedan fazer sus obras commo deven, non pueden dezir nin aun dar a entender lo que sienten» (*CL*, V, p. 277).

Entre estos cuidados indispensables se halla la lactancia materna. Siguiendo las creencias medievales¹⁰⁸⁵, JM considera que «la leche no es sino sangre que, una vez cocida, se transforma en líquido blanco» (García Herrero, 2001, p. 12). Su carácter sanguíneo explica que, tomando como referencia a la Biblia, se le atribuya la capacidad de configurar la personalidad: «transmite todo género de virtudes y defectos, físicos y morales» (García Herrero, 2001, p. 12), de manera que

la criatura por fuerza adquirirá rasgos, creencias, actitudes y comportamientos de la nodriza que le amamante, lo que explica, entre otras muchas cosas, las prohibiciones de que moras y judías lacten a criaturas cristianas y la búsqueda minuciosa de la leche idónea para alimentar al futuro rey (García Herrero, 2001, p. 12).

Bien en quanto fueren tan niños que no [saben] fablar nin andar, dévenles catar buenas amas, que sean de la mejor sangre et más alta et más linda que pudieren aver. Ca cierto es que del padre o de la madre en afuera, que non ay ninguna cosa de que los omnes tanto tomen, nin a qui tanto salgan nin a qui tanto semejen en sus voluntades et en sus obras, commo a las amas cuya leche mamaran (*LE*, [lxvi], pp. 196-197).

La relevancia de la lactancia materna en la configuración y perfección espiritual para Alfonso X y el molinismo explica las reiteradas, e interesadas, referencias en las obras manuelinas. En *LE* enfatiza haber sido criado por su madre y por otra dueña, pero

¹⁰⁸⁴ Para profundizar en las creencias obstétricas de la época, v. Martínez Blanco (2003, pp. 80-86). Para la concepción tomista de la gestación, v. Piotr (2013). Para el reflejo de la gestación e infancia en JM, v. García Herrero (2001).

¹⁰⁸⁵ La creencia está recogida ya en la obra de Isidoro de Sevilla: «Lac vim hominis a colore thahit, quod sit albus liquor [...] cuius natura ex sanguine commutatur. Nam post partum si quid sanguinis nondum fuerit uteri nutrimento consumptum, naturali meatu fluit in mammas, et earum virtute albescens lactis accipit qualitatem» (*Etimologías*, XI, 1, 77).

indica que fue alimentado por una nodriza menos digna cuando enfermó su aya noble, lo que le sirve para justificar sus yerros espirituales:

Me dijo don Iohan, aquel mío amigo de qui yo vos fablé, quel dixiera la condesa su madre que porque ella non avía otro fijo sinon a él, et porque lo amava mucho, que por un grant tiempo non consintiera que mamase otra leche sinon la suya misma; et después quel cató una ama que era fija de un infançon mucho onrado, que ovo nonbre Diago Gonçales de Padiella. Et dixome que una vez quel adoleçiera aquella su ama, et quel ovo a dar leche otra muger [...] si en él algún bien obiese, que sienpre cuidarí que muy grant partida dello era por la buena leche que oviera mamado; et quando non fiziese lo que devía, que sienpre ternía que era por quanto mamara otra leche que non era tan buena (*LE*, I, [lxvii], p. 197).

La alusión, aparentemente anecdótica, a la crianza materna, práctica muy poco habitual entre la nobleza del medievo —puesto que la función de las mujeres era tener cuantos hijos pudieren, no criarlos— es intencionada. Alfonso X también había destacado hagiográficamente que Fernando III había sido amamantado por su madre:

Ca esta muy noble reyna donna Berengella, asi commo cuenta la estoria, asi enderesço et crio a este fijo don Fernando en buenas costunbres et buenas obras sienpre, que los sus buenos ensennamientos et las sus buenas acuçias quel ella ensenno dulçes commo miel, segunt diz la estoria, non çesaron nin quedaron de correr sienpre al coraçon a este rey don Fernando, et con tetas llennas de virtudes le dio su leche, de guisa que, maguer que el rey don Fernando era ya varon fecho et firmado en edat de fuerça conplida, ssu madre la reyna Berenguella non quedo nin quedaua de dezirle et ensennarle acuçiosamente las cosas que plazen a Dios et a los omnes (*PCG*, 1047, pp. 734-735).

Puede que Alfonso X lo hiciese inspirándose en San Bernardo y su madre, Santa Alicia de Montbard, la cual

se encargó personalmente de la crianza y educación de sus hijos [los siete fueron todos todos monjes y dos de ellos santos] hasta el punto de que no consintió que pechos ajenos amamantaran a ninguno de ellos: puso sumo empeño en lactarlos por sí misma y en procurarles a través de la leche materna con que alimentaba sus cuerpos una nutrición espiritual que desarrollara en sus almas la inclinación hacia el bien y hacia la virtud (*Leyenda dorada*, 2, CXX, p. 511).

O tomase el tópicos de obras anteriores, pues ya estaba presente en el Libro de Alexandre y en la *Doctrina pueril* luliana (Fuente, 2017, p. 62):

El infant Alexandre luego en su niñez
enpeço a mostrar que serié de grant prez:
nunca quiso mamar lech de muger rafez,
si non fues de linage o de gran gentilez
(*Libro de Alexandre*, Estrofa 7, p. 7)

El molinismo también concedió una especial atención a la lactancia, como se aprecia en *CGU*, en que a Beatriz —la esposa del Cavallero del Cisne— se le aparece un ángel en su noche de bodas anunciándole que se ha quedado embarazada y le pide que amamante a la hija que espera:

Mas para mientes en una cosa que te yo agora te diré: que quando la niña nasciere, que luego sea bautizada en ante que le den ninguna leche a mamar, nin otra cosa que en el mundo sea, e después no mame otra leche ninguna sino la tuya; que assí lo quiere Dios, que otra muger no aya parte en si criatura sino tú (I, [lxxxiv], p. 169).

La situación se repite cuando hija, Ida, se convierte en madre:

puñó en criar Ida, la condessa de Boloña, sus tres fijos, Gudufre e Eustacio e Baldovin, que nunca quiso que otra ama oviessen que les diesse teta, si ella no; e criávalos todos los tres en uno, e tan bien los abastava de leche, como si cada uno oviessen su ama (I, [cxlix], p. 298)¹⁰⁸⁶.

A través de esta referencia, JM inviste a su madre de una aureola de santidad (García Herrero, 2001, p. 12)¹⁰⁸⁷, equiparándola a la de dos santos, de modo que se convierte él mismo en modelo moral —con la nota de humildad que representa reconocer haber tenido un aya *no tan buena*¹⁰⁸⁸ y reconocer su carácter de pecador— y establece, mediante el sueño profético de Beatriz de Suabia¹⁰⁸⁹, una continuidad dinástica y espiritual con su abuelo, que lo desvincula y deslegitima a la dinastía reinante¹⁰⁹⁰.

(ii) Las edades del hombre

JM alude en *LCE*, *LE*, *CL*, *LI* y *LTR* a la división medieval de la vida humana en edades o etapas. Lo hace desde un punto de vista nobiliario y masculino, refiriéndose directamente a las características de las tres primeras, recalando especialmente los peligros de la tercera¹⁰⁹¹, e incidiendo en el valor de la experiencia de la adultez y vejez.

¹⁰⁸⁶ La reacción de Ida cuando, en el capítulo siguiente, una criada manda a una nodriza que amamante a Eustacio porque está llorando mientras su madre está ausente muestra la relevancia que se atribuía a la lactancia, desde un punto de vista hagiográfico, en la configuración de una personalidad mítica. Esta, al regresar y ver que el niño tiene la boca llena de leche: «fue tan triste que más no lo podría ser; assí que la color que havía fermosa, se le tornó amarilla e como escarnecida toda. E con gran pesar que ovo, fue tomar el niño en los braços, e mandó tender sobre una mesa una colcha de seda, e echólo sobre ella e tráxolo tanto a derredor rodando, fasta que le fizo echar la leche por la boca. E entonce tomólo e fízolo colgar por los pies, e estuvo assí colgado fasta que ovo bien echado toda la leche que mamara» (I, [cl], pp. 299-300).

¹⁰⁸⁷ Utiliza un procedimiento semejante en el sueño de *LTR*, pues según la tradición Juana de Aza también tuvo un sueño profético al estar embarazada de Domingo de Guzmán (García Herrero, 2001, p. 7, nota 24).

¹⁰⁸⁸ El autor no especifica los motivos de que la leche del aya de contingencia no fuese como la de su nodriza habitual, a la que no identifica por su nombre, sino por el de su padre y su grado nobiliario

¹⁰⁸⁹ En la *Leyenda dorada* (1, CXX, p. 511) aparece que la madre de Bernardo también había tenido un sueño profético al esperarlo.

¹⁰⁹⁰ No es la única inferencia respecto a la leche materna que realiza. En *LTR* aparece una alusión a su ayo aparentemente anecdótica: «Alfonso Garcia, vn cauallero que me crio, que era mucho ançiano et se criara con mio padre et era su hermano de leche» (*LTR*, p. 122). En primer término, la referencia remarca la cercanía personal entre su ayo y su padre, pues eran hermanos de leche, de manera que compartían unas mismas cualidades. En segundo término, da credibilidad al testimonio del caballero. En tercer lugar, sus virtudes ayudan a inferir las de su padre, pues ambos las compartían.

¹⁰⁹¹ Sobre el tratamiento de la juventud y de la educación en la obra de JM, v. García Herrero, 2001, (especialmente las pp. 8-20), 2012 y 2018.

En el medioevo, principalmente, se utilizaron dos segmentaciones de origen grecolatino de la existencia humana¹⁰⁹², que se aplicaban al género masculino. Ambas tenían en común la correspondencia del macrocosmos con el microcosmos que constituía cada hombre: «reproduce en sí mismo las grandes relaciones a nivel de elementos y fuerzas que se observan en el universo» (De Toro, 2014, p. 44). En el caso de las mujeres, condicionada por la misoginia del período, la vida se dividía en etapas coincidentes con el ciclo reproductivo (García Herrero, 2004, p. 34).

La primera, que ha perdurado hasta nuestros días, se remontaba al pensamiento Pitagórico; dividía en cuatro etapas la vida humana: *pueritia*, *iuventus*, *virilitas* y *senectus*. Cada una de estas etapas estaba se correspondía con una estación, un momento del día y un punto cardinal¹⁰⁹³. En un intento de comprender y sistematizar las diferencias de carácter humanas y poder así aconsejar cuidados y tratamientos específicos en cada ciclo, la medicina también estableció una correspondencia entre las etapas la temperatura, los elementos, los humores y los temperamentos¹⁰⁹⁴.

La segunda división, que partía de Hipócrates, segmentaba la existencia en siete etapas, por la connotación de perfección de este número: el hombre era sucesivamente *puerulus*, *puer*, *adolescens*, *iuvenis*, *vir*, *senior* y *senectus*¹⁰⁹⁵. Esta división fue simplificada por SA¹⁰⁹⁶ en seis etapas —*infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *iuventus*, *aetas media* y *senectus*— coincidentes con los días de la creación. San Isidoro de Sevilla, teniendo en cuenta el derecho romano y el canónico, adaptó la división agustina y divulgó en su enciclopedia: «Gradus aetatis sex sunt: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas atque senectus» (*Etimologías*, XII, II, [1])¹⁰⁹⁷. Para el obispo hispalense, la

¹⁰⁹² Sobre la cuestión, v., a modo de introducción, el artículo de García Herrero (2004), que tomo como referencia, los estudios de Burrow (1986), Sears (1986), Youngs (2006) y Baura (2012) y el libro editado por Sheehan (1990).

¹⁰⁹³ Floro relacionó cada una de estas cuatro etapas de la vida humana con una de las etapas de la historia de Roma (Santos, 1981, p. 177).

¹⁰⁹⁴ De este modo, teniendo en cuenta la etapa, estación, parte del día, punto cardinal, elemento, característica corporal, humor y temperamento se establecían las correspondencias siguientes: *puer*, primavera, mañana, este, aire, caliente y húmedo, sangre y sanguíneo. *Iuvenis*: verano, mediodía, sur, fuego, caliente pero ya más seco, bilis amarilla y colérico. *Vir*: otoño, tarde, oeste, tierra, seco y frío, bilis negra y melancólico. Y *senex*: invierno, noche, norte, agua, frío y húmedo, flema y flemático.

¹⁰⁹⁵ Se relacionaba, respectivamente, cada etapa con uno de los siguientes planetas: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno.

¹⁰⁹⁶ Aparece en *De genesi contra Manichaeos* (I, 23-25).

¹⁰⁹⁷ A continuación caracteriza cada edad: «[2] Prima aetas infantia est pueri nascentis ad lucem, quae porrigitur in septem annis. [3] Secunda aetas pueritia, id est pura et necdum ad generandum apta, tendens usque ad quantumdecimum annum. [4] Tertia adolescentia ad gignendum adulta, quae porrigitur usque ad viginti octo annos. [5] Quarta iuventus firmissima aetatum omnium, finiens in quinquagesimo anno. [6] Quinta aetas senioris, id est gravitas, quae est declinatio a iuventute in senectutem nondum

infantia se iniciaba con el nacimiento y finalizaba a los siete años; entonces empezaba la *pueritia*, que acababa a los catorce con el comienzo de la *adolescencia*, que concluía a los veintiocho años¹⁰⁹⁸. La siguiente etapa era la *iuentus*, que se alargaba hasta los cincuenta años y se consideraba la etapa de plenitud vital. Le seguían la *gravitas*, de los cincuenta a los setenta años, y la etapa final de la *senectus*¹⁰⁹⁹.

La clasificación isidoriana se impuso y fue un lugar común durante toda la Edad Media con ligeras variaciones¹¹⁰⁰: «se las llegó [a las etapas] a convertir en materia de estudio y memorización escolar. Su futuro quedó asegurado al insertarse en sucesivas enciclopedias» (García Herrero, 2004, p. 33).

Como he expuesto inicialmente, las referencias a los ciclos vitales del hombre están presentes a lo largo de *LCE*, *LE*, *CL*, *LI* y *LTR*. En *LE* y *LI*, JM refleja de manera personal e imprecisa la división isidoriana de la vida humana masculina en seis períodos, con posibles concomitancias en *LI* con el *Speculum*, pues el fin de la *infantia* en este libro coincide con la adquisición del lenguaje como en la enciclopedia. Por sus intereses pedagógicos¹¹⁰¹, en *LE* y *LI* expone, comenta y se ciñe a las características y peligros de las tres primeras etapas¹¹⁰², aunque los maestros-consejeros de sus obras y los personajes de los ejemplos permiten caracterizar la adultez y la senectud. En este sentido, JM parece que se decanta por una simplificación de las tres últimas etapas isidorianas — *iuentus*, *aetas media* y *senectus*— en adultez y vejez, de fronteras imprecisas. Mediante el

senectus sed iam nondum iuentus, quia senioris aetas est [...]. Quae aetas a quinquagesimo anno incipiens septuagesimo terminatur. [7] Sexta aetas senectus, quae nullo annorum tempore finitur; sed post quinque illas aetates quantumcumque vitae est, senectuti deputatur. [8] Senium autem pars est ultima senectutis, dicta quod sit terminus sextae aetatis».

¹⁰⁹⁸ No había un criterio unánime al respecto. El *Setenario* indicaba que la etapa finalizaba a los cuarenta; en cambio la *Glosa al regimiento de príncipes de Egidio Romano* cifraba el fin de la etapa a los veintiocho. JM señala en *LCE* (XXXVIII, p. 78) y *LE* (I, [xliii], p. 141; II, [xx], p. 332) como *edad complida* los treinta años. En el primer caso es la edad a la que accede al trono el rey justo. En el segundo, es el momento en que empezó a predicar Jesús (García Herrero, 2018, p. 74). En general, los límites cronológicos, no eran precisos. V. Cacho Blecua (1996b).

¹⁰⁹⁹ A esta clasificación de San Isidoro se añadió posteriormente la *senies* o *decrepitas* como etapa final de la vida humana.

¹¹⁰⁰ Veda el Venerable añadió dos edades más, que en realidad eran epílogos, correspondientes al día de descanso que supone la muerte en la vida humana para AS: la séptima se iniciaba con la muerte y se prolongaría hasta el Juicio Final, en que comenzaría la octava y definitiva edad de descanso eterno» (De Toro, 2014, p. 45). Por su parte, para Vicente de Beauvais, la infancia finaliza en el momento en que se empieza a hablar, mientras que la problemática etapa de la *adolescencia* se alarga hasta los treinta años (*Speculum doctrinale*, XII, 173).

¹¹⁰¹ A partir de la recuperación de los textos de Aristóteles, de otros autores griegos y árabes, se despertó el interés por las cuestiones pedagógicas desde una vertiente naturalista (Vergara, 2012, p. 428).

¹¹⁰² Esta acotación a las tres primeras etapas se explica por los intereses pedagógicos manuelinos; por otro lado, el seguimiento de los consejos propuestos posibilitará que el éxito en las siguientes. Se ha ocupado del reflejo de la educación nobiliaria en la obra del escritor García Herrero (2001).

ermitaño, calificado como *anciano*, Turín, Julio y Patronio, cuya edad no se determina, JM pone de relieve el valor de la experiencia, especialmente el de la vejez¹¹⁰³. En el «Libro de la doctrina» plasma de modo esquemático y personal la división de la vida humana en cuatro etapas.

En *LCE* se refiere a la juventud del caballero-pupilo y a la vejez del caballero-maestro, sin precisar cuál es su edad. En este mismo libro sitúa implícitamente la entrada —y peligros— en la mancebía a los catorce años:

Et commo quiera que el castigo con premia non lo an mester los sennores que son de grant sangre, si non en quanto son moços a lo mas fasta en quatorze annos, pero dende adelante es les mas mester que fasta entonçe que esten con ellos omnes buenos et cuerdos et leales, por que los consejen en tal quisa que mantengan las buenas costunbres en que fueron criados (*LCE*, XXXVII, p. 75).

En *LE* y en *LI* [III] repasa las características y necesidades de las tres primeras edades y sitúa en el segundo el inicio de la mancebía a los quince años ([X], p. 154) o dieciséis años ([III], p. 135)¹¹⁰⁴. En *CL*, planea el valor de la experiencia de Patronio, que lo sitúa ambiguamente en la *gravitas* o *senectus*. El consejero da pautas en las cuatro primeras partes para desenvolverse con éxito terrenal y espiritual en la *iuventus* y *gravitas* y advierte sobre algunos peligros de la *adolescencia*, cuya entrada sitúa también a los quince años (I, [XXI], p. 81). En la quinta parte, repasa esquemáticamente las miserias de las cuatro etapas vitales pitagóricas. Por último, en *LTR* aparecen referencias interesadas a la crianza de los infantes durante el reinado de Fernando III¹¹⁰⁵.

En *LCE*, remarca la sensatez y el afán de conocimiento del caballero a pesar de su juventud y la sabiduría del ermitaño: «non pudo olvidar nin sacar de su coraçon el deseo que avia de fablar con el cauallero anciano que fincaua en la hermita. Ca tan placentera et tan aprouechosa cosa es para los buenos et para los entendudos el saber, que non lo pueden olvidar por los bienes corporales» (XXVI, pp. 55-56).

En *LE* incide en la discreción de Joas, a pesar de su juventud, como evidencia la respuesta de Turín cuando su ayo quiere obviar la explicación sobre la muerte: «si dezides

¹¹⁰³ «Prudencia, sabiduría y capacidad de discernimiento aparecen con frecuencia en la obra manuelina vinculadas a la experiencia y como atributos de la vejez» (García Herrero, 2001, p. 18). La autora explica que la experiencia del búho del ejemplo XIX^o le permite darse cuenta del engaño de los cuervos.

¹¹⁰⁴ Esta imprecisión temporal manuelina podría ser un reflejo de las fronteras poco definidas del paso de la mocedad a la mancebía. También podría informar de los métodos *memorísticos* de JM.

¹¹⁰⁵ Estas referencias son una manera de atacar a la dinastía reinante: «Et por que por entonçe non era constunbre de criar a los fijos de los reys con tan grant locura nin con tan grant hufana commo agora, touiendo que las grandes costas que les deuian poner en seruiçio de Dios et en acresçentamiento de la sancta fe et del reyno, et que lo que se podía escusar de la costa que lo deuian guardar para esto, criauan sus fijos guardando la salud de sus cuerpos lo mas simple mente que podían» (p. 123).

otras palabras o razones encubiertas, que vos las entenderé et avré de vós querella, ca si el amo, [o el] servidor o el consegero del señor [es] entendido et dize palabras encubiertas o maestradas por encobrir la verdat, razón es que tarde o aína non se falle ende bien» (I, [viii], p. 82).

JM no refiere a la edad de Turín¹¹⁰⁶ y Julio, pero Turín no puede ser anciano porque había sido criado por el rey Morabán (I, [iv], p. 77) y tiene hijos pequeños (I, [x], p. 85). El propio Joas refiere los cambios físicos, desde la *mancebía* a los años finales de la *iuventus* o primeros años de la *gravitas*, que ha experimentado su ayo durante sus años de convivencia: «acuérdame que quando yo vos conosçí primero, que parecísedes tan mançebo, poco menos que yo só agora; et agora beo que vós sodes mudado mucho de aquella manera de quando vos yo conosçí primero» (I, [x], p. 85). En el caso de Julio, la edad resulta más imprecisa, no se conceta y solo manifiesta que cuando era más joven nació su pupilo JM con el que nunca ha dejado de tener contacto: «Et seyendo y más mancebo que agora, acaesçió que nasçió un fijo a un infante que avía no[n]bre don Manuel» (I, [xx], pp. 99-100). Como se describe el deterioro físico del rey, puede inferirse el paso de la *gravitas* a la *senectus*:

pareçía entonçe de la hedat que vós sodes agora, que es ya demudado en tal manera qu sus cabellos et sus barvas; et también los ojos, commo los dientes, son demudados, et non parescen tales commo solíen. Et seméjame que cada día va falliendo en él toda la su fuera et el poder et las obras de sus miembros, et eso mismo beo que fazen todos los otros que yo conosçí de la hedat de mi padre el rey (I, [x], p. 85).

JM se dedica especialmente en esta obra a las tres primeras etapas vitales, pero no expone de manera sistemática ni su definición ni sus características. En el capítulo LXVII^o señala las características y necesidades pedagógicas y sociales en los tres primeros ciclos de los hijos de reyes y grandes señores, pero no nombra las etapas, ni sistematiza sus características ni traza de forma precisa sus fronteras cronológicas. En este capítulo, al incidir en la relevancia de la lactancia materna, sitúa el inicio de la formación nobiliaria, y por extensión humana, al empezar a andar y caminar. En esta primera etapa, que parece ir del primero al quinto año, se deben adquirir los hábitos relacionados con las *sex res non naturales* (Vergara, 2012). A partir de los cinco años empezará a aprender a leer e iniciará su instrucción caballeresca; en ella tendrá un papel destacado la lectura ejemplarizante de crónicas y de relatos caballerescos, la equitación y la caza; el aprendizaje de estos saberes

¹¹⁰⁶ En este sentido, JM plantea la relación que se establece entre el *criado* y *criador* en términos de vasallaje, como también hará con la esposa.

dependará de las capacidades innatas: «Commo quier que el entendimiento et el esfuerço non lo puede aprender omne de ninguno, nin aver tan conplido como debe, si Dios non gelo da por su merced» (*LE*, I, [lxvii], p. 198)¹¹⁰⁷. El escritor también expone la necesidad de dotar a los hijos conveniente y equitativamente para evitar conflictos entre hermanos y de casarlos convenientemente, de forma que obvia, sin que se pueda inferir la causa, la dedicación eclesiástica. A pesar de que durante su exposición no menciona la formación y cuidados de la mujer, la concluye con un apunte en que señala las diferencias en la educación masculina y femenina: «Et todas estas cosas vos digo que debe fazer a sus fijos, pero a las fijas commo mujeres, et a los fijos commo a omnes» (p. 201).

Más adelante, en el capítulo LXXXIXº, al hacer una digresión sobre la etimología del título de infante, se refiere a la frontera teológica entre la *infantia* y la *pueritia*, pero sin acotarlas cronológicamente:

Et *infante* quiere dezir en latín, fijo, niño pequeño, et este no[n]bre an todos los niños pequeños, et este nonbre les dura en quanto son en hedad de inocencia, que quiere dezir que son sin pecado. Mas después que legan a hedad que pecan o pueden pecar, pierden este nonbre et llámanlos en latín *puer*, que quiere dezir moço, et *infante*, que quiere dezir infante (*LE*, I, [lxxxix], p. 266).

A continuación, se refiere a la superioridad moral de los hijos de reyes, que explica que el término *infante* en romance se use para denominarlos:

Tobieron por bien los antiguos de Spaña que commo quier [que] a cada niño pequeño llaman en latín *infante*, quanto el nonbre del romançe que llaman infante non tovieron por vien que lo llamasen a otro sinon a los fijos de los reys. Et tovieron por vien que nunca perdiesen este nonbre, mas que siempre los llamasen infantes; lo uno por la nobleza que an más que las otras gentes, et lo ál, porque siempre deven seer guardados de pecado lo más que pudieren (*LE*, I, [lxxxix], p. 266).

En el «Libro de los ejemplos» no se refiere a las dos primeras etapas; el protagonista es explícitamente un mancebo en el ejemplo XXXVº, caracterizado modo positivo, y aborda algunos de los peligros de la tercera en los apólogos IIº, XXIº y XLVIIIº y la manera de tratar a los mancebos para no perder el ascendente sobre ellos —y que no dejen perder sus asuntos terrenales y su alma—. La moraleja del resto de ejemplos y proverbios se encamina hacia el éxito terrenal durante la *iuventus* y *gravitas*.

En el «Libro de la doctrina» se fija de manera personal y simplicada en las miserias de las cuatro etapas humanas: la indigencia e incomunicación de la primera infancia, la intolerancia ante las frustraciones por no poder hacer realidad sus caprichos

¹¹⁰⁷ Más adelante, en el capítulo LXXXVº (p. 254), al ocuparse de la educación de los hijos de infantes, aconseja educar a los hijos de los magnates con austeridad y sin halagos. La referencia podría ser un ataque a los Borgoña, pues en *LTR* también menciona un método educativo nobiliario más austero.

en la niñez y juventud, los continuos pesares por las contingencias y las enfermedades durante la adultez y latosidad de la vejez (*CL*, V, pp. 277-278).

La experiencia y sabiduría vital de Patronio y su carácter de consejero ideal preside las cinco partes, pero no queda clara su edad. Como Lucanor parece hallarse al final de la iuventus o en la *gravitas*¹¹⁰⁸, su consejero podría situarse en *gravitas* o estar en la *senectus*¹¹⁰⁹.

En *LI*, vuelve a centrarse en estas tres etapas vitales, acotándolas al estamento nobiliario —y dentro de este específicamente a los «fijos de los reys et los grandes señores» ([III], p. 135)— desde una perspectiva teológica con tintes penitenciales, que incide en la imprescindible intervención de la gracia para la supervivencia y superación sin prejuicios de la *mancebía*: «en todos estos tiempos es mester mucho la gracia et la merced de Dios» ([III], p. 135). Como en *LE*, utiliza *niño* para referirse a la primera etapa vital, que parece finalizar para el escritor, de modo semejante a Vicente de Beauvais, con la comprensión del lenguaje. JM remarca la dependencia y fragilidad corporal de esta etapa, por lo que: «solamente la gracia de Dios los mantiene et les da vida et la salud»¹¹¹⁰.

Las habilidades lingüísticas propician la entrada en la mocedad, en que se inicia la instrucción teórico-práctica para desempeñar su función social: lectoescritura en romance y latín y saberes y habilidades ejemplarizantes caballerescos para administración e impartición de justicia en sus territorios. La asunción de estos saberes, como en *LE*, queda supeditada a sus aptitudes, fruto de la gracia:

Mas quantos maestros et quantos ayos en el mundo son non podrían fazer al moço de buen entendimiento, nin apuesto, nin complido de sus miembros, nin ligero, nin valiente, nin esforçado, nin franco, nin de buena palabra, si Dios, pro la su merced, non lo faze ([III], p. 135).

Los mancebos, cuya franja de edad cifra en esta obra entre los quince o dieciséis y los veinticinco años, están abocados al error, y solo la intercesión divina impide sus yerros afecten a la salud, conlleven un menoscabo de sus haciendas o los condenen:

Et otro remedio en el mundo non ha sinon que Dios, por la su merced, le quiera guardar que non caya tal caída de que non se pueda bien levantar. Ca, de caer, en ninguna guisa non puede ser del todo guardado salvo si á su padre que nol dexé fazer su daño (*LI*, [III], p. 136).

¹¹⁰⁸ Aparecen, por ejemplo, referencias explícitas en el ejemplo IIIº: «non só ya muy mancebo» (p. 28) y en el XVIº: «non só yo ya muy mancebo» (p. 71), acompañadas siempre de la queja de haber pasado durante visicitudes diversa durane su existencia.

¹¹⁰⁹ La denominación únicamente se omite en los ejemplos VIIº, Xº, XIº, XIIIº, XVIº, XXXVº, XXXVIIº, XXXVIIIº, XLº y XLVIIº.

¹¹¹⁰ El comentario de JM incide en la elevada mortandad infantil de la época.

La frontera entre la *moçedad* y la *mancebía*¹¹¹¹ se sitúa entre los catorce y los dieciséis años. JM se fija especialmente, siguiendo el tópico medieval, en los peligros de esta etapa, que finaliza a los veinticinco años, y considera que los muchachos, como ponen de relieve los apólogos IIº, XXIº y XLVIIIº, se caracterizan por la impaciencia, inestabilidad, impulsividad y carácter influenciabile.

Una atención especial merece el uso de tres edades del hombre, combinado con la teoría de los humores, como analogía a la situación económica de un reino en *LE*¹¹¹², en que Julio señala como fuente al propio escritor:

ya vos dixe muchas cosas que don Johan, aquel mi amigo, me avía dicho [...].una vegada díxome que sopiese que un enperio o regno avía que era viejo, otro que era manço, e otro que era moço (*LE*, I, [lxxx], p. 237).

Et dixome que el enperio o regno viejo es el que el su enperador o rey depende más de quanto a de renda; que así commo el viejo va enflaqueçiendo en él todas las virtudes et la calentura et la humitat natural, et por ende mengua et enflaqueçe, de cada día, bien así el enperio o regno en que el enperador o rey despiende demás de quanto hay de renda, cada día será más pobre et más menguado.

Otrosí, el enperio o regno en que se despiende todo quanto y ha de renda es commo el ma[n]ço, que pues a tanta calentura et tanta humitat quanta ha mester, por ende non mengua, mas non puede crescer, pues non ha más calentura [nin] tanta humitat natural de quanto a mester. Bien así el enperio o regno [en] que el su enperador o rey despiende toda la renda que y es, non mengua mas non puede crescer, pues non ay en qué se faga, nin aprovechamiento.

Mas el enperio o regno que es moço es aquel en que el su enperador o rey a más renda de quanto se despiende, ca con lo que finca puede conbrar et labrar et acrescentar sus rendas con derecho, et fazer toda su vida con grant provisión, también en las viandas que ha mester para su despensa commo en las cosas. Que oviere a dar, commo en todas las cosas que oviere de comprar para su vestir dél et su compañía, et las otras cosas quel convienen para onra et apostamiento de su casa et de su estado (p. 238).

Para acabar, el escritor refleja la doctrina cristiana, según la cual la duración vital es voluntad y sigue un plan divino, por lo que Dios, para evitar la condena puede abreviar su duración. No se trata de un planteamiento determinista, ya que señala que los merecimientos personales pueden propiciar su alargamiento, lo que de nuevo pone de manifiesto su concepción religiosa *justiciera*, en el sentido que Dios, como el rey, premia y castiga según las acciones individuales:

Et sabet que Dios aluenga la vida en este mundo a los omnes por tres razones, o por alguna dellas: la vna es si omne faze tales obras que sea en todo loado Dios et su seruiçio; atal commo este aluengal Dios la vida por esto, por que quanto mas bive mas loa et sirve a Dios. La [otra] es si faze cosas muy aprouechosas [al] poblamiento et mantenimiento del mundo. Ca çierto es que Dios quiere el poblamiento et el mantenimiento del mundo; et el que lo faze commo deue sirue en ello a Dios et cunple su uoluntad, et por ende

¹¹¹¹ Como señala García Herrero (2001, p. 15), JM indica que la etapa de la *mancebía* se inicia a los 14 años en *LCE* (p. 75); en el ejemplo XXIº indica que el joven tiene quince años y en *LI* tiene 16.

¹¹¹² Devoto ya señaló que la influencia provenía de *Bocados de oro* (1972, p. 266).

aluengal Dios la vida por que lo puede fazer. La otra es si el omne es de tan buen corregimiento en si mismo que faze su vida ordenada mente et con razon et guarda bien su conplisión et su salud, por que faze su vida ordenada mente et con razon et natural mente, aluengal Dios la vida por dar conplimiento a la naturaleza del omne, [et] non la quiere de[s]fazer sin razon. Et sin por aventura el omne que ha en si estas tres cosas le lieua ayna del mundo, deuemos crer que lo lieua por que non le quiere dexar en este mundo, que es lleno de engannos et de pecados, por que podria perder el alma si [en] el mas fincasse, [et] por le dar galardon ayna por los bienes et por [lo] merecimientos que en este mundo oviere fechos. Et el que por tal manera lieua Dios deste mundo es de buena bentura (*LCE*, XLVI, pp. 106-107).

(b) Dimensión social

El objetivo de las obras manuelinas es el de ser una guía para la salvación dentro del estado, o, más específicamente, la propuesta de un código ético que permita compatibilizar la obtención de la bienaventuranza con el mantenimiento o incremento del estado y patrimonio nobiliario¹¹¹³. Esta defensa, especialmente perceptible en *LE* y en los ejemplos III^o y VII^o, posiblemente se vincule con la férrea defensa de una estructura social determinada por el nacimiento, jerárquica e inmovilista, trasunto de la celestial, que llevó a cabo la orden dominica; en el ideario social dominico, próximo a los intereses del papado:

la pobreza absoluta que predicaban los *fraticelli*, la renuncia a la propiedad individual en favor de la comunidad evangélica que practicaban los valdenses y beguinos equivalía a una condena implícita del orden social establecido. Como reacción a las herejías, la Iglesia se empeña con todo su peso en la defensa de la sociedad, a la que más que nunca da por inmanente y de asiento divino [...] y en tal defensa la orden de los predicadores es su más activo vocero, tanto en la especulación teológica como en la predicación popular Lida de Malkiel (1950-1951, p. 158).

Las obras del magnate parten de la idea tomita de la natural inclinación del hombre, condicionado por su indigencia biológica, a la vida armónica en sociedad, vista como trasunto del orden celestial, y la innata tendencia a la consecución de la bienaventuranza son constantes ideológicas. La reivindicación de la vida seglar parte de su carácter indispensable para el mantenimiento del mundo material y perpetuación de la estructura social, a través, en el caso de los nobles, de la conservación y encumbramiento del linaje familiar y de la fama lograda mediante hazañas virtuosas.

(i) Perpetuación de la estructura social

¹¹¹³ La visión social manuelina es más rica de lo que *CL* trasluce (Flory, 1995), como se comprueba en los numerosos subestados que establece dentro de los tres órdenes, por lo que es necesario tener en cuenta toda su obra para definirla. En este sentido, resultan introductorios y muy didácticos, pero quizá un tanto esquemáticos los planteamientos de Stéfano (1962) y Maravall (1983e, pp. 453-471).

La estructura social que defendió, sumamente inmovilista y anacrónica ya en tiempos del escritor, en un momento de pujanza política y económica de miembros del estado llano, partía de la división altomedieval trifásica de la sociedad —*bellatores, oratores y laboratores*— de origen teocéntrico y reproducía las tensiones y paradojas entre el poder temporal y eclesiástico de la época. Esta división terrenal jerárquica era un trasunto de la celestial —«Si entre los hombres hay jerarquías (los tres órdenes o estados) es porque dicha ordenación imita la jerarquía celeste» (De Stefano, 1982, p. 341)¹¹¹⁴— y había sido divulgada por Adalbert de Laon¹¹¹⁵ y recogida por Alfonso X en la *Segunda partida* (XXV, Proemio)¹¹¹⁶:

los estados del mundo son tres: oradores, defensores, labradores. Cada vno destos son muy buenos en que puede [omne] fazer mucho en este mundo et saluar el alma, pero segun el muy flaco saber, tengo que el mas alto estado es el clerigo missa cantano, por que en este puso Dios tamanno poder, que por virtud de las palabras que el dize, torna la hostia, que es pan, en verdadero cuerpo de Ihesu Christo, et el vino, en su sangre verdadera (*LCE*, III, p. 44).

Esta concepción, en que primaba el colectivo sobre el individuo¹¹¹⁷, partía de una doble división. En primer lugar, el cuerpo social encabezado por el rey y el papa —la teoría de las dos cabezas o las dos espadas¹¹¹⁸— se dividía en tres estamentos, cada uno de los cuales asumía una función específica: mantener a los otros dos en el caso de los *laboratores*, defender a los otros dos estamentos, administrar el territorio y encabezar la rencoquista de los territorios de la Península en manos de los musulmanes en el caso de los *bellatores* y salvar el alma de los otros dos estamentos en el de los *oratores*.

Según su origen, los seglares y clérigos pertenecen de manera unívoca y permanente al estado llano o al nobiliario, en cuya cúspide se sitúa el emperador, designado mediante elección (*LE*, I, [lii], pp. 160-163). La pertenencia a estos dos estados es voluntad de Dios, está condicionada desde el nacimiento y es inmutable, por lo que en principio: «Todas las criaturas y seres vivos son buenos por naturaleza, puesto que

¹¹¹⁴ La idea había sido desarrollada por el Pseudo Dionisio en *La jerarquía celeste*.

¹¹¹⁵ «Triplex Dei ergo domust est, quae creditur una: nunc orant, alii pignant, alique laborant» (*apud* Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 159). Para una introducción a la ideología de *Le poème au roi Robert*, v. Carazzi (1978).

¹¹¹⁶ En el contexto europeo, el planteamiento social no tenía en cuenta a los siervos ni a la población judía, grupos que eran considerados al margen de la sociedad. En el caso castellano las *Partidas* regularon la relación de las minorías judía y musulmana con los cristianos.

¹¹¹⁷ «En la Edad Media, más que por el deseo de identidad personal que nos caracteriza actualmente, el «cuerpo social» estaba habitado por una necesidad de identificación (con el Otro, con el el grupo, con un modelo común)» (Zumthor, 1994, p. 41).

¹¹¹⁸ Para una introducción, v. Hubeňak (2014).

conforman parte de la obra divina» (Castro, 2015, p. 8). Sin embargo, existen diferencias en cuanto al grado de perfección:

así como el mundo de las plantas y los animales está integrado por las sucesivas generaciones de individuos de las diferentes especies, irreducibles éstas entre sí por la irreducibilidad de las respectivas formas, a éstas vienen a corresponder los estamentos, también irreducibles entre sí —se nace noble, menestral o siervo y como tal se ha de vivir—, de la organización social a que ha llegado la Humanidad en su historia, y esta historia se integra de las historias biográficas, por decirlo así, o de la vida de cada uno de los individuos humanos entre su nacimiento y su muerte. Esta vida, con su religión, entre, cardinalmente, su fe y su moral, decidirá de la vida sobrenatural de cada individuo (Gaos, 1977, p. 69).

La idea medieval del mundo comprende como ideas parciales [...] la de la medieval sociedad estamental, y la de la correspondencia de tal sociedad con un mundo todo concebido esencialmente con la idea de unas formas específicas creadas por Dios conforme a sus ideas, como siendo cada una ella, la que es, o irreducibles entre sí. Según la idea de esta correspondencia, es tan propio del *orden* social, parte del cósmico, nacer, según dije ya anteriormente, como noble, menestral o siervo como lo es nacer ser humano o de cualquier otra especie de seres animados o inanimados. Y la consecuencia *social* de la irreducibilidad de las formas es: la normal imposibilidad de que quien nace menestral pase a ser noble, ni lo ambicione, ni siquiera se le ocurra la idea de poder serlo —no menos que la de quien nace noble pase a ser menestral—, como es imposible normalmente la transmutación de las especies metálicas, minerales, perseguida por los alquimistas, ni, en general, transmutación alguna de individuo de una especie natural en individuo de otra. Cada *estamento* social tiene su *estatuto*, no solo social, sino *ontológico*, como fundamento inquebrantable del inquebrantable social (Gaos, 1977, p. 73).

La dedicación religiosa, en cambio, no venía dada por el nacimiento. Por ello, en segundo lugar, la sociedad se dividía en seculares y clérigos; los primeros se ocupaban de los asuntos mundanos; los segundos, dedicados en principio a la vida contemplativa¹¹¹⁹, facilitaban y guiaban en la obtención de la *gloria del Paraíso*¹¹²⁰ a los primeros.

Dígovos que todos los estados del mundo que se ençierran en tres: al uno llaman defensores, et al otro oradores, et al otro labradores» (*LE*, I, [xcii], p. 277).

Los clérigos son ajenos a los saberes laicos, tal como constata Julio en *LE*: «sope yo por él muchas cosas que pertenesçen a la caballería, que yo non sabía tanto porque só clérigo» (I, [xx], p. 100). El teocentrismo determina que el estado superior sea el eclesiástico y que sus miembros merezcan un trato especial:

¹¹¹⁹ La irrupción de los órdenes mendicantes trastocó el planteamiento altomedieval de esta dicotomía entre clérigos y seculares.

¹¹²⁰ En *LCE gloria del Paraíso* se combina con *Paraíso*. En el capítulo destinado a explicar este estado, se refiere a él como el *Paraíso*: «el Parayso es lugar conplido de todo plazer, por que es lugar spiritual, que es en Dios et Dios en el, et a conplimiento de todo bien, et non puede en el auer mengua, et que fue et sera para sienpre sin fin» (*LCE*, XXXIII, p. 64). Y como *gloria* al hablar del Infierno: «Et la razon que yo entiendo que Dios touo por bien para que fue fecho, fue por que oviessen pena en el aquellos que por su mereçimiento perdieron la gloria en que estauan» (*LCE*, XXXIII, p. 66). Más adelante aparece la noción de «gloria del Paraiso» (*LCE*, XXXVIII, p. 83).

Deben ser guardadas las personas eclesiásticas, así que ningún omne lego non debe meter manos iradas en ninguno dellos, nin tomarles ninguna cosa de lo suyo sin su grado, mas débeles seer fecho mucha onra et servicio, segund fuere su estado (*LE*, I, [lxi], p. 186).

El escritor se ocupa de estas cuestiones en *LCE*, *LE* y *CL*. En *LI*, por el carácter de admonición personal a su hijo, no reflexiona sobre los estamentos, características y funciones, sino que desde el orgullo de su alta posición en la estructura social, acentuado literariamente por las circunstancias políticas, da consejos específicos a su hijo sobre cómo cuidar su alma, su cuerpo y cómo desenvolverse en las relaciones nobiliarias y conservar su rico estado y posición social ([VI], p. 145). Por ello mismo, dada su temática historiográfica y teológica no las aborda tampoco en *LTR* ni en *TAV*.

En *LE* repasa los diversos estados dentro de cada estamento, subrayando su jerarquía social y espiritual: «Ca bien creed que quanto Dios en mayor estado pone al omne en este mundo, tanto gelo da mayor en el otro, si en éste lo sirve commo debe» (I, [lviii], p. 176). Conforme a la ideología teocéntrica, considera superior, tomando como referente Lucas 10,42, la vida contemplativa a la seglar: «el estado laico es bueno, el de la clerecía secular mejor y el monástico óptimo» (Corti, 2006-2007, p. 304). Sin embargo, se distancia de los autores *contemptores* e, imbuido del ideal caballeresco y del pensamiento de TA (*ST*, II-II, q. 152-153 y *CS*, IV, d. 26, q. 1, a. 1)¹¹²¹, representante de la nueva mentalidad de las órdenes mendicantes y actualizador del pensamiento de Aristóteles, reivindica la vida activa de los seglares, repleta de peligros, pero también de aciertos en el camino de la salvación (*ST*, II-II, q. 186, a. 9¹¹²²), como indispensable para la continuidad del mundo¹¹²³ :

¹¹²¹ «usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae» (*St*, II-II, q. 153, a. 2, co.). La vía recta de canalizar el apetito sensual es a través del matrimonio: «et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status» (*CS*, IV, d. 26, q. 1, a. 1, sol.) De hecho, TA afirma que: «quod, licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam virgo, duplici ratione» (*St*, II-II, q. 152, a. 4, ad. 2). En la solución aclara que el objeto es diferente: «Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi».

¹¹²² En particular, «status religionis est securior quam status saecularis vitae, unde Gregorius, in principio Moral., comparat vitam saecularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo» (*ST*, II-II, q. 186 a. 9 s. c.).

¹¹²³ La necesidad de reproducción sexual justifica la vida «segund naturaleza» seglar, que se corresponde con el concepto de ley natural tomista: «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum

Señor infante, los fechos temporales et spirituales llama la Scriptura vida activa et vida contemplativa; et las buenas obras quese fazen de obra, asi commo limosna et romerías o ayunos, et las otras buenas obras llaman vida activa; et pensar omne en [la] vondat de Dios et en amarle et en cuidar en la gloria del Paraíso, et pensando en esto despreciar et desanparar las cosas vanas et falleçederas deste mundo, en que verdaderamente non ay sinon vanidat et engaño, et poner toda su voluntad en Dios, a ésta llaman contemplativa. Et desto pone una semejança el Evangelio, de sancta Marta et sancta María Magdalena, et compara a sancta Marta a la vida activa, et compara a sancta María Magdalena a la vida contemplativa. Et luego el Evangelio determina esta quistiön: que Jhesu Christo dixo por su voca a sancta Marta que por [qué] se entremetía en las cosas temporales, [et] commo quier que fiziese buenas obras que en muchas cosas sería turbada más que sancta María Magdalena, que tomara vida contenplativa et escogiera la mejor parte, la qual nunca sería tirada.

Et señor infante, commo quier que las mejorías que a la vida contenplativa de la vida activa en muchos lugares se puede fallar en la sancta Escriptura, que só çierto que en ninguna manera non lo podría yo dezir tan bien et atán conplidamente commo es ya dicho, pero porque estas mejorías se dizen en la Escriptura esparçidamente, dezirvoslo he yo lo que ende entiendo.

Señor infante, çierto es que la vida contemplativa et la vida activa entramas son muy buenas et muy sanctas, et non pueden seer la una sin la otra ca si omne faze alguna buena obra de las que son dichas que pertenesçen a la vida activa, nunca la faría si ante non pensase en la vondat de Dios et en el vien que espera aver por aquella obra; et éste es pensamiento et es contemplaçión, et pertenesçe a la vida contemplativa. Otrosí, la vida contemplativa non puede ser sin la activa, ca en quanto faze buenas obras et da lo que a por Dios et se parte de las vanidades del mundo, ya, en tanto, por fuerça a de obrar la vida activa.

Et así estas dos vidas sanctas non pueden seer la una sin la otra [...] Et por todas estas mejorías et ventajas que la vida contemplativa [a] de la vida activa, es muy más sancta et muy más provechosa para salvamiento de las almas la vida contenplativa que la vida activa [...] et non podemos escusar de bevir commo bive todo el mundo, nin parece bien de tomar omne manera apartada del todo, tenemos que es [más] alto estado el de los cardenales que non el de los patriarchas (*LE*, II, [xliv], pp. 364-366).

Y, valiosa en sí misma por las producciones humanas:

Otrosi fazen muchas labores, asi commo eglesias, monesterios, castiellos, villas et fortalezas et casas fuertes et llanas et vinnas et huertas et molinos et otras labores muchas que son grant serviçio de Dios et gran prouecho dellos mismos et poblamiento del mundo (*LCE*, XXXV, p. 103).

La vida seglar no imposibilita, aunque pueda dificultar, la obtención de la santidad porque lo que singulariza y determina la salvación de los hombres son las obras particulares que llevan a cabo respetando su estado:

en qualquier estado que omne biva en la ley delos christianos que puede muy bien salvar el a[l]ma. Et non sé yo tan poco que muy bien no entienda que en qualquier estado que omne biva en la ley de los christainos que puede muy ben salvar el a[l]ma, si quiere bevir

Psalmistia dixisset, sacrificare sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura»(*St*, I-II, q. 91, a. 2, co.).

en ella guardando lo que deve et que puede guardar, según los mandamientos de sancta Iglesia (*LE*, I, [xcii], p. 275).

muchos emperadores fueron sanctos, pues el que fuere enperador sepa la manera en que visco et las obras que fizo aquel enperador que fue sancto, et faga lo que el otro fazía, et será salvó et aun sancto (*LE*, I, [lv], pp. 167-168)¹¹²⁴.

Repíte esta última idea en el ejemplo III^o y en el «Libro de la doctrina»:

muchos reys et grandes omnes et otros de muchos estados guardaron sus onras et mantenieron sus estados, et, faziéndolo todo, sopieron obrar en guisa que salvaron las almas et aun fueron sanctos, et tales como éstos non pudo engañar el mundo, nin les ovo a dar el galardón que el mundo suele dar a los que non ponen su esperança en al sinon en él, et éstos guardan las dos vidas que dizen activa y contemplativa (p. 281).

El desempeño de algunos cargos y, especialmente, el estado llano pueden representar un obstáculo, pero nunca un impedimento para la salvación; es lo que sucede, por ejemplo, administradores y militares:

porque en los ofiçios que tienen estos ofiçiales dichos ay muchas maneras de engaño et de cobdiçia, et otros [í] en las guerras, aunque la razón de la guerra sea con derecho, por las cosas que después de ella acaescen [et porque] se fazen en ella muchos tuertos et muchos pecados, por ende son en grant peligro del salvamiento de las almas los defensores que biven en estos estados (*LE*, I, [xcii], p. 278).

En definitiva, desde el punto de vista manuelino nobiliario, se ha de escoger entre la vida contemplativa y la activa, sabiendo que, la segunda es indispensable para la continuidad del mundo —«entiendo que la salvación de las almas a de ser en ley et en estado» (*LE*, I, [ii], p. 73)—aunque la primera sea espiritualmente más perfecta, y que «la vida activa es tan válida como la contemplativa para alcanzar la salvación» (Serés, 1994, I, XVI, nota 10, p. 73).

Existen barreras que impiden el paso de un estamento a otro porque, a diferencia de los cambios y contingencias biológicos, considerados accidentales en cuanto a la esencia del individuo, la pertenencia a un estamento conlleva cualidades intrínsecas de la naturaleza, sustancia, de los hombres:

Et los estados son de tantas maneras que lo que pertesçe a vn estado es muy dannoso al otro. Et bien entendedes uos que si el cauallero quisiere tomar estado de labrador o de mestral, mucho enpesçe al estado de caualleria, et esso mismo si estos dichos toman estado de caualleria; otrosi si el rey toma manera de otro omne de menor estado que el, mucho yerra al su sennorio (*LCE*, XXXVIII, p.78)¹¹²⁵.

¹¹²⁴ JM explica que no existen diferencias genéricas entre los emperadores y los reyes: «entre el estado de los enperadores et de los reys non ay otro departimiento sinon que los enperadores son por eslecçion et despues an a ser confirmados» (*LE*, I, [lxxxiv], p. 250).

¹¹²⁵ La idea también parece apreciarse en: «et entre todas las otras gentes venia y vn scudero mançebo, et commo quier que el non fuesse omne muy rico, era de buen [...] et conplida mente con verdat», en que se asimilan las cualidades del escudero a su estamento (*LCE*, XVI, p. 43)

Las divergencias constitucionales de los estados explican el especial tratamiento, en todos los órdenes, que se debe otorgar a los miembros del estamento nobiliario. Para el escritor no es un trato de favor sino la aplicación del estatuto ontológico al que está sujeto la minoría rectora de la sociedad por designio divino: «ca los fijos de los grandes sennores en ninguna guisa non deuen seer feridos nin apremiados commo los otros omnes de menores estados» (*LCE*, XXXVII, p. 74). Incide en la idea en *LE*

Ca Jhesu Christo, que es verdadero Dios et verdadero omne, fue nuestro maestro et nos dio enseñamiento en cómo visquiésemos. Él nos mandó que por todas las tierras do fuésemos, onrásemos [et] obedeçiésemos a los reys et a los grandes señores (*LE*, I, [xix], v p.99).

JM constata las paradojas del modelo como la existencia de defensores de baja condición social, la pertenencia de los médicos al estado de los labradores, pese a la relevancia de su ocupación, o del enorme patrimonio de algunos condes, superior al de sus monarcas:

otro estado ay entre los grandes omnes, que llaman condes. Et éste es un estado muy es[t]raño et caben en él muchas maneras de omnes, ca en muchas tier[r]as acaesçe que los infantes, fijos de los reys, son condes, et otros condes ay que son más ricos et más poderosos que algunos duques et aún que algunos reys, et otros condes ay que an abés más de çinquenta cavalleros. Et asi este estado es muy estraño, porque algunos ay que son tan onrados commo los reys et algunos ay que son de tan pequeño poder commo es dicho (*LE*, I, [lxxx], p. 264)¹¹²⁶.

Para el escritor, de nuevo desde un punto de vista nobiliario, forma parte de las obligaciones personales, inherentes a la condición de hombre, conocer y mantener, y, siempre que sea posible, mejorar el propio estado, gracias al esfuerzo personal y a las alianzas matrimoniales, para legarlo a las futuras generaciones: «la primera cosa que omne puede fazer es conosçer su estado et mantener lo commo deue; et el mayor yerro que omne puede fazer es non conosçer nin guardar su estado» (*LCE*, XXXVIII, p. 79).

El mantenimiento individual del estado y la ambición intraestamental se justifican por el deseo de contribuir al bien común: «non deve el omne desear aver grant estado por pro nin por honra de sí mismo, más de lo que deve desear por fazer en él mucho bien» (*LE*, I, [xlviiii], p. 152). El escritor aprovecha el espíritu colectivista de bien común de la estructura social feudal para reivindicar la vida seglar:

Mas asy como el omne, que es mundo menor, bien asi el mundo mayor se mantiene por el alma et por el cuerpo, bien asi el mundo mayor se mantiene por las obras spirituales et tenporales. Et commo los estados de los omnes, que han mester muchas cosas corporales, non se podrian mantener si los omnes siempre cuydassen en las cosas spirituales, por ende

¹¹²⁶ Dada la oblicuidad expresiva característica de JM, esta formulación aparentemente inocente podría ser una crítica a la quiebra de la jerarquía del sistema feudal, en que existía una correspondencia entre la dignidad nobiliaria y el patrimonio.

conuiene que cada omne cuyde et obre en las obras tenporales segunt pertenece a su estado. Et si asi non lo faze, yerra lo muy mal et non faze seruicio a Dios en ello. Ca el que non quiere cuydar si non sola mente en fechos spirituales, non aprouecha si non a el mismo; mas el que cuyda et obra en las cosas spirituales et tenporales commo deue, aprouecha a si mismo et a otros muchos (*LCE*, XXXVIII, pp. 83-84).

La necesidad de atender a los asuntos materiales para perpetuar la estructura social recorre toda su obra. Ya incide en esta necesidad en *LCE*, cuando el caballero insta al escudero a que lo abandone para asistir a las cortes y poder consolidar su posición social:

por que querría que por el placer que yo conbusco he, que non perdiessedes vos nada de la vuestra fazienda (*LCE*, XXI[I], p. 52).

En *CL* propone una ética señorial que compatibiliza la salvaguarda de la vida y el cuerpo, indispensable para obtener la salvación, y del estado y de la hacienda: «ruégovos que me digades en qué manera podría yo guisar que este moço fiziese lo que fuese más aprovechoso para el cuerpo et para la su fazienda» (I, [xxi], p. 80) con la realización de obras para alcanzar la bienaventuranza:

Et para saber cuál es en sí, hase de mostrar en las obras que faze a Dios et al mundo, ca muchos parecen que fazen buenas obras, et non son buenas, que todo el su bien es para este mundo. Et creet que esta bondat quel costará muy cara, ca por este bien que dura un día sufrirá mucho mal sin fin. Et otros fazen buenas obras para servicio de Dios et non cuydan en lo del mundo. Et commo quier que estos escogen la mejor parte et la que nunca les será tirada nin la perderán, pero los unos nin los otros non guardan entreamas las carreras, que son la de Dios et del mundo (*CL*, I, [I], p. 194)

A lo largo de los ejemplos se reitera la necesidad de cuidar el estado y administrar convenientemente la hacienda; lo hace de modo explícito o valiéndose de fábulas como en el ejemplo XXIIIº:

bien devedes cuydar que non es buena razón para ningún omne, et mayormente para los que han de mantener gran destado et governan a muchos, en querer sienpre comer de lo ganado (p. 96).

Et mientras han tiempo, non quieren [las hormigas] estar de valde nin perder el tiempo que Dios les da, pues se pueden dél [...] cierto sed que por grant aver que sea, onde sacan cada día et non ponen y nada, que non puede durar mucho, et demas parece muy grand a (p. 96).

Del mismo modo que las hormigas trabajan *por naturaleza* para mantenerse, los nobles como Lucanor deben administrar y conservar su estado y deben dedicarse moderadamente al ocio para no exponer su patrimonio.

El ejemplo LIº le sirve para sintetizar su ideario vital, en que se amalgaman función social y religiosidad:

Et entre todas las cosas del mundo vos guardat de soberbia et set omildoso sin beguenería et sin ipocrisía, pero la humildat sea sienpre guardando vuestro estado en guisa que seades omildoso, mas non omillado. Et los poderosos soberbios nunca fallen en vós humildat

con mengua nin con vencimiento, mas todos los que se vos omillaren fallen en vós siempre omildat de vida et de buenas obras conplida (p. 211).

(a) La concepción del poder eclesiástico y temporal

En la concepción política manuelina se aglutina el planteamiento trifásico altomedieval, formulado en el siglo XI por Adalberto de Laón¹¹²⁷ y un siglo más tarde en términos organicistas por Juan de Salisbury¹¹²⁸, con el planteamiento teocrático de la sociedad esbozado por Inocencio III, que consideraba que el papa era el *vicario de Dios en la Tierra*¹¹²⁹, es decir, la autoridad del pontífice emana y su secularización alfonsí, que también consideraba al rey «vicario de Dios» (*Segunda partida*, I, V)¹¹³⁰. Según el planteamiento alfonsí, la sociedad presentaba una estructura bicéfala¹¹³¹, por la que estaba gobernada por un poder temporal, encarnado en un rey, y un poder eclesiástico, encarnado en el papa. ba directamente de Dios, de manera que era superior al resto de los hombres,

La postura de JM en cuanto a la concepción del poder temporal y su relación con el eclesiástico es aparentemente conciliadora¹¹³², pero en realidad propone en *LE* y *LI* un modelo de vicariato real (Macpherson y Tate, 1991, p. 14), en que el papado asume una función ejemplarizante y de sostén del poder temporal, encarnado por los reyes, designados por Dios, a cuya cabeza se encuentra el emperador, escogido por votación, cuyo procedimiento expone: «los enperadores de los cristianos, que se llaman enperadores de Roma, que se fazen por eslecçión, et son siempre los esleedores un rey et

¹¹²⁷ «Triplex Dei ergo domus est, quae creditur una: /nunc orant, alii pignant, alii que laborant» (*Carmen*, PL, CXLI, col. 782). Esta concepción social es un trasunto de la jerarquía celeste expuesta por el Pseudo Dionisio.

(1) ¹¹²⁸ V. apartado «La crisis del régimen feudal». En la obra manuelina no aparece un planteamiento organicista de la sociedad.

¹¹²⁹ Alfonso X transformó el planteamiento original teocéntrico de Inocencio III, según el cual el papa, por su cargo, adquiriría una dignidad superior al resto de los hombres. Esta dignidad explicaba, tomando como referente a Mateo 16,19 su *plenitudo potestatis*, es decir, su capacidad para poder intervenir en los asuntos temporales, lo que explica acciones como las excomuniones. El concepto del vicariato papal y de su plenitud de potestades parece haber sido formulado por San Bernardo. V. Nieto Soria (1988 y la síntesis que representa 2000).

¹¹³⁰ «Vicarios de Dios son los reyes cada uno en su regno puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad quanto en lo temporal, bien asi como el emperador en su imperio».

¹¹³¹ Pese a que Brunetto Latini plantea un modelo social pensado para las ciudades italianas, aparece la imagen de la cabeza: «Por que el señor es cabeça de los çibdadanos, & todos los onbres desean aver sus cabeça sanas, por que quando la cabeça es doliente, todos los mienbros son dolientes; por ende deven parar mientes sobre todas cosas que ayan gobernador que los guie a buena fin segund derecho & segund justicia» (*LT*, III, 75, p. 218).

¹¹³² Aunque en sus obras se deslizan críticas directas como: «la Iglesia se ovo entremeter mucho en lo tenporal, tanto que, por aventura, sería muy bien si fuese menos» (*LE*, II, XLIV, p. 363).

tres duques et tres arçobispos, et eslé[e]nlo primeramente por rey de Alimania (I, [XLIX], p. 153)¹¹³³.

En *LCE* y *LI*, presenta a los reyes al modo alfonsí, siguiendo la caracterización de la *Segunda partida*, «vicario de Dios en la tierra», como representantes terrenales de Dios: «Ca los reys son en la tierra en logar de Dios, et las sus uoluntades son en la mano de Dios» (*LCE*, III, p. 43); «los reys en la tierra son a semejança de Dios» (*LI*, [IV], p. 138); «et pues los reys tienen lugar de Dios en la tierra» (*LI*, [IV], p. 139). El escritor no va más allá a la hora de distinguir las funciones entre el poder temporal y el eclesiástico, pero a continuación señala la superioridad del estamento clerical, y, dentro de él, del papado, y su función ejemplarizante moral:

Tengo que el mas alto estado es el clérigo missa cantano, por que en este puso Dios tamaño poder, que por virtud de las palabras qu el dize, torna la hostia, que es pan, en verdadero cuerpo de Ihesu Christo, et el vino, en su sangre verdadera. Et quanto el clerigo missa cantano a mayor dignitat, asi commo obispo o arçobispo o cardenal o papa, tanto es el estado mas alto, por que puede fazer obras de que aya mayor merecimiento et aprouechar mas al pueblo en lo spiritual et en lo temporal (*LCE*, XVII, p. 44).

En *LE* aparecen referencias a las discordias en la elección y confirmación del emperador: «quando todos los electores non se acuerdan en uno para esleer un enperador en concordia, et esleen unos uno et otros otro, et entonçe acaescen tantas guerras et tantas muertes et tantos males, que es muy maravillosa cosa, et espantosa de decir» (I, L, p. 157); «mas si el papa o el electo non fazen lo que deven, non es la culpa de la eslección nin de los que la ordenaron, mas es de los que non usan della commo deven» (pp. 166-167). Estas referencias genéricas podrían aludir al *fecho* del imperio, al enfrentamiento contemporáneo entre Luis de Baviera y Federico de Habsburgo o, más probablemente, tener en cuenta ambas situaciones¹¹³⁴.

JM no muestra una doctrina clara del imperio en *LE* ni en cuanto a su posición respecto al resto de monarquías ni en cuanto a la polémica de la época entre el poder temporal y el religioso, ya que sus alusiones son ambiguas e incluso cambiantes. Más allá del trasfondo político de su obra, JM refleja la crisis política europea, en que la relevancia del imperio se estaba diluyendo por la pujanza de los incipientes estados europeos: «Et

¹¹³³ Castro (1945) se ocupó de la concepción del gobierno en la obra manuelina.

¹¹³⁴ Mcpherson y Tate sintetizan la cuestión en su edición (1991, Introducción, p. 18): «al empezar con el emperador del Sacro Imperio Romano y su relación con el papado, don Juan Manuel se hace eco de un debate contemporáneo entre el *imperium* y el *sacerdotium*, un debate sobre el poder temporal. Se refiere a ello con alusiones específicas al período que va desde la doble elección de Alfonso X y Ricardo de Cornualles en 1257, la bula *Qui coelum* de 1263, hasta la elección de Luis de Baviera por los síndicos de Roma en 1328 contra los deseos expresos del Papa Juan XXII». Para una introducción al conflicto entre el poder terrenal y eclesiástico, v. Sánchez Sánchez (2019). Para profundizar en la cuestión, v. Wilks (1963) y Wilson (2020). Torres (1933) analizó el concepto de «imperio» en *LE*.

algunos reys son agora que tienen que non deven obedesçer a los enperadores mas íerto es que en los tienpos antiguos todas las gentes et los reys del mundo obediçieron a los enperadores de Roma» (*LE*, XLIX, p. 155).

En su concepción política sobre el imperio, se distancia de la de su tío, quien remarcaba la superioridad del emperador respecto de los monarcas: «es rey et emperador [...] al su mandamiento deben obedescer todos los del imperio: et él non es tenuto de obedescer a ninguno, fueras ende al papa en las cosas spirituales» (*Segunda partida*, I, I). Para el escritor, en cambio, no existe diferencia en cuanto a la dignidad; se diferencian por la elección y la imprescindible confirmación papal:

entre el estado de los emperadores et de los reys non ay otro departimiento sino que los enperadores son por esleçión et después an a ser confirmados, segunt ya desuso vos dixes, et después que son enperadores et pueden usar derechamente del inperio, que han mayor onra et mayor poder que omne del mundo a, [en] pos el papa. Et aun todas las gentes le[s] son tenudos de los servir et de los obesdeçer a ellos et conplir los sus mandamientos et guardar las sus leys commo quier que algunos reyes tienen que por algunas razones non son tenudos a esto (*LE*, I, [lxxxiv], p. 250).

Sin embargo, al abordar el respeto que el emperador debe manifestar a sus allegados, establece una jerarquía social que constata la superioridad del emperador respecto al rey:

Otrosí, debe guardar a sí mismo et a su onra et a su estado, et después a su muger et a sus fijos, et después a sus hermanos et a sus parientes, et después a los grandes omnes del imperio, así commo reys, et príncipes, et duques, et condes, et marqueses et grandes omnes, commo ricos omnes et infançones, et cavalleros et escueeros, et us oficiales et todos los otros omnes del pueblo (*LE*, I, [lvii], p. 173).

Y más adelante, al definir el concepto de «imperio», evidencia de nuevo la supremacía, de los emperadores respecto a los reyes:

Ca el emperador lieva el nombre del imperio et este nombre es sacado del latín, ca *inper[i]um* en latín, quiere decir señorío general que debe ser mandado, et *enperador*, en latín, quiere decir mandador, et en esto se da a entender que el enperador que es señor general que debe aver mandamiento sobre todos. Et *régimen*, en latin, quiere decir cosa que debe ser regida derechamente, et *rex*, quiere decir regidor del reino, et así los enperadores lievan el nombre del imperio, et los reyes del reino (*LE*, I, [lxxxix], p. 266).

Es especialmente interesante la alusión indirecta, que alude a la potestad de los reyes castellanos de regir la iglesia¹¹³⁵ y a la independencia política de Castilla respecto al imperio, que deslegitiman las pretensiones de Alfonso X, pues no se puede pretender encabezar una institución a la cual no se pertenece:

Otrosí, a muy grant poder en lo tenporal. Mas cuál o cuánto es este poder, porque yo só de Castiella, et los reys de Castiella et sus reinos [son] más sin ninguna subgección que otra tierra del mundo, por ende non sé yo mucho desto. Mas los que son del Imperio, o a

¹¹³⁵ Linehan se refiere a ella (1971, p. 322).

los que esto tañe, ellos se lo vean; ca nós non avemos que adobar en esto, nin nos queremos meter en lo que non avemos que librar (*LE*, I, [xxxvi], p. 348).

En *LE*, JM aborda oblicuamente la polémica teórica del siglo XIV sobre la separación de poderes; para ello se sirve de una analogía tomada de Inocencio III (Bizzarri, 2001c, p. 67)¹¹³⁶ usándola en sentido inverso para recalcar la coexistencia e independencia del poder terrenal y del eclesiástico, la función ejemplarizante del espiritual —y por ello es el sol— y la necesidad de que ambos estén bien avenidos:

deven seer muy bien avenidos; ca lo demás, entre ellos está el manti[ni]miento del mundo. Que así commo Dios fizó en el çielo dos lumbres grandes (la una es el sol, para qu alumbrase el día, et la luna, que alunbrase la noche), et bien así tovo por bien que fuese[n] en la tierra estos dos estados: el estado del papa, que deve mantener la eglesia, que es mantinimiento de los christianos et la clerezía et todos los estados de religión et aun los legos en lo spiritual, et el [del] enperador, [que] deve mantener en justiçia et en derecho todos los christianos, señaladamente a los que obedegen al enperio de Roma (*LE*, I, [xlix], p. 154).

El papa, que es gobernador et mantenedor de las cosas spirituales, debe dar eixienplo et ayudar al enperador, por que pueda mantener et gobernar las cosas temporales, que son muy oscuras et muy tenebrosas et muy dubdosas et muy espontosas. Mas ayuntándose bien los fechos spirituales et temporales, que son los estados del papa et del enperador, serán todos los fechos del mundo bien ordenados et bien mantenidos (*LE*, I, [xlix], p. 154);

el sol es cuerpo más noble et mayor et más claro et más alto, et puede más vezes et más ligeramente enbargar a la luna que la luna al sol, porque de todas estas cosas non es tan co[n]plida, ca la luna non es cuerpo tan noble, et es más pequeña et escuera, et es más vaxa que el sol. Et otrosí, vemos que cada que estos eclipsis acaescen, que siempre son danpnosos et nasçe dellos grant mal; pero commo quier que nasçe g[r]ant daño et mal quando en la luna acaesçe eclipsi, es muy mayor mal et mayor daño quando acaesçe eclipsi en el sol (*LE*, I, [xlix], p. 154).

JM muestra una postura moderada y acorde a su estamento. Establece la división y supremacía del poder terrenal en los asuntos temporales amparándose en que la autoridad terrenal del papa fue una concesión de Constantino: «dio grant poder al papa en lo temporal. Et todos los enperadores que fueron después guardárongelo siempre, et así que los papas que an poder conplido en lo spiritual; et en lo temporal anlo muy grande» (*LE*, XXIX, p. 116). Esta defensa de la independencia del poder temporal conecta con el

¹¹³⁶ La alegoría, que interpretaba Gén 1, 16, era muy popular, fue utilizada por Bonifacio VIII en su bula «Una sanctam» y por teólogos de la época para defender la supremacía y dependencia del poder religioso sobre el terrenal. Enrique de Cremona, por ejemplo, escribió: «sol representat papam et luna imperatorem; sed luna non lucet, nisi quantum sol respicit eam, ergo nec imperator habet potestatem, nisi quantum dat el papa» (*De potestate papae*, p. 469, *apud* Arnau, 1983-1984, pp. 344). JM, sin embargo, se aparta de esta concepción de la división de poderes, en que el poder temporal era considerado una transmisión del poder espiritual, al exponer que el poder religioso debe dar ejemplo al temporal (Arnau, 1983-1984, p. 346).

ejemplo III. Con esta formulación parece asumir implícitamente que en la sociedad existen dos cabezas o dos espadas¹¹³⁷, concepción que trunca la visión altomedieval de la sociedad como un cuerpo social. En este sentido, el papa confirma y legitima al emperador, pero no es el que le confiere el poder por delegación divina:

Pero non puede nin debe usar del enperio fasta que sea confirmado del papa et aya recebido las coronas, que son tres. Pero si la esleición fuere fecha commo debe, dévelo el papa confirmar et non destorvarlo en ninguna manera ante debe fazer quanto pudiere con derecho por que el electo sea confirmado (*LE*, I, [xliv], p. 154).

De forma paralela, no obstante, dada su posición espiritual, señala la preponderancia terrenal del papa por encima de todos los hombres de la tierra: «et así commo aquel que es vicario verdaderamente de Jhesu Christo; et alo muy grande en lo temporal; et así es el mayor et mas alto estado que pueda ser» (*LE*, XXXVI, p. 344)¹¹³⁸.

En el terreno práctico, alude al enfrentamiento contemporáneo, sin mencionar los nombres, entre Luis IV de Baviera y Federico de Austria y, una vez derrotado Federico de Austria, al nombramiento del antipapa Nicolás V tras el enfrentamiento del emperador Luis IV con Juan XXII¹¹³⁹. Sitúa el surgimiento de los grupos de los güelfos y gibelinos, aparecidos en el siglo XII, en el marco de este enfrentamiento:

¹¹³⁷ Según esta doctrina, inspirada en Lucas 22, 38, el papa poseía dos espadas, la espiritual y la temporal y delegaba en los príncipes la secular.

¹¹³⁸ Arnau señala que la separación de poderes y el alejamiento de las posturas teocráticas del período de teólogos como el dominico Juan de París parten de la distinción tomista entre natural y sobrenatural (1983-1984, p. 346), pero no cita las obras del teólogo en que desarrolla estas cuestiones. El estudioso también considera que JM muestra un gran criterio propio al no seguir a autores como Egidio Romano a los que cita expresamente en su obra. En este sentido, sin embargo, hay que considerar el hecho de que *LI* es posterior a *LE*, y por tanto es posible que no conociese la obra de Egidio Romano en el momento de redactar *LE*. Por último, resulta interesante la paradoja de que un autor tan inmovilista como JM defendiese una postura novedosa como la separación de poderes, aunque bajo esta defensa subyazcan los propios intereses.

¹¹³⁹ A pesar de que el cambio de sede durante el pontificado de Clemente V, a principios del siglo XIV, estuvo en parte motivado por presiones políticas, con la consiguiente pérdida de legitimidad moral y de independencia, el papado continuó manteniendo su aspiración de gobierno de la cristiandad. Su sucesor Juan XXII llevó a cabo un proceso de centralización interna y continuó con el intento de consolidación de la doctrina de la supremacía del poder eclesiástico sobre el temporal, iniciada por Inocencio III. En un contexto de pérdida de relevancia del Imperio frente a la consolidación y fortalecimiento de las monarquías nacionales, tras morir en 1313 Enrique VII, se postularon dos candidatos y se eligió a Luis de Baviera, pero poco después un grupo de electores consideró inválida la elección y escogió a Federico de Habsburgo. Se enfrentaron y Luis de Baviera derrotó a Federico de Habsburgo en la batalla de Mühldorf (1322). Tras enfrentarse por los intereses italianos, en 1324 el nuevo emperador denunció la supuesta elección ilegal de Juan XXII y solicitó la reunión de un concilio general como representante de la Iglesia. El papa lo excomulgó y emitió una sentencia de entredicho, que no amedrentó a Luis de Baviera, pues se coronó en 1328 emperador en Roma. Emitió poco después el decreto *Cunctos populos*, que acusaba de herejía Juan XXII y lo depuso; poco después promovió el nombramiento de Nicolás V, que fue coronado por el propio emperador. En esta contienda tuvo un papel importante el intento de control del norte de Italia, y la pugna entre las familias gibelinas y güelfas, proclives al pontificado (Sánchez Sánchez, 2019, pp. 794-802). V. para una introducción Lortz (1962, pp. 313-315) señala también el componente religioso, pues en la corte de Luis de Baviera se habían refugiado franciscanos como Guillermo de Occam tras su enfrentamiento con Juan XII por su defensa de la pobreza extrema de Cristo.

Et por esta razón fueron comenzadas las partes que llaman güelfes et güelbellines, et aun ál, que es muy peor: que por esta desabeneçia acaesçe, et ya lo viemos en nuestro tiempo, que contra voluntad del papa fue el electo cogido en Roma e fue y coronado por enperador. Et desque los romanos et my grant partida del imperio le tovieron por enperador, fizo leys contra el papa et después fizieron llamar a otro antipapa en Roma (I, L, pp. 157-158).

El enfrentamiento entre Luis IV y Juan XXII coincidió con el resurgimiento de la polémica alrededor de la división de los poderes terrenal y eclesiástico y en torno a sus potestades. Ya Federico II se había opuesto de una manera práctica, y con consecuencias funestas para sus intereses, a la supremacía eclesiástica y había asumido en interés propio la doctrina de la plenitud de potesta imperial. Bonifacio VIII intentó, infructuosamente, llevar a cabo una política impositiva que evidenciase la postestad eclesiástica. Y en este contexto, el dominico Juan de París estableció en *De potestate regia et papali* la distinción entre el *regnum* y el *sacerdotium* y constató la independenciam del poder civil respecto del eclesiástico. La referencia a la controversia y la alusión a la pugna entre Luis IV y Juan XXII pone de manifiesto el interés y conocimiento manuelinos de la situación política y de los debates políticoeclesiásticos europeos del momento y muestra nuevamente su habilidad y ambigüedad política.

En *CL* la alusión en el ejemplo XI^o a la corte papal da cuenta del cambio de sede, a la que denomina siguiendo los usos del período «corte», de Roma a Aviñón en 1309 (Galván, 2004, p. 290). La única referencia al emperador aparece en el ejemplo XXVII^o. En él, aunque en principio el protagonismo del emperador no parece perseguir una finalidad política, sino enfatizar la ineptitud de la emperatriz como esposa y la necesidad de optar por un crimen de Estado como mal menor, el hecho de que el emperador se denomine Fadrique, de modo que podría aludir a Federico II, que según los rumores de la época, fue responsable del asesinato de su segunda esposa, Isabel de Brienne, (Ayerbe-Chaux, 1975, p. 80)¹¹⁴⁰, dota de transfondo histórico al relato. Al mismo tiempo, la relación entre el emperador y el papa muestra la interdependencia y subordinación del temporal al religioso, como se aprecia cuando el emperador solicita consejo al pontífice para disolver el vínculo matrimonial y el papa le muestra la separación e interdependencia de los poderes: le corresponde al emperador actuar para disolver su matrimonio, sabiendo que la Iglesia no acepta el divorcio, pero que el crimen de Estado supone un mal menor:

Et vio que, sin el pesar et la vida enojosa que avía de sufrir, quel era tan grand daño para su fazienda et para las sus gentes, que non podía y poner consejo. Et de que esto vio, fuese

¹¹⁴⁰ También los rumores de la época apuntaban a que su hermanastra Violante había sido asesinada por su esposo (Giménez Soler, 1932, p. 34).

paral Papa et contol la su fazienda, también de la vida que pasava commo del gran daño que vinía a él et a toda la tierra por las maneras avía la emperatriz; et quisiera muy de grado, si podía seer, que los partiese el Papa. Mas vio que segund la ley de los cristianos non se podían partir et otrosý que en ninguna manera non podían vevir en uno por las malas maneras que la emperatriz avía, et sabía el Papa que esto era así. Et desque otro cobro no podieron fallar, dixo el Papa al emperador que este fecho que lo acomendava él al entendimiento et a la sotileza del emperador, ca él non podía dar penitencia ante que el pecado fuese fecho (*CL*, I, [xxvii], pp. 110-111).

En *LI* no aparecen referencias a la polémica imperial, pero sí a los límites entre el poder temporal y el eclesiástico al defender la independencia del estamento clerical y la obligación nobiliaria de preservarlo y proteger sus riquezas:

Nin creades a ninguno que vos diga que avedes naturaleza et debdo en las eglesias et en los monesterios para les demandar nin comer nin tomar nada de lo suyo. Ca la naturaleza que avedes con ellos es para los guardar et para los defender et para les fazer bien de lo vuestro, mas non avedes ningún derecho para que los devades tomar nada de lo suyo ([III], p. 126).

(b) La concepción del monarca

Sancho IV asumió e intensificó la concepción alfonsí del rey como representante de Dios¹¹⁴¹, que, por su mayor perfección, encabezaba la estructura social y la gestionaba como un padre: «Dios le da que sea rey e sennor natural» (*CRS*, X, p. 130, 5). Desde este presupuesto político y una concepción vetotestamentaria, el amor de los súbditos se basaba, como en el caso del amor divino, se basaba en el temor: «por este temor se guardan los omnes de errar contra él e se guardan de non errar en las otras cosas» (*CRS*, X, 6, p. 130).

JM asume la concepción molinista de la monarquía, presente en: «Ca los reys son en la tierra en logar de Dios, et las sus uoluntades son en la mano de Dios» (*LCE*, III, p. 43); en: «Et pues los reys tienen lugar de Dios en la tierra, et deven ser muy amados et muy temidos de los suyos» (*LI*, [IV], p. 139)¹¹⁴² o en: «los reyes son fechora de Dios et por esto an avantaia de los otros omnes, por que son fechora apartada de Dios» (*LTR*, p. 140). Y le añade el componente mesianico de ostentar esta dignidad por naturaleza, lo que los distingue de los emperadores: «pues ellos non son enperadores por otro derecho

¹¹⁴¹ Como se aprecia, por ejemplo, en: «tiene lugar de Dios en la tierra en *aquel* regno en que Él pone» (*CRS*, X, p. 130, 5).

¹¹⁴² Esta concepción de la relación entre el monarca y sus súbditos no coincide con *LT*, en que se denosta el terror como forma de control y se prefiere un vínculo basado en el amor: «el más seguro guarnimiento del mundo es el amor de los çibdadanos, & que mas apuesta cosa da en el mundo, et es que cada uno desea que biva» (III, 96, p. 230).

sinon solamente por voluntad de Dios, que quiere que lo sea[n] pues no[n] lo a[n] por natura» (*LE*, I, [lvi], p. 170)¹¹⁴³.

El autor establece una relación fluctuante entre las virtudes y obras de los pueblos y sus reyes; en *LCE* y *LE* enfatiza el papel de modelo del monarca, y responsabilidad y su capacidad de transformación de la sociedad: «mas alongado deue ser el rey en los fechos et en las obras de todos los otros estados que son menores» (XXXVIII, p. 78). «Et aun quando los grandes omnes et las gentes non sean tan buenas commo eran mester, si el señor bueno fuere, él los traerá a buna [vida] et endereçará la tierra et la porná en buen estado» (*LE*, I, [li], p. 160). Sin embargo, en *LI* parece expresar todo lo contrario: «et segund andan et biven en las carreras de Dios et guardan las sus leys et los sus mandamientos et le aman et le sirven como deben, dales Dios buenos reys, derechureros et piadosos» ([IV], p. 138)¹¹⁴⁴.

El escritor traza a partir del modelo alfonsí¹¹⁴⁵ y molinista¹¹⁴⁶ en *LE* un modelo de monarca, caracterizado por la fortaleza, el conocimiento y la voluntad, atributos divinos, aunque apenas se detiene en el segundo: «Él [ha] poder et saber et querer» (I, LIII, p. 164). La fortaleza no solo le permitirá gestionar de manera eficiente los asuntos públicos, sino evitar ser manipulado por su esposa, tema presente en los ejemplos XXVIIº y XXXº, virtud a la que añade la crítica a la soberbia, a la que contrapone la humildad en el apólogo LIº. Paralelamente dibuja un contramodelo de monarca, cuyo máximo exponente es la tiranía de Saladín en el ejemplo Lº, pero que está presente en la pusilanimidad y codicia de los monarcas de los apólogos XXº y XXXIIº y en dedicación excesiva a las actividades de ocio, que desvían de las obligaciones, como la caza en el ejemplo XXVº o XLIº. En el

¹¹⁴³ No solo se trataría de la asunción de una determinada función social por designio divino, sino de «una continua protección divina para asegurar su preservación y evitar su interrupción» (Nieto, 1988, p. 65). Es posible que la idea fuese tomada del Antiguo Testamento, en especial del *Libro de los reyes* (Nieto, 1988, p. 66). Nieto señala que esta concepción no tuvo una gran difusión

¹¹⁴⁴ Compárese con *CRS*, en que se consideraba que el pueblo purgaba los pecados de los reyes como forma de castigo para el soberano: «Por los pecados que fazen los reyes da Dios majamientos en los pueblos, que por que ellos son cabeças de los otros. E por dar Dios a los reyes mayor majamiento, faze escarmiento en aquellos que son so ellos. Ca el rey vn omne solo es e tan ayña lo puede matar commo a otro omne, e si lo matase a vn ora, pasaríe el su pesar. Mas biuiendo él e veyendo pesar en aquellos que son so él por majamiento que Dios en ellos da, en esta manera se faze el pesar doblado e non pasa nin fenescer en vn ora» (*CRS*, XXI, p. 206).

¹¹⁴⁵ «En el *Setenario*, las virtudes principales de todo monarca tenían que corresponderse con los dones otorgados por el Espíritu Santo, es decir, la sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, seso piedad y temor de Dios. En cambio en las *Partidas*, las virtudes del monarca óptimo coincidían con las virtudes teologales y cardinales: fe, esperanza y caridad y cordura, fortaleza, templanza y justicia» (Nieto, 1988, pp. 85-86).

¹¹⁴⁶ En *CRS* y en el *Lucidario* se configura un modelo de monarca de monarca ideal a imagen y semejanza de Sancho.

caso de la manipulación cortesana que casi cuesta la vida al privado Pero Meléndez en el ejemplo XVIII^o, el rey asume los errores cometidos y se responsabiliza de sus actos:

Et fue a ver a don Pero Meléndez et contól la falsedat que dél dixieron et cómo le mandara él matar, et pediól perdón por el yerro que contra él oviera de fazer et fizol mucho bien et mucha onra por le fazer enmienda. Et mandó luego fazer muy grand justicia antel daquellos que aquella falsedat le asacaron (p. 77) .

Estas cualidades genéricas se complementan con la justicia, en el sentido de «dar a cada uno le que merece» (*LI*, [XIX], p. 168) —tal y como se aprecia en la cita anterior—¹¹⁴⁷, la medida, la piedad y el entendimiento, en tanto que capacidad de temer a Dios:

Mostrando buen talante et faziendo mucho bien a los que quisieren bevir en paz et en asusiego et sin revuelta, et mostrando mal talante de dicho et de obra a los tortiçieros que non quieren bevir en paz et en asosiego, sinon con bolliçio et con revuelta, castigánolos cruamente et brava (*LE*, I, [lxix], p. 206)¹¹⁴⁸;

así como por justicia matan al que lo merece así es justicia tollerle algún miembro si lo meresçe, o darle fanbre o sed o otros tormentos, segund sus merecimientos, o darle presones graves o ligeras, segund el yerro en que cayó, o desterrarlo por tiempo grande o pequeño, segund su culpa, o penarle en el aver o en la heredad, o tirarle el vienfecho o la onra que toviere, o ferirle o maltraerle de palabra en el conçejo o en poridad, o mostrarle mal talante [...] ca también com[mo] es justicia dar pena a los malos, segund los yerros et los males que fazen, bien así es justicia, et aún muy mayor, et la deven conplir de muy mejor talante, en galardonar a los omnes las buenas obras que fazen (*LE*, I, [xciii], p. 282);

Et otrosí, quando paro mientes a cuántas cosas a de fazer, entiendo q[uá]nto grant entendimiento conviene que aya para saber amar et temer a Dios et fazer aquellas cosas que debe (*LE*, I, [lvii], p. 173).

También forma parte de este modelo de monarca ideal el ideal de generosidad y la crítica, no manifiesta, a la codicia, pues se considera tirano a un rey codicioso.

En *CL* completa el esbozo del monarca ideal¹¹⁴⁹ la función de caballero de Cristo del ejemplo III^o y de modelo para sus súbditos del apólogo XLI^o:

Ca non solamente son los reys tenidos de guardar sus regnos, mas los que buenos quieren seer, conviene que tales obras fagan por que con derecho acrescienten su regno et fagan en guisa que en su vida sean muy loados de sus gentes, et despues de su muerte finquen buenas fazañas de las buenas obras que ellos ovieren fechas (p. 165).

Este modelo de monarca complementa al caballero, expuesto, en *LCE*, y al de magnate, que desarrolla en *LE*, *CL* y *LI*.

¹¹⁴⁷ El rey justiciero, *derechurero*, es un tópico de origen vetotestamentario. Su función se justificaba porque: «el reino ha sido instituido sobre su reino por Dios y, por ello, queda legitimada su capacidad para castigar. Además, el hombre está naturalmente inclinado a la realización del mal, lo que hace necesario que existan leyes y castigos y quien sea el garante de su correcta aplicación: el rey» (Nieto, 1988, pp. 152-153).

¹¹⁴⁸ Se refiere al emperador, pero es aplicable al monarca.

¹¹⁴⁹ Están protagonizados por reyes o emperadores los ejemplos I^o, III^o, XVII^o, XX^o, XXV^o, XXVII^o, XXVI^o, XXX^o, XXXII^o, XLI^o L^o y LI^o.

(c) **La fama**

El pensamiento de JM en cuanto a la fama asume, por un lado la noción hagiográfica de fama terrenal como detonante para la realización de buenas obras, gracias a las cuales ser recordado tras la muerte. Esta concepción, referida al monarca, estaba presente en *CRS*:

A las espaldas del rey *e* toda la casa en *que* él estaua era encortinada de pannos de xamete bermejos labrados todos *con* letras de oro en que estauan escriptos los nonbres de los reyes *que* regnaron en ante *que* él en la su casa. Estaua escripto en *aquellas* letras los bienes *e* los males *que* cada vno déllos fezieron e los juyzios buenos que dieron. Esto era por que cada *que* el rey catase a todas partes por la casa viese *on* sus ojos remenbrança del bien *e* del mal para tomar el bien para sí *e* para despreçiar el mal, e por que tomase castigo que, *segund* las obras *que* fiziese, así sería allí puesta la su remenbrança para el *que* después dél veniese (XI, p. 144)¹¹⁵⁰.

Y también se aprecia en *PAXI*:

Aquestos reys todos
ffueron grandes sseñores:
escudo e abrigo
de la ffe de Cristos,
dexaron por ssu testigo
romañes muy bien escriptos
e corónicas ffermosas
por arte buena e conplida
e otras muy nobles cosas
que renovan la ssu vida
de aquellos que bien obraron.
Commo quier que sson ffinados,
ssus ffamas acá dexaron:
nunca sserán oluidados
(estrofas, 146-149, p. 45).

Como precedente ideológico, la idea podría estar relacionada con TA, para quien la fama no es importante en sí misma —ya que un tirano también puede ser famoso—, sino que se basa en las buenas obras aunque estas se realicen de manera interesada.¹¹⁵¹

¹¹⁵⁰ Esta concepción, referida al rey, se repite en los privilegios rodados de Sancho IV (Bizzarri, 2001b, p. 435): «Por que es natural cosa que todo omne que bien faze quiere que gelo lieuen adelante, & que se non oluide nin se pierda; que como quier que cansse & mingüe el curso & la uida deste mundo, aquello es lo que finca en remembrança por el al mundo & este bien es guiador dela su alma ante dios, & por non caer en oluido lo mandaron los Reyes poner en escripto en sus priuilegios, por que los que regnassen despues dellos & touiessen so logar, fuessen tenudos de guardar aquello & delo leuar adelante, conffirmándolo por sus priuilegios» (Gaibrois, t. III, doc. 94, p. LXI).

¹¹⁵¹ Aunque para TA, siguiendo a Mateo 6,1, las buenas obras deben realizarse sin esperar reconocimiento ni recompensa persiguiendo solo la beatitud, considera que «cupido enim gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat» (*De regno*, l. 1, cap. 8). Por ello, no se ha de despreciar a quien las lleva a cabo en pro de un reconocimiento o recompensa terrenos, pues más valor tienen estos actos innecesarios, que siempre benefician a otro, que su omisión.

Al mismo tiempo, en un doble movimiento futuro y presente, en tanto que reputación de los coetáneos, no solo depende de las acciones propias, sino especialmente de sus interpretaciones ajenas, idea que ya estaba presente en Aristóteles y en Boecio, y que JM ilustra en el ejemplo XLVI^o. Por ello, aunque «una de las cosas del mundo por que omne más deve trabajar es por aver buena fama et por se guardar que ninguno non le pueda travar en ella» (*CL*, I, [xlvi], p. 186), el afán de agradar a los demás y su opinión no tiene que entorpecer los juicios y decisiones propios, como pone de relieve el ejemplo II^o. En cualquier caso, el hombre ha de saber que lo fundamental es agradar a Dios, que está por encima de los juicios relativos de los hombres.

Finalmente, la fama, entendida como ‘reputación’, aparece en *LE* (I, [lxvi], p. 196) vinculada al comportamiento femenino, de modo que se amalgama con la *vergüenza*. Como ya he expuesto, la aplicación de medidas para preservarla o del código para restaurarla ha de ser implacable.

En *LCE* relaciona la obtención de la fama a la vergüenza (XIX, p. 49). En *LE*, considerando al hombre como un todo dual, aúna la relevancia de la consecución de la bienaventuranza a la fama terrenal:

son grant peligro para sus almas, et aun de las sus fazendas et de las sus famas, porque tengo que los estados de los emperadores son muy peligrosos (I, [lv], p. 167).

et quanto mal passaron en su vida, et quán mal acabaron et quán mala fama dexaron de sí los enperadores et reys et grandes sennores que fizieron malas obras et fueron medrosos et flacos de coraçon (I, [lxvii], p. 198).:

al enperador conviene que faga muchas cosas para guardar lo que deve en la guarda de su muger et de su cuerpo, commo de la fama della et de toda su casa, (I, [lxiv], p. 192).

Y se plantea como un valor ético:

si el enperador quiere fazer bien et aguisado et lo que deve en tal lugar deve tener a sus hermanos commo a sus fijos. Et aun es más tenido a ello por dar de sí buena fama; [ca] si faze bien a sus fijos, todos ternán que lo faze por amor que les ha; mas lo que fiziere a sus hermanos es derecho et vondat et mesura et buena fama (I, [lxviii], 202).

En *CL* incide en la importancia de las buenas obras para ser recordado tras la muerte y obtener la salvación, en un doble sentido, por su valor en sí mismas y porque mediante ellas se obtiene el auxilio de la gracia. También insiste en el valor de las buenas obras realizadas en busca del reconocimiento ajeno: «commo quier que el bienfazer en

cualquier guisa o por cualquier entención que se faga sienpre el bienfazer es bien» (*CL*, I, [xl], p. 152):

en cualquier manera que omne faga bien, que sienpre es bien, ca las buenas obras prestan al omne a salir de pecado et venir a penitencia et a la salut del cuerpo et a que sea rico et onrado et que aya buena fama de las gentes et para todos los bienes temporales. Et así, todo bien que omne faga a cualquier entención sienpre es bueno, mas sería muy mejor para salvamiento et aprovechamiento del alma guardando las cinco cosas dichas (p. 154).

Commo quier que mantenía asaz bien su regno, non se travajava de fazer otra cosa onrada nin de grand fama, de las que suelen et deven fazer los buenos reys, can non tan solamente son los reys tenidos de guardar sus regnos, mas los que buenos quieren seer, conviene que tales obras fagan por que con derecho acrescienten su regno et fagan en guisa que en su vida sean muy loados de las gentes, et después de su muerte finquen buenas fazañas de las buenas obras que ellos ovieren fechas (p. 156).

El ideal manuelino se condensa en: «si queredes aver gracia de Dios et buena fama del mundo, fazet buenas obras et sean bien fechas, sin infinta et sin ipocrisía» (*CL*, [li], p. 211).

En cuanto a la fama como reputación, no ha de ser un criterio para establecer relaciones sociales, pues solo conociendo toda la información se puede juzgar adecuadamente, lo que, en el caso de los hombres, no es posible: «Et otras cosas ay que, en cuydandolas, pareçen bien, et de que bien cuydaren en ellas, fallaran que son malas» (*LCE*, XXXVI, p. 72); «Otras [cosas] ay que paresçen luego malas, et de que en ellas cuydaren, fallaran que son buenas» (*LCE*, XXXVI, p. 72). Insiste en la idea en el ejemplo XXVIII^o, en que Lucanor plantea a Patronio sus reparos sobre proteger a un hombre de mala reputación. Patronio ilustra la respuesta con una narración, en cuya introducción incide en el error de juzgar sin conocer todos los factores, en que Lorenzo Suárez argumenta ante Fernando III que «matara una vez un clérigo misacantano» (p. 121).

(ii) **Recuperación de los territorios peninsulares bajo dominio musulmán**

En *LCE*, *LE*, *CL* y *LTR*¹¹⁵², JM interpreta de forma personal¹¹⁵³ la concepción propagandística de guerra santa de las expediciones de reconquista peninsular, según la cual se consideraba que los combatientes fallecidos en verdadera penitencia—tras haber

¹¹⁵² Aparece una primera referencia en *LCE* al explicar las obligaciones del monarca: «guardar las leyes et los fueros que los otros buenos reys que fueron ante que el dexaron a los de las tierras, et do non las fallare fechas, fazerlas el buenas et derechas; la segunda, fazer buenas conquistas et con derecho; la tercera, poblar la tierra yerma» (III, p. 43).

¹¹⁵³ Es posible que en esta interpretación partiese de la conciencia de que sus acciones no siempre habían sido ejemplares García Fitz (2016, pp. 90-91).

recibido la confesión, haber hecho acto de contrición y estar batallando como penitencia (Sánchez Albornoz, 1981, I, p. 308; De Stefano, 1962, p. 343)— se convertían en mártires¹¹⁵⁴. Bajo esta idea subyacía la ideología *precruzadista* —expuesta jurídicamente en el IV Concilio de Letrán— del siglo XI, que justificaba y consideraba santa la conquista de territorios anteriormente cristianos y que aún no establecía el patronazgo papal (García Fitz, 2016, pp. 94-95)¹¹⁵⁵. También pudo influir la doctrina tomista (*ST*, II-II, q. 9, a. 8), que señalaba que la presencia de comunidades musulmanas en el sur de la península representaba un peligro para la cristiandad y que consideraba estas expediciones en términos de *guerra justa* (*ST*, I-II, q. 40, a. 1, co.), por lo que los caídos en combate eran considerados mártires (*ST*, I-II, q. 124). En cualquier caso, se asumía como un deber del estamento nobiliario —y de la monarquía— la conquista de los territorios peninsulares en manos de los musulmanes. La recuperación o adhesión de estos territorios se justificaba por motivos políticos y sociales.

En la parte conservada de *LCE* se refiere escuetamente a este deber: «fazer buenas conquistas et con derecho» (III, p. 43). En *LE*, desarrolla el precepto de recuperación de los territorios en manos de los musulmanes:

Et por esto, a guerra entre los christianos et los moros, et abrá fasta que ayan cobrado los christianos las tierras de los moros que les tienen forçadas; ca, quanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non avrían guerra entre ellos. Ca Jhesu Christo nunca mandó que matassen nin apremiasen a ninguno por que tomasen la su ley, ca Él no quiere servício forçado, sinon el que [se] faze de buen talante et de grado (I, [xxx], p. 117).

La interpretación ideológica del noble convierte en mártires a los combatientes caídos que se hallen en verdadera penitencia y con recta intención:

Et tiene[n] los buenos christianos que la razón por que Dios consintió que los christianos oviesen reçebido de los moros tanto mal, es por que ayan razón de aver con ellos guerra derechuradamente, por que los que en ella murieren aviendo conplido los mandamientos de sancta Iglesia sean mártires, et sean las sus ánimas, por el martirio, quitas del pecado que fizieren (*LE*, I, [xxx], p. 117).

pues nuestro señor Jhesu Christo, que fue et es verdadero Dios et verdadero omne, quiso tomar muerte en la cruz por redimir a los pecadores, que así van ellos aparejados por reçebir martirio et muerte por defender et ensalçar la sancta fe católica, et la reçiben los que son de buena ventura; et si Dios les faze tanta merçed que acaban aquello por que van, dévenlo gradeçer mucho a Dios, et tener quÉl es el que lo faze et que en Él es todo poder (I, [lxxvi], p. 225)

¹¹⁵⁴ La idea aparece en la *Segunda partida*, en la *Crónica particular de Fernando III*, en el *Poema de mío cid*, en el *Poema de Fernán González* y posteriormente en las *Coplas de Manrique* (García Fitz, 2016, p. 95).

¹¹⁵⁵ En este sentido, por contraposición, es significativo que la producción historiográfica de Alfonso XI —*CAXI* y *PAXI*— aluda con matices a la función motora del papado en estas expediciones porque «en relación al conflicto ibérico sigue siendo “subsidiaria” y al servicio de la glorificación regia» (García Fitz, 2016, p. 100).

lo çierto es que todos los que van a la guerra de los moros et van en verdadera penitencia et con derecha entencion, toviendo que pues [nuestro] Señor Jhesu Christo murió por redimir los pecadores, que es de buena ventura si él muere en defindimiento et ensalçamiento de la su sancta fe católica. Et los que así mueren, sin dubda ninguna, son sanctos et derechos mártires, et non an ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman. Et aunque non mueran por armas, si tal vida pasan en la guer[r]a de los moros, aunque por armas non mueran, la lazeria et los trabajos et el miedo et los peligros et la buena entencion et la buena voluntad los fazen mártires (p. 226).

La salvación de los que cometen atrocidades o acuden sin recta intención queda en manos de Dios:

non devezes crer que todos los que mueren en la tierra de los moros son mártires nin sanctos. Ca los que allá van robando et forçando las mugeres et faziendo muchos pecados et muy malos, et mueren en aquella guerra, nin aun los que van solamente por ganar algo de los moros, o por dineros que les dan, o por ganar fama del mundo, et non por entencion derecha et defendimiento de la ley et de la tiera de los christianos, éstos, aunque mueren, Dios, que sabe las cosas escondidas, sabe lo que a de seer destos tales (I, [lxxvii], p. 225).

En *CL*, desarrolla la cuestión en los ejemplos III^o, XXV^o y XXXIII^o¹¹⁵⁶. En el ejemplo III^o¹¹⁵⁷, capital en su exposición y asimilable a una narración de cruzada, Patronio destaca el valor teológico de la participación en estas expediciones: «más servicio fiziera a Dios et más mereciera el rey Richalte en un salto que saltara que el hermitaño en cuantas buenas obras fiziera en su vida» (*CL*, I, [iii], p. 28)¹¹⁵⁸:

si vós quisiéredes dexar vuestro estado et tomar vida de orden o de otro apartamiento, non podríades escusar que vos non acaeciesen dos cosas: la primera, que seríades muy mal judgado de todas las gentes, ca todas dirían que lo fazíades con mengua de coraçón et vos despagavades de vevir entre los buenos; et la otra es que sería muy grant maravilla si pudiédeses sufrir las asperezas de la orden, et si después la oviédeses a dexar o vevir en ella, non la guardando commo deviades, seervos íamuy grant daño paral alma et grant vergüença et grant denuesto paral cuerpo et para el alma et para la fama (pp. 27-28)¹¹⁵⁹.

¹¹⁵⁶ Aunque no aborda directamente la cuestión, en el ejemplo XV^o aparece una referencia al cerco de Sevilla, que sirve para reivindicar la figura del rey santo: «Et la pelea fue tan grande entre los cristianos et los moros, que ovo de llegar y el rey don Ferrando. Et fueron los cristianos ese día muy bienandantes» (p. 65).

¹¹⁵⁷ García-Fitz desgrana el significado ideológico del ejemplo: «si el rey de Inglaterra alcanzó el Paraíso gracias a un determinado acto que no fue el último de su vida, se entiende que cualquier pecado que hubiera cometido con posterioridad o cualquier penitencia o pena temporal que consecuentemente se le hubiera impuesto habrían resultado irrelevantes a efectos de su salvación o quizás se podría inferir que le habrían sido perdonados [...] gracias al servicio que había prestado a Dios durante la cruzada. Según esta manera de ver las cosas, la salvación eterna estaría garantizada para todos los que participaran en una cruzada, independientemente de su comportamiento en el futuro, y no solo para los que, debidamente confesados y perdonados muriesen en ella» (2016, pp. 89-90).

¹¹⁵⁸ Mediante este ejemplo, el escritor trastoca *status quo* trifásico al atribuir una función espiritual —la lucha contra los infieles— a los defensores.

¹¹⁵⁹ Los errores espirituales conllevan la pérdida del alma; los errores de la vida corporal y los equívocos y difamaciones de la vida social conllevan el menoscabo de la *vergüenza*, sin la cual el individuo queda excluido de la vida social, idea que ya quedaba recogida en la *Segunda partida*: «dos yerros son

Los combatientes de las expediciones peninsulares de reconquista están sujetos a la misma indulgencia de cruzada¹¹⁶⁰ que Ricardo III, aunque se omite este término y el de *guerra santa*: «Et si muriédes en servicio de Dios, viviendo en la manera que vos he dicho, seredes mártir et muy bienaventurado; et aunque non murades por armas, la buena voluntad et las buenas obras vos farán mártir» (*CL*, I, [iii], p. 33).

Establece como finalidad prioritaria de la nobleza la participación en estas campañas, de modo que, tal vez inspirándose en las órdenes militares¹¹⁶¹, inviste de una función religiosa a su *ordo*; convierte así a los combatientes en modelo estamental que ensalza su linaje¹¹⁶². Insiste en la idea, indirectamente, pues se refiere a las cruzadas, en el ejemplo XXV°:

Un conde ovo en Provençia que fue muy buen omne et deseava mucho fazer en guisa porquel oviese Dios merced al alma et ganase la gloria del Paraíso, faziendo tales obras que fuesen a grand onra et del su estado (p. 97).

Y directamente en el ejemplo XXXIII°, en el cual remite al III°; durante su reflexión recomienda al final de la narración a su señor que

como iguales matar a home et enfamarlo de mal; porque el home, después que es mal enfamado, maguer no haya culpa, muerto es quanto al bien et a la honra deste mundo; et demás tal podríe ser el enfamamiento, que mejor le serie la muerte que la vida» (XIII, IV), y que también es de especial relevancia para entender el ejemplo XLVI°.

¹¹⁶⁰ Las cruzadas eran promulgadas e indulgenciadas por los pontífices. Eran, pues, una muestra del poder temporal de la Iglesia. Sociológicamente, se explican por el hecho «de ser la Cristiandad medieval una colectividad limitada por el mundo humano no cristiano, del que judíos y musulmanes la tenían más o menos amenazada o combatida» (Laos, 1973, p. 46); para el hombre medieval la guerra contra los gentiles: «proyecta en el espacio imágenes del Fin del Mundo, funda un *Regnum* que garantiza el gobierno de Dios en la tierra sagrada (Zumthor, 1994, p. 271). Muchas expediciones peninsulares no seguían «algunos elementos esenciales de la idea de cruzada tal como había quedado configurada en su propia época, algunos tan importantes como la proclamación papal, el voto o la peregrinación» (García Fitz, 2016, p. 94).

¹¹⁶¹ San Bernardo había escrito *Elogio de una nueva milicia templaria*, en que utiliza argumentos similares a los de JM: «aspira esta milicia a exterminar ahora a los hijos de la infidelidad [...] El soldado que reviste su cuerpo con la armadura de acero y su espíritu con la coraza de la fe, ése es el verdadero valiente y puede luchar seguro en todo trance. Defendiéndose con esta doble armadura, no puede temer ni a los hombres ni a los demonios. Porque no se espanta ante la muerte el que la desea. Viva o muera, nada puede intimidarle a quien su vida es Cristo y su muerte una ganancia [...] ¡Qué felices mueren los mártires en el combate!» (1994, I, pp. 169-170).

¹¹⁶² La justificación territorial del conflicto es fruto de influencia de las órdenes mendicantes, que defendían la conversión desde la argumentación. En *LE*, en que queda patente el influjo de *CG*, Julio se lo explica al rey Morabán durante su primer encuentro: «Et mandó en su ley que ningún omne de otra ley non fuese engañado nin apremiado por uerça de la crer, ca los serviçios apremiados o forçados non plaze[n] a Dios, et nós, los christianos, somos tenidos de morir por la fe et por la creñçia de la ley que Jhesu Christo nos dio (I, [xix], p. 99). El rechazo al Islam queda patente al narrar su origen: «vino un falso omne que avía nombre Mohamad, et predicó en Aravia, et fizo crer algunas gentes nesçias que era propheta enviado de Dios. Et dio en manera de ley muy grant soltura a las gentes para conplir su voluntat, muy lixosamente et muy sin razón. Et por ende las gentes mesquinas, cuidando que cumpliendo su voluntad podían salvar las almas, creyéndole, tomaron por ley aquellas vanidades que les él dixo. Et tantas fueron las gentes quel creyeron que se apoderaron de muchas tierras, et aun tomaron muchas, et tiénelas oy en día, de las que eran de los christianos que fueron convertidos por los apóstoles a la fe de Jhesu Christo» (I, [xxx], p. 117).

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

sabedes que la vuestra caça et la vuestra onra et todo vuestro bien paral cuerpo et paral alma es que fagades servicio a Dios, et sabedes que en cosa del mundo, segund el vuestro estado que vós tenedes, non le podedes tanto servir commo en aver guerra con los moros, por ençalçar la santa et verdadera fe católica, conséjovos yo que, luego que podades seer seguro de las otras partes, que ayades guerra con los moros [...] faredes servicio de Dios; lo ál, faredes vuestra onra et obraredes en vuestro oficio et vuestro meester, et non estaredes comiendo el pan de valde, que es cosa que non parece bien a ningund grand señor (p. 136).

Et siquier parat mientes al enxiemplo tercero que vos dixen en este libro del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra et cuánto ganó por él. Et pensat en vuestro coraçón que avedes a morir et que avedes fecho en vuestra vida muchos pesares a Dios, et que Dios derechurero et de tan grand justicia, que non podedes salir sin pena de los males que avedes fecho. Pero veed si sodes de buenaventura en fallar carrera para que en un punto podades aver perdón de todos vuestros pecados, ca si en la guerra de los moros morides, estando en verdadera penitencia, sodes mártir et muy bienaventurado; et aunque por armas non murades, las buenas obras et la buena entención vos salvará (pp. 136-137).

En *LI*, JM expone a su hijo esta misión: «Et ruego yo a Dios que en esta creencia et en este consejo que vos yo dó tomemos muerte yo et vós et quantos binieren del nuestro linage fasta la fin del mundo en onra et ensalçamiento de la sancta fe católica» ([I], p. 122).

En *LTR*, va más allá y asocia esta misión estamental, siguiendo un plan divino, a su padre y a su descendencia, convirtiendo a los Manuel en *soldados de Cristo* —concepto que se inspira en último término en 2 Tim 2,3—, que no solo han de liberar a la Península de la presencia musulmana, sino que tienen que ejecutar la ambiciosa misión de libertar Jerusalén: «La fortaleza es mester, para que este suenno se cunpla, para conquerir et venér aquellos que non cren la verdadera fe de Ihesu Christo» (*LTR*, p. 124). Como recompensa, Dios les otorgará «la cúspide de la honra, la riqueza y el poder. De aquí entendemos que si fue la voluntat de Dios el que el linaje no ocupase el trono, también ha sido siempre voluntat conducirlo a gloria mucho más alta» Ruiz (1989, p. 87)¹¹⁶³. El sueño providencial de la reina Beatriz marca la misión de su hijo pequeño y explica que Raimundo de Losana escogiese como nombre de pila *Manuel*: «si tanto bien avia de venir en la christiandat et en la naşçencia deste infante, que era poder del nonbre de Dios, et que Dios era conusco» (p. 123). Se remarca poco después el carácter sacro de la monarquía al aseverar que la función de los infantes es «poner seruicio de Dios et en acresçentamiento de la sancta fe et del reyno» (p. 123). Y lo vuelve a hacer al comentar el valor de ‘fortaleza’ que implica la espada heráldica —«La fortaleza es mester, para que

¹¹⁶³ JM pretende «mostrar que él es el único representante vivo de la única rama legítima y bendita con derecho a ostentar el reino de Castilla y León» (Rodríguez Velasco, 2009, p. 236). El autor remite a Ramos (1992) y Martín (1994).

este sueno se cunpla, para conquerir et vençer aquellos que non cren la verdadera fe de Ihesu Christo» (p. 124)— , el del cuarterón bermejo —«significa muchos esparcimientos de sangre en seruiçio de Dios et en onrra et ensalçamiento de la sancata fe catholica» (p. 125)— el león: «este linage deue aver auantaja et sennorio de las otras gentes para acabar el seruiçio de Dios» (p. 126); «nunca los deste linage se deuen partir del seruiçio de Dios, sennalada mente contra los moros» (p. 126) y finalmente el ala presagia que el linaje «subira en onra et enn riqueza et en poder» (p. 126).

(iii) Finalidad ejemplar

Desde el punto de vista nobiliario manuelino, la finalidad ejemplar de la existencia, que dignifica la vida humana, se deriva de la función modélica de los miembros de este ordo. En el concepto de fama del escritor se amalgama la ideología caballeresca¹¹⁶⁴ y, posiblemente, la reivindicación vital tomista¹¹⁶⁵; su ideal suaviza la connotación negativa — con componentes agustinos y senequianos— de la fama en el medioevo. Con todo, no deja de ser una concepción paradójica porque si bien propone obrar rectamente para conseguir ser recordado por las generaciones futuras, sobre todo para las del propio linaje, considera que la reputación depende de la valoración ajena, de modo que está sujeta a confusiones y engaños y, por tanto, ha de relativizarse. Como colorario, la fama es un objetivo terrenal por el que se debe trabajar con ahínco¹¹⁶⁶, pero asumiendo que, a pesar de los méritos propios, tal vez no se alcance.

Dada la finalidad teológica de la vida humana, inspirándose, en los textos bíblicos como el *Ecclesiastés*, en el legado de escritores estoicos como Cicerón o Séneca y sus apócrifos¹¹⁶⁷, en pensadores latinos cristianos como AH o Boecio y en los textos

¹¹⁶⁴ La influencia de la ideología caballeresca se percibe en que: «La fama o renombre es una meta individual que el caballero debe alcanzar a partir de coherentes comportamientos, pero también es un deber porque el caballero tiene que conseguirla con su esfuerzo, con sus buenas hazañas (García Ruiz, 2013, párrafo 17).

¹¹⁶⁵ La doctrina de JM es semejante a la expuesta en *DRP*.

¹¹⁶⁶ Pues es el: ««anticipo» de la gloria en la Tierra» (Serés, 1994, I, XVI, nota 10, p. 73)

¹¹⁶⁷ La difusión sesgada y utilitarista de Séneca se inició en siglos IX o X a través de la obra semiapócrifa *Proverbia Senecae*: «el contingut realment senequià és ben migrat: dues terceres parts de sentències pertanyen a al poeta còmic Publilius Syrus, i l'altra és composta a partir del pseudosenequià *De moribus*»(Martínez Romero, 1998, p. 113). Sin embargo, fue a partir del siglo XII cuando, desde una interpretación superficial, frecuentemente desde apócrifos o lecturas parciales, se cita a Séneca, con una lectura utilitarista y considerándolo especialmente un escritor de máximas, que arranca del interés como pensador, interpretado desde los valores cristianos, que propugna la moderación y la prudencia como guía vital y la resignación ante el desencanto y las adversidades del mundo (Blüher, 1983, p. 57-88). La obra más difundida del autor fueron sus *Epistolas*, en que aparece «una mena de pensament propi que combina l'estoïcisme i punts concrets de les idees d'altres filòsofs més o menys allunyats ideològicament» (Martínez Romero, 1998, p. 24). La obra gozó de amplia difusión en los monasterios del siglo XII antes de que se

penitenciales¹¹⁶⁸, los hombres del altomedioevo minimizaron la relevancia de la fama mundana.

La influencia, sesgada, de Séneca, o des sus apócrifos, en la concepción de la fama medieval se evidencia en el afán de obrar de manera virtuosa y humilde huyendo siempre de la vanidad y la soberbia, lo que fructifica en el hecho de que la fama es siempre la consecuencia y no la causa de las acciones virtuosas, que pueden no ser premiadas en la existencia terrenal, pero que recibirán su recompensa en la postrera. La influencia de Séneca también se aprecia, de un lado, en la ambivalencia de un valor que no reside en los méritos u acciones propios, sino en el sesgado juicio ajeno, no siempre acertado, por otro lado, y en la necesidad vital de resiliencia para sobreponerse a las contingencias.

AH, Boecio y los autores negaron la relevancia de la fama humana y criticaron el afán por conseguirla. El teólogo africano se refiere en la *Ciudad de Dios* y en las *Confesiones* a la fama —y a su contrario la difamación— como un atributo de ciertos hombres, vacío en sí mismo. La mirada interior que no concede relevancia a los bienes materiales del pensador africano como forma de conectar con la divinidad rechazaba la vanidad implícita en la aspiración a la fama. Por su parte, Boecio en el segundo libro de *La consolación de la filosofía* negó la relevancia de la fama porque su obtención no está directamente relacionada con los méritos, sino con la Fortuna y con la opinión de los

impusiese el pensamiento aristotélico, lo que determina un conocimiento sesgado del cordobés, ya que «la filosofía moral que en ellas se encontraba, en forma no sistemática y abierta a otras ideologías, no traslucía siempre los rasgos estoicos que determinan la posición fundamental de Séneca» (Blüher, 1983, p. 65). Posteriormente, los franciscanos contribuyeron a la difusión de su pensamiento, que sesgado y manipulado por el cristianismo, se centró en las cuestiones éticas. San Buenaventura lo consideró un moralista práctico, a partir del cual conformó su idea del sabio, el vicio y la virtud (Ribera de Ventosa, 1966, pp. 309-320). También TA conoció su pensamiento y le influenció en las cuestiones morales; se refiere y cita a Séneca en el *Comentario a la ética* y en la *ST*. De hecho, mediatiza la teoría de las pasiones aristotélicas con el pensamiento senequiano, lo que se aprecia especialmente en *ST* (II-II), por un lado, al referirse a la justicia, la fortaleza, la templanza, la gratitud e ingratitud y, por otro, al referirse a la magnanimidad, la magnificencia, la mansedumbre y la crueldad en los gobernantes (Rodríguez Bachiller, 1966). En el siglo XIII posiblemente ya se habían difundido en la Península manuscritos de las *Epistulae*, *De clementia*, *De beneficiis* y *De naturales quaestiones* (Martínez Romero, 1998, p. 110) y en Europa eran conocidas las apócrifas o semiapócrifas: *De remediis fortuitorum*, *De quattuor virtutibus*, *De moribus*, *De paupertate*, *Proverbia* y *Formulae vitae honestae*. Su consideración de autoridad ética ya había quedado plasmada en las *Partidas*: «Séneca ouo nome un sabio, que fué natural de Cordua, e fabló de todas las cosas muy con razón, e monstró como los omnes deuen seer apercebidos en las cosas que han de fazer, acordándose sobre ellas ante que las faga, e dizo assí: que vno de los sesos, que ome mejor puede auer, es de consejarse sobre todos los fechos que quiere facer ante que los comience. E este consejo a de tomar con omnes que hayan en sí dos cosas. La primera, que sean amigos. La segunda, que sean bien entendidos e de buen seso. Ca si tales non fuesen, poderle ya ende auenir grand peligro, porque nunca, los que a ome desaman, le pueden bien consejar, nin lealmente» (*Segunda partida*, IX, V). En *LT* las citas al autor son apócrifas y en *De praeconiis Hispaniae* provienen mayoritariamente de la colección de ejemplos. *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* de Juan de Gales. Las primeras traducciones y versiones de Séneca en castellano conocidas datan de finales del siglo XIV y, por tanto, son posteriores a la obra manuelina (Martínez Romero, 1998, p. 16).

¹¹⁶⁸ *Consolación de la filosofía*, prosa VII.

demás —se puede ser famoso en un lugar y no en otro y se puede realizar una hazaña pero quedar en el anonimato porque no es contada— y por ende es perecedera:

15. Quod si ad aeternitatis infinita spatia pertractes, quid habes quod de nominis tui diuturnitate laeteris?

18. Ita fit, ut quamlibet prolixo temporis fama, si cum inexhausta aeternitate cogitetur, non parua sed plane nulla esse uideatur (II, prosa 7).

Autores de tono penitencial como San Bernardo también rechazaron la relevancia de la fama. En su caso, su pensamiento de corte neoplatónico y la influencia agustina explican que niegue la relevancia del mundo material para el conocimiento de Dios, el único realmente relevante. Solo es posible acceder a él y conocerlo realmente a través de la experiencia mística, que empieza por una férrea humildad, desde la conciencia y la infravaloración voluntaria de uno mismo, de manera que no es compatible con el ansia de fama mundana (Gilson, 1977, pp. 277-281).

La reivindicación de la creación derivada de las traducciones aristotélicas revalorizó las obras humanas; en este contexto, TA propugnó que las buenas obras debían realizarse *per se* en busca de la beatitud, sin esperar reconocimiento ni recompensa. Sin embargo, también consideró que «Cupido enim gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat» (RRC, 1, 8). En consecuencia, no se debía despreciar a quien las realizase en pro de un reconocimiento o recompensa terrena, pues más valor tenían estos actos interesados, que siempre beneficiarían a otro, que su omisión.

La concepción de JM parece inspirarse en la tomista y alejarse de la agustina, pues el escritor reivindica la importancia de realizar hechos por los que se nos recuerde, aunque lo realmente relevante es obtener la fama terrenal, sujeta, además, a los juicios ajenos, sino alcanzar la vida últraterrena. Los ecos de la doctrina del italiano se aprecian en los ejemplos IIIº, XVIº y XLI y en la quinta parte de *CL*. En el apólogo IIIº el salto del rey Ricardo sirve de acicate para que las huestes inglesa y francesa también lo hagan:

E cuando los ingleses vieron fazer esto a su señor, saltaron todos en la mar en pos dél et endereçaron todos a los moros. Cuando los franceses vieron esto, tovieron que les era mengua grande, lo que ellos nunca solían soffrir, et saltaron luego todos en la mar contra los moros (p. 29).

La ejemplaridad de la acción del monarca inglés se enfatiza todavía más al contraponerla a la cobardía y huida de los musulmanes: «Et desde que los vieron venir contra sí et vieron que non dubdavan la muerte et que vinían contra ellos tan bravamente, non les osaron asperar et dexánronles el puerto de la mar et començaron a fuyr» (pp. 29-30).

El ejemplo XVI^o incide en la función modélica de las hazañas humanas, que trascienden la muerte. Patronio, interpelado por el conde, quien se plantea retirarse y dedicarse al ocio, le responde que si escoge la vida del placer, se hallará con que: «Murió el onbre et murió el su nombre» (p. 68). Si escoge, por el contrario, la vida del deber, la recompensa será que «Murió el omne, mas non murió el su nombre» (p. 68)¹¹⁶⁹.

En el ejemplo XXVIII^o, el conde pregunta si debe fiarse de un hombre de mala reputación. Mediante el apólogo el ayo incide en que la reputación depende de los juicios ajenos, no siempre acertados porque obvian las causas y las intenciones de las acciones y porque en ocasiones las malinterpretan. Por ello concluye que:

si sabedes que aquel omne que conbusco quiere guarecer es buen omne en sí et podedes dél fiar, quanto por lo que vos dizen que fizo algunas cosas sin razón, non lo devedes por eso partir de vuestra compañía, ca por aventura aquello que los omnes cuidan que fue sin razón non lo fue (pp. 129-130).

En el ejemplo XLI^o, en que un rey es castigado por no cumplir con su obligación de mantener y acrecentar las riquezas del reino, se percibe la influencia tomista al confrontarlo con la doctrina política del Aquinate. Esta reivindicación de la vida de la fama se sintetiza en este consejo de Patronio: «guisad de fazer algunos fechos grandes et buenos et nobles, cuales pertenesçen de fazer a los grandes omnes» (p. 167). La idea se repetirá en la quinta parte:

Et pues, viciosos et lazdrados, todos habemos de morir, non me asemeja que sería bueno si por vicio nin por la folgura dexáremos de fazer en guisa que después que nós muriéremos, que nunca muera la buena fama de los nuestros fechos (CL, I, XVI, p. 72).

El ejemplo XLVI^o pone de manifiesto la fragilidad e intrascendencia teológica del concepto de fama mundana. En él un sabio ve dañada su reputación injustamente al haber entrado por accidente en una calle en que se ejerce la prostitución. Para defenderse, escribe un *librete* en que deja constancia de la dificultad de ganar la fama y la facilidad de perderla, ya que esta reside en la opinión de los demás: «maguer yo era sin culpa, finqué mal enfamado» (p. 180). La fama es la opinión que nuestros actos, que pueden ser malinterpretados o censurados injustamente, suscitan. Por ello, está sujeta siempre a los vaivenes de la fortuna, ya que, además, una sola acción injusta puede provocar el juicio social negativo. No obstante, la fama no es trascendente porque no afecta a la salvación de nuestra alma: «Mas quanto para Dios et para el alma, non aprovecha nin enpece sinon

¹¹⁶⁹ Sturn (1971, p. 67) señala la coincidencia con el proverbio «Non murió qui buen nombre dexo» *del Libro de los buenos proverbios*.

las obras que el omne faze et a cuál entención son fechas» (p. 181), idea que se percibe también en el ejemplo XLVII^o, en que el envidioso hermano del conde Lucanor «ha fama que es muy buen cristiano et muy cuerdo» (p. 181), de manera que se pone de relieve que se puede engañar a los semejantes, pero no a Dios.

De este modo, JM propone una ética estamental nobiliaria, en que propugna esforzarse por realizar obras memorables, que trasciendan al individuo y honren a su linaje. Con todo, dada su fragilidad e intrascendencia para la salvación, esta vida de la fama ha de ser el resultado y no la finalidad vital de los nobles, pues lo relevante es el juicio de Dios.

(c) **Dimensión espiritual**

La vida humana es desde la perspectiva espiritual el período en que el hombre mediante sus obras puede condenarse a las penas del Infierno o bien ganar el Paraíso, tras contemplar a Dios el día del Juicio Final, cuando las almas se unan de nuevo a los cuerpos (Mateo 19,28 y 22,30-32 y, especialmente, 24,30 y Marcos 13,27): «ha de venir a nos judgar et nos dará lo que cada uno mereció, et que resucitaremos et que en cuerpo et en alma avremos después gloria o pena segund nuestros merecimientos» (*CL*, V, p. 252), mediante sus actos (Mateo 16, 27; 19, 28 y 24, 30-1).

En *LCE* expone en qué consisten el Paraíso y el Infierno:

es lugar conplido de todo plazer, por que es lugar spiritual, que es en Dios et Dios en el, et a conplimiento de todo bien, et non puede en el auer mengua, et que fue et sera para sienpre sin fin [...] Et otrosi tengo que la razon para que nuestro Sennor lo ordeno, que fue para que en [el] oviessen galardon spiritual para sienpre los angeles et las almas bien aventuradas, que son cosas spirituales, que bien et estan sienpre con Dios que es conplido et conplidor de todos los vienes et de todos los plazerres (XXXIII, p. 64);

el Infierno es cosa spiritual de la yra de Dios, do ay pensa sin redemption, et que ovo comienço et que non abra acabamiento (XXXIV, p. 66);

el alma mal aventurada, que por las obras que fizo el cuerpo en que ella estaua mientre que fue al mundo mereçiere auer las penas del Infierno, desde en el fuere nunca abra redencion (XXXVIII, p. 80).

En *LE* añade la descripción del Purgatorio¹¹⁷⁰:

que más es seer sancto que salvo. Ca todo christiano que muere en verdadera penitencia, por muchos pecados que aya fecho, que non dexará de ser salvo, mas el alma que en este mundo fizo mal, purgarlo ha en Purgatorio; et después que fuere purgado, irá a Paraíso, do será salvo; mas aunque sea en Paraíso, non será sancto nin fará Dios por él miraglos; mas los que fizieron en este mundo tales obras en servicio de Dios, que meresçieron que Dios feziere miraglos por ellos, bien entendes que grant ventaja ha[n] de los que son salvos solamente (*LE*, I, [xlvi], p. 149);

¹¹⁷⁰ Sobre la creación del Purgatorio, v. Le Goff (1981).

por la culpa es omne en la ira de Dios, porque peca mortalmente, et por la pena non es del todo en la ira de dios, mas es obligado a pena de penitencia en este mundo. Et si aquí non lo cumple, alo de conplir en el Purgatorio, pues çierto es que todo omne que non vaya al Infierno, que tarde o aína a la gloria del Paraíso a de ir (II, [I], p. 378).

En el «Libro de la doctrina», finalmente, justifica las salvación de los justos fallecidos antes del nacimiento de Cristo¹¹⁷¹: «fueron redimidos todos los sanctos que eran en el Limbo, ca nunca ellos pudieran ir al Paraíso sinon por el sacrificio que se fizo del cuerpo de Jesú Christo» (p. 256).

Asumiendo la concepción del Antiguo Testamento, Dios aparece caracterizado como un juez misericordioso¹¹⁷² pero justiciero, implacable para los que han actuado sin recta intención¹¹⁷³. En este sentido, en *LCE*, al hablar de las tres causas posibles de muerte, ya se refiere a la justicia divina, la cual puede tener lugar en esta vida o en la postrera, a saber, la natural, el martirio o el *ajusticiamiento* divino, que puede ser público y llevado a cabo por hombres o privado:

La otra es muerte de justicia, quando el omne por su mala ventura faze tales obras que mereçe iusticia en el cuerpo et en el alma, por que o por aventura las sus maldades non son sabidas, o por que es tal omne que los que an a fazer la iusticia en la tierra non pueden o non la quieren conplir, entonçe en el cumple la Dios, que ha poder de la fazer, et a qui non se esconde ninguna cosa (XLVI, p. 107).

Insiste en la reciprocidad entre los actos humanos y la recompensa o castigo divino a lo largo de los ejemplos y las máximas de *CL*:

Et sé que he de ir ante Dios, que es tal juez de que non me puedo escusar por palabras nin por otra manera, nin puedo ser jubgado sinon por las buenas obras o malas que oviere fecho; et sé que si por mi des-aventura fuere fallado en cosa por que Dios con derecho aya de ser contra mí, só çierto que en ninguna manera non pudié escusar de ir a las penas del Infierno, en que sin fin avré de fincar, et cosa del mundo non me podía ý tener pro. Et si Dios me fiziere tanta mer-ced por que Él falle en mí tal merecimiento por que me deva

¹¹⁷¹ Se hallaban en el Limbo de los Justos, Limbo de los Patriarcas o Seno de Abrahán, donde se congregaban los justos nacidos antes de la pasión de Cristo (Lucas 16,19-31).

¹¹⁷² La idea, presente en el Antiguo Testamento, fue desarrollada por AH, de quien pudo tomarla: «credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, Filio tuo, Domino nostro, atque Scripturis sanctis, quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas» (*Confesiones*, VII, 7, 11). Se percibe aún más claramente en: «Dominus et Deus noster misericors et miserator, longanimis et multum misericors et verax, quam largiter praerogavit misericordiam in praesenti saeculo, tam severe minatur iudicium in futuro saeculo» (*Sermones*, IX, 1)

¹¹⁷³ Esta concepción, que también aparece en el *Lucidario* (XXI, p. 128), se manifiesta en el ejemplo XLIII^o; en él incide en que la deslealtad siempre es castigada por Dios: «el conde don Rodrigo el Franco fue casado con una dueña, hija de don Gil García de Çagra, et fue muy buena dueña. Et el conde, su marido, assacol falso testimonio. Et ella, quexándose desto, fizo su oración a Dios: que si ella era culpada, que Dios mostrasse su miraglo en ella; et su el marido le asacara falso testimonio, que lo mostrase en él. Luego que la oración fue acabada, por el miraglo de Dios engafezió el conde su marido, et ella partióse dél (p. 178). La repetirá en *LI*: «si él [el hombre] guarda a Dios, guardará Dios a él» ([III], p. 142). Nótese que la filiación de la dueña se establece a partir de la de su padre.

«Un tabaques de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

escoger para ser compañero de los sus siervos et ganar el Paraíso, sé por cierto que a este bien et a este plazer et a esta gloria non se puede comparar ningún otro plazer del mundo (I, [iii], pp. 26-27)¹¹⁷⁴.

Dios es derechurero et de grand justicia, que non podedes salir sin pena de los males que avedes fecho (I, [xxxiii], pp. 136).

Los que non creen verdaderamente en Dios, razón es que non sean por Él defendidos (CL, II, [24], p. 236).

Finalmente, también lo hace en *LI*: «Dios, que nunca engañó nin puede recibir engaño, siempre guarda aquél que non quiere ser engañador» ([15], p. 190).

Los hombres afrontan el paso por la vida terrena con tres actitudes: unos se ocupan únicamente de los asuntos terrenales, con los peligros que ello conlleva para el cuerpo y el alma; un segundo grupo, imprescindible para el mundo y para los eclesiásticos, opta por la vida seglar y compatibiliza la salvación del alma con sus funciones estamentales y un tercer grupo se consagra a los asuntos espirituales:

La primera manera, de los que ponen todo su talante et su entendimiento en las cosas del mundo, ciertamente estos son tan engañados et fazen en ello tan sinrazón et tan grand su daño et tan grand poco seso, que non ha omne en el mundo que conplidamente lo pudiese dezir (CL, V, p. 270).

Otrosí, los que pasan en el mundo cobdiciando fazer por que salven las almas, pero non se pueden partir de guardar sus onras et sus estados, estos tales pueden errar et pueden acertar en lo mejor (CL, V, p. 271).

Otrosí, los que pasan en este mundo teniéndose en él por estraños et non ponen su talante en ál sinon en las cosas por que mejor puedan salvar las almas, sin dubda estos escogen la mejor carrera [...] porque desta vida se dize en el Evangelio que María escogió la mejor parte, la cual nuncal sería tirada (CL, V, p. 272).

Dado su carácter efímero, es inútil, aunque frecuente a pesar de los sufrimientos terrenales, aferrarse a lo corpóreo y material: «Todas las cosas han fin et duran poco et se mantienen con grand trabajo et se dexan con grand dolor, et non finca otra cosa para sienpre sinon lo que se faze solamente por amor de Dios» (CL, II, [7], p. 219), idea que reitera en la tercera parte: «Naturalmente de tres cosas nunca los omnes se pueden tener pagados et siempre querrían más dellas: la una es saber, la otra es onra et preçiamiento, la otra es abastamiento para en su vida» (Escusación, p. 232), y en la quinta: «viene a morada en que ha de vevir siempre con pesar et con dolor, et que lo ha de dexar aun con mayor pesar et mayor dolor» (p. 277).

¹¹⁷⁴ El concepto se repite en también en el ejemplo XLIX°.

A pesar del objetivo trascendental de la existencia humana, el esfuerzo por obtener la bienaventuranza no ha de conllevar el descuido de las cuestiones materiales y sociales:

Et sabet que las obras buenas o malas que el omne en este mundo faze, todas las tiene Dios guardadas para dar dellas galardón en el otro mundo, segund sus merecimientos. Et por todas estas razones, conséjovos yo que fagades tales obras en este mundo, por que quando dél ovierdes de salir, falledes buena posada en aquél do avedes a durar para siempre. Et que por los estados et honras deste mundo, que son vanas et falleçederas, que non querades perder aquello que es cierto que a de durar para sienpre sin fin. Et estas buenas obras fazetlas sin ufana et sin vanagloria, que aunque las vuestras buenas obras sean sabidas, sienpre serían encubiertas, pues non las fazedes por ufana, nin por vanagloria. Otrosí, dexat acá tales amigos que lo que vós non pudierdes complir en vuestra vida que lo cunplan ellos a pro de la vuestra alma. Pero, seyendo estas cosas guardadas, todo lo que pudierdes fazer por levar vuestra onra et vuestro estado adelante tengo que lo devedes fazer et es bien que lo fagades (*CL*, I, [1], pp. 292-193).

Pese a que, como parte del plan divino, el hombre tiende a la bienaventuranza¹¹⁷⁵, al estar dotado de libre albedrío, puede escoger entre el bien y el mal. Para alcanzar el Paraíso, ha de ser cristiano, creer en los artículos de fe y en los sacramentos, cumplir los mandamientos (Marcos 16,16 y Lucas 11,28), obrar con intención recta, llevar a cabo obras de misericordia —pues ayudan a recibir la gracia divina— y evitar la comisión de pecados capitales: «para ganar la gloria del Paraíso, que ha de guardarse omne de malas obras, que mester es de fazer buenas obras» (*CL*, V, p. 251).

En *LCE*, a manera de suscinto catecismo, enumera los pecados capitales: «Et los siete pecados mortales son estos: orgullo, envidia, malquerençia, forçar lo ageno, luxuria, comer et beuer desordenada mente et auer pereza de fazer bien» (XXXVIII, p. 83). Y expone y explica los artículos de fe y los mandamientos:

el que cuerdo fuere deue cada día requerir en si mismo que son las obras que fizo aquel día, tan bien de las buenas commo de las contrarias, et acordar se commo es christiano et que deue saber et creer todos [los] artículos de la fe [que se cree] sancta Eglesia [et los sacramentos de la fe] et los diez mandamientos que Dios dio en la ley et las obras de misericordia et los pecados mortales. Et los artículos de la fe son quatorze: los siete que pertenecen a la diuinidad, et los siete a la humanitat. Et los siete que pertenecen a la diuinitat son estos: el primero, deuemos creer en Dios; el segundo, que es Padre; el tercero, que es Fijo; el quarto, que es Spíritu Sancto; el quinto, que crio el çielo et la tierra; el sexto, que por la sancta fe catholica et por los siete sacramentos se saluan las almas et se perdonan los pecados; el seteno, que por el poder de Dios resuscitaremos et abremos vida perdurable, segund nuestros merecimientos: los buenos, en [el] Parayso en cuerpo et

¹¹⁷⁵ La idea está presente, por ejemplo, en *CG*: «Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit: ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem» (3, 147, n. 3).

en alma; et los malos, en el Infierno [et cuerpo] et en alma. Et los siete que pertenecen a la humanitat son estos: el primer, que Ihesu Christo fue concebido por el Spiritu Sancto en el cuerpo de la virgen sancta María; el segundo, que nació el della verdadero Dios et verdadero omne; el tercero, que fue muerto et soterrado; el quarto, que descendió a los Infiernos et saco ende a los padres sanctos; el quinto, que resuçito al tercer día; el sexto, que subio a los çielos; el seteno, que verna a iudgar los viuos et los muertos. Et los sacramentos de la fe son siete: el primero es baptismo; el IIº, confirmación; el tercero, el cuerpo de Ihesu Christo; el quarto, penitencia; el quinto, la postremera vncion; el sexto, orden; el septeno, casamiento. [Et] los dies mandamientos son estos: el primero, que deue omne creer en vn solo Dios et adorar le et seruir le; el IIº, que non deve iurar por el nonbre de Dios engannosa mente nin en vano; el tercero, deue guardar vn dia sancto en la semana el quarto, que deue onrar a su padre et a su madre; el quinto, que non deue matar a ninguno a tuerto; el sexto, que non deueu fazer forniçio; el seteno, que non deue tomar ninguna cosa por fuerça ni por furto; el octauo, que non deue dezir falso testimonio ni mentira engannosa; el noveno, que non deue cobdiçar muger agena; el dezeno, que non deue el omne codiçar minguna cosa de lo ageno. Et dodos estos dies mandamientos se ençier[ran en dos: el primero, que deue omne amar et temer a Dios a derecha mente et sin ninguna enfinta; el IIº, que deuia querer para su christiano lo que quer[r]ia para sí (XXXVIII, pp. 81-82)¹¹⁷⁶.

A la ascunción de los artículos de fe y al cumplimiento de los mandamientos para la salvación, se suma, además, el acatamiento de las funciones estamentales.

(5) El código ético: la vergüenza, la honra, la medida y el seso

JM traza en sus obras un modelo de comportamiento vital del estamento nobiliario —referido al varón, pero aplicable también a las mujeres— basado en la conjunción del *debdo*, vergüenza, medida y seso. Este modelo entronca con el alfonsí, expuesto en la *Segunda partida*, y con el molinista, desarrollado en *LT*, *CRS* y *LCZ*. Parece, por otro lado, íntimamente ligado al concepto tomista de mal menor (*DRR*)¹¹⁷⁷. Abordan aspectos parciales de esta tríada *LT*, en que la propuesta parte del ideal del buen gobernante de las

¹¹⁷⁶ El capítulo presenta paralelismos temáticos con la quinta parte de *CL* (Devoto, 1972, p. 477). Tate en sendos artículos de 1977, partiendo de Lomax (1972) considera que la exposición manuelina sobre los artículos y deberes de los feligreses en *LE* (I, [xci], p. 272) —«quáles son los artículos de la fe, et los sacramentos de [sancta] Ecclesia, et los mandamientos de la ley, et las obras de misericordia, et los pecados mortales»—, refiriéndose a los contenidos de *LCE* (LXVIII), parece traducir el título de la obra más popular de Juan de Aragón, *Tractatus breue de articulus fidei, sacramentis ecclesie, preceptis decalogi, virtutibus et viciis compilatus pro instructione simplicium clericorum*, sintetizarlo y proponerlo como un catálogo de normas vitales, pero a sus intereses adaptándolo a sus intereses personales —y por ello incide en la intención, a tuerto, en la condena de los asesinatos—. Remitirá a esta detallada exposición en *LE*. También habría podido traducir el comentario latino de Juan de Aragón al Paternoster, *Expositio supra orationem dominicam*, al que se refiere en el Prólogo de *LCE* (p. 40) e incluso podría haberse decantado en *LE* por un marco narrativo inspirado en el *Barlaam* siguiendo las recomendaciones de su cuñado y haber titulado inicialmente la obra como *Libro del infante* en honor a Juan de Aragón (1977a, pp. 824-828). Cossío (2022, pp. lxx-lxxvi), por su parte, presenta como una posibilidad la síntesis y comentario del *Tractatus*. Asimismo informa de que, junto con Savo, está preparando la edición en español de la *Expositio*.

¹¹⁷⁷ «Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est ex quo sequitur minus malum» (I, 6), aunque este capítulo ya no fue formulado por TA.

ciudades-estado italianas, y *CRS*, que plantea un modelo de monarca, a imagen del castellano. Por su parte, *LCZ*, tal vez coetáneo a la obra manuelina, propone un código similar al del magnate al plantear el ideal del perfecto caballero y rey cristiano, de modo que incide en la pertenencia al estamento nobiliario del rey.

(a) El *debdo*

El lazo de lealtad y gratitud, que está por encima de la vida, que une al vasallo con su señor y que es superior a el de los vínculos de sangre es uno de los temas recurrentes de la obras manuelinas; el autor explica su trascendencia en *LCE*: «Ca non deue omne fazer cosa que sea danno de su sennor por conplir su uoluntat» (XXXVI, p. 72). En *LE* reiterará su relevancia

Otrosí, el que es natural de algún rey o de algún señor debe guardar todas [las] cosas que el vasallo. Et demás aunque sea vasallo de otro, dével sienpre guardar tres cosas: la primera, que non mate ni[n] le fiera nin entre contra él en lid (*LE*, LXXXVII, p. 258).

Y lo volverá a hacerlo en la quinta parte de *CL* mediante el ejemplo intercalado . En *TAV*, traduce esta relación feudal a términos religiosos para incidir en la la necesidad de defender y respetar las ideas religiosas: «poniendo el cuerpo a qual quier peligro o muerte, si mester fuere, por defender con verdat lo que dizen et fazen contra su sennor» (p. 508).

(b) La vergüenza y la honra

(i) Los valores de vergüenza y honra en la Edad Media

La vergüenza es un concepto que se puede abordar desde un enfoque psicológico, filosófico, antropológico, histórico o sociológico¹¹⁷⁸. Es una emoción, una pasión en terminología aristotélica¹¹⁷⁹, de raíces fisiológicas (Carreño, 1977, p. 56), que ha dado

¹¹⁷⁸ Para una introducción al concepto de vergüenza, v. Caro (1964) y Rivers (1965 y 1979). Para el análisis de los valores de la vergüenza en la obra manuelina, v. De Stefano (1962), Carreño (1976 y 1977) y Cacho (1997 y 2000):

¹¹⁷⁹ Aristóteles define el término vergüenza desde dos perspectivas (Gil, 2009). En la *Ética* lo hace para mejorar el comportamiento de los hombres, y en la *Retórica* pretende que los oradores puedan poner en evidencia a sus contrarios. En el primer caso, aunando *pudor* y *vergüenza* partiendo de que es una pasión refrenante que denomina, establece que es «una especie de miedo al desprestigio y equivale a algo parecido al miedo al peligro; así, los que sienten vergüenza se ruborizan» (*Ética*, IV, 1128 b 10). En el segundo caso, la define como «un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación» (*Retórica*, II, 1383a 10). También como «una fantasía que concierne a la pérdida de reputación» (*Retórica*, II, 1384a 20). En la *Retórica* se centra en el remordimiento —el amor propio y en la imagen que proyectada— por las acciones cometidas. Para

lugar a sistemas de valores en las diversas culturas, cuyos rasgos y evolución se vinculan con sus características y estructura sociopolítica:

Llamo pasiones a lo que sigue: indignación, temor, vergüenza, apetito y, en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente, acompañado de placer o de dolor y no hay ninguna cualidad que los corresponda, pero sí con respecto a las facultades. Llamo facultad a aquello en virtud de lo cual los que actúan según sus pasiones son llamados de acuerdo a ellas; por ejemplo, irascible, sensible, amoroso, púdico, desvergonzado (*Ética eudemia*, II, 1220b 10-15);

have varied within Europe from one period to another, from one region to another and above all from one class to another. The notion of honour is something more than a means of expressing approval or disapproval. It possesses a general structure which is seen in the institutions and customary evaluations which are particular to a given culture (Pitt-Rivers, 1965, p. 21).

En castellano medieval, poseía diversas acepciones: ‘respeto’, ‘reserva’, ‘pudor’ y ‘timidez’ o ‘recato’¹¹⁸⁰ (Corominas y Pascual, 1984, p. 788). Era, además, un término vinculado al concepto de honra, al que en algunos usos precedía, con el que compartía semas en otros y del que podía ser sinónimo, y con el de fama. En este sentido, esta «dualidad semántica (*honra-vergüenza*) se presenta reiterativamente en obras posteriores del Siglo de Oro» (Carreño, 1977, p. 60). Por su parte, *honra* deriva del cultismo *honor*¹¹⁸¹. *Honor* y *honra* suelen ser términos sinónimos¹¹⁸² y es el registro el que condiciona el uso de uno u otro. Como *honor* se relaciona a registros más cultos, el uso de *honra*, ya documentado hacia el año 950 d. C. en las *Glosas emilianenses*, ha estado siempre más extendido. En la *Segunda partida* se la ha definido así: «tanto quiere decir,

Aristóteles se siente *vergüenza* «ante aquellos cuyo juicio importa. E importa el juicio de otros a quienes admiramos o por los que queremos ser admirados, así como el de aquellos cuyos honores nos sirven de estímulo o cuya opinión no cabe desdeñar» (*Retórica*, II, 1384a 25). Como es natural, «se está más avergonzado ante quienes van a convivir siempre con uno o andan siempre pendientes de uno» (*Retórica*, II, 1384b 35). En este sentido, «ante los conocidos nos avergonzamos por lo que se juzga [vergonzoso] de verdad, mientras que ante los no allegados [por lo que lo es] según las convenciones» (*Retórica*, 1384b 25). Por último, el filósofo señala que «se siente vergüenza [...] no solo de cometer actos vergonzosos, sino también de hablar de ellos» (*Retórica*, 1384b 20).

¹¹⁸⁰ No he hallado este sentido en la obra de JM.

¹¹⁸¹ En la *Retórica* también define el término *honor* —el término *honra* no aparece— como: «el signo de (que se posee) la buena fama de ser capaz de obrar el bien, pues con toda justicia reciben honores principalmente los que obran el bien, pero no sólo ellos, sino que también reciben honores los que tienen la facultad de hacerlo» (I, 1361b 25). Los valores del término quedan reflejados en la definición de Pitt-Rivers: «es el valor de una persona por sí misma, pero también para la sociedad» (1979, p. 18), que señala que el valor individual «se deriva de la conducta individual, pero produce consecuencias para los otros que comparten el honor colectivo con ese individuo» (p. 123). Maravall (1978, p. 15) enfatiza la dimensión social del concepto: «el honor no es una cualidad personal [...], por lo menos en su origen y fundamento, sino una condición social».

¹¹⁸² Las principales acepciones de *honra* se relacionan con ser ilustre y con las riquezas. *Honor*, en cambio, también puede significar ‘heredad’, ‘patrimonio’ y ‘usufructo de las rentas de alguna villa o castillo’ (Corominas, 1984, p. 383).

como adelantamiento señalado con loor, que gana ome por razón del logar que tiene, o por fazer fecho conoscido que faze, o por bondad que en él ha» (XIII, XVII)¹¹⁸³.

Caro sintetizó los valores de *vergüenza* y sus estrechos límites con los conceptos de *honor* y *honra*:

La palabra española «vergüenza», como la italiana «vergonya», la francesa «vergonne» y la portuguesa «vergonça», son hijas de la latina «verecundia», y un examen de los significados de ésta nos sirve ya para establecer los de aquéllas. La «verecundia» no solo se manifiesta por la castidad o pudibundez, por el rubor que sube al rostro cuando se asiste a conversaciones o actos deshonestos, sino también por el respeto ante los padres y mayores, que impide realizar ciertas acciones, y la modestia, recato y respeto ante las leyes y quienes la representan. La «verecundia» llega a limitar, a lindar, con la timidez, y así se toma a veces en sentido peyorativo, aunque esto no es lo común.

Notemos también que la «inverecundia» no es sólo la impudicia en términos sexuales, sino asimismo la falta de respeto y el desdén por las leyes y las instituciones. De esta suerte, tanto en el dominio castellano o español como en el latino, forman un todo desde el mero rubor ante una palabra malsonante hasta el respeto al rey o a las altas magistraturas del Estado: desde el pudor sexual al acatamiento de las leyes civiles, pasando por el respeto a los padres, el comedimiento en las conversaciones y la compostura del cuerpo y el atuendo. La «vergüenza» nos da la base para vivir honradamente y la «desvergüenza» para llegar a la infamia (1964, p. 417).

En el ideario medieval:

El sentir vergüenza se antepone aquí [en las funciones de caballero del estamento nobiliario] al ser honrado; es más, de una deriva la otra: del tener vergüenza emana el tener honradez. Se erige la vergüenza como el máximo valor social y religioso del individuo (Carreño, 1977, p. 59).

El crítico ya había señalado que: «La concepción de la vergüenza como mancha facial y social corre paralela y se complementa, con la pérdida de la honra que implica mancha en la personalidad» (Carreño, 1977, p. 57).

La vergüenza y la honra, junto con la fama, y sus estrechas, difusas y confusas relaciones conforman en la cultura medieval hispánica —prolongada durante el Renacimiento y Barroco— un sistema de valores que condiciona la autoestima y la reputación de los individuos (Pitt-Rivers, 1979, p. 123), ya que «implica no solo una preferencia habitual por determinado modo de conducta, sino la adquisición del derecho a cierto tratamiento como recompensa» (Pitt-Rivers, J. y Peristany, 1993, p. 295). Se trata de un sistema de valores que afecta en todos los planos de la vida social:

¹¹⁸³ Se caracteriza la vergüenza nobiliaria en la *Segunda partida* (XVIII, VI). En cuanto a las diferencias de significado entre *honor* y *honra*, como los estudios remiten al teatro del siglo XVII, se ha de ser prudente al trasladar el debate a la Edad Media. Partiendo de esta cautela, la opinión de los críticos sobre su sinonimia no es unánime (Chauchadis, 1982, p. 74). Este crítico considera, sustentando su argumentación en Nebrija, Covarrubias y Valdés, que eran términos sinónimos y que su uso venía determinado por el registro y la versificación; otros como Díez Borque consideran que «El honor estamental es una cosa, y otra la honra que puede ser poseída por todos» (Díez Borque, 1975, p. 28).

Hace con frecuencia relación ésta [la vergüenza] al pudor personal e íntimo (al pudor sexual); también a turbación física; a modestia y a timidez. Apunta a veces a la humillación social (sinónimo de deshonra) con menoscabo público («perder la vergüenza»). Envuelve a la vez ciertos síntomas síquicos y fisiológicos obvios, documentados tempranamente por la literatura medieval. Tales como el sonrojamiento facial, la turbación de la voz, el aumento de la pulsación, la transpiración e incluso la palidez facial (Carreño, 1997, p. 56).

Tomando como referencia las clasificaciones de Carreño y Cacho, se puede establecer que la *vergüenza* en el medioevo posee los siguientes valores: En primer lugar, es el amor propio u orgullo estamental que deben poseer los nobles; en segundo lugar, es el honor u honra individuales, en el sentido de ‘merecimiento de respeto’, indicativos de la posición jerárquica social del individuo. En tercer lugar, es el miedo o temor a la falta de consideración por parte del cuerpo social y especialmente de los otros miembros del estado al que se pertenece¹¹⁸⁴, considerando que cada estamento presenta una *vergüenza* con características y mecanismos de control propios, tal como Pitt-Rivers expone:

los grupos sociales poseen un honor colectivo en que sus miembros participan; la conducta deshonrosa de uno se refleja en el honor de todos, al tiempo que un miembro comparte el honor de su grupo [...] El honor incumbe a los grupos sociales de cualquier dimensión (1979, p. 35).

La vergüenza, en consecuencia, actúa como elemento de autocontrol y regulación social al frenar las transgresiones, ya que el yerro conlleva conciencia de culpa, vinculada con el pecado; además la sanción social provoca una nueva vergüenza posterior. Por ello, es una emoción que facilita el acatamiento de las reglas y la sumisión.

En cuarto lugar, es el temor a defraudar a Dios y, por extensión, al rey y, en el caso de JM, a cualquier superior. La idea, que surge durante el reinado alfonsí para sustentar la autoridad regia, parte, de un lado, de la consideración del rey como cabeza de la estructura social y, del otro, de la relación de caridad del hombre con la divinidad, jerárquica y basada en el amor, que se traslada al vínculo entre los súbditos y el monarca, en tanto que este es su *vicario* en la Tierra, por lo que amarlo es temerlo y para amarlo hay que acatarlo. La doctrina se reforzó con la argumentación jerárquica tomista, en que lo inferior siempre se pliega a lo superior, de modo que refleja la mayor o menor participación —semejanza— de Dios en el individuo. El afán de agradar a Dios, al rey y, por extensión, a los señores y la búsqueda de bien común del cuerpo social lleva a los

¹¹⁸⁴ Lo que explica que «el peor efecto de su falta, para el criminal, es la vergüenza generada por su divulgación, que perturba estos equilibrios. Por naturaleza el crimen es público. La noción de responsabilidad personal va apareciendo muy lentamente a lo largo del siglo XII» (Zumthor, 1993, p. 42).

fieles y súbditos a serles leales, respetarlos, acatarlos y obedecerlos, y así se convierte en un mecanismo de control social¹¹⁸⁵. Esta acepción no aparece explícitamente en la obra manuelina, pero subyace en el desenlace de ejemplos como el XXVII^o o el XLIII^o¹¹⁸⁶.

Por último, el término también puede connotar negativa o positivamente —en tanto que pudor o recato en el caso de las mujeres— la sexualidad humana. En este caso su significado posee raíces bíblicas, patrísticas y visigodas y conexiones con los valores del término en el mundo árabe, en cuanto a la reposición de los agravios. El comportamiento sexual de las mujeres —su virginidad antes del matrimonio y su fidelidad después— incide directamente en la vergüenza de los varones de la familia: «el complejo honor-vergüenza se encuentra preferentemente vinculado a la sexualidad, donde el honor se considera atributo del hombre y la vergüenza de la mujer» (Casado, 2007, p. 72).

En cualquier caso, la complejidad ética y social del concepto es tal que a menudo sus valores se solapan en la literatura de los siglos XIII y XIV:

Equiparada al temor en los *Bocados* (166, 19-20) y a la “temença” en la definición de las *Partidas* (II, XIII, XVI) y relacionada con el miedo, puede suponer un freno y un obstáculo que regula o impulsa los actos del hombre según se posea o se carezca de vergüenza. Referida a unas normas ideales vigentes en la sociedad, con todo su sistema implícito de valores, conlleva un control que evita las transgresiones, que hace surgir la conciencia de culpa y que sanciona socialmente los incumplimientos. No obstante, también puede significar respeto y consideración, es decir, sus sentidos antitéticos, e incluso forma serie con el esfuerzo y gran corazón de los defensores estimados positivamente (Cacho, 2000, p. 77).

En la obra manuelina, en que no aparece el término *honor*, la honra es la cualidad inherente, y paso previo, de la vergüenza, que otorga valor al individuo ante sí mismo, por su posición y sus acciones, y ante la sociedad, por su reputación. Por ello, al mismo tiempo, la vergüenza, en tanto que miedo a la desvergüenza o deshonor, se convierte en el principio ético y de valor social del individuo, en que llega asimilarse con la confianza: «así deve poner y la más gente mejor, et los más esforçados, et omnes más de vergüença

¹¹⁸⁵ Estas dos últimas acepciones son el resultado del trasvase de la concepción aristotélica de la vergüenza como pasión basada en «cierto miedo al desprestigio» al contexto medieval castellano.

¹¹⁸⁶ El molinismo asimiló la idea: «Temiendo el omne a Dios, que es señor sobre todo, dél ayuso ha de temer a su rey, que tiene lugar de Dios en la tierra en *aquel* regno en *que* lo Él pone» (CRS, X, p. 130). Se impone el acatamiento sistemático de la voluntad regia y el temor a no perder la hacienda y el estado: «El apóstol Sant Pedro dixo en la su epístola suya: Temed a Dios e honrrad a vuestro rey» (p. 130). Como a un padre y a un señor, se teme, se ama y se acata al monarca: «los vasallos deuen por derecho seruir e obedesçer e guardar e honrrar al su rey demás» (p. 130). De esta manera: «*quando* los vasallos han estas dos cosas a su rey e a su señor, vergüença e themor, es el rey bien auenturado e ellos con él». Esta ‘obediencia’ o ‘acatamiento’ por ‘respeto’ o ‘consideración’ se establece con cualquier individuo en una posición jerárquica social superior: rey, señor, padre o esposo.

et más sabidores (I, [lxx], p. 212). Aunque aborda explícitamente la vergüenza —y la desvergüenza— en los estamentos nobiliario y llano —no se ocupa de los clérigos— su punto de vista nobiliario configura su concepción jerárquica y sus presunciones.

(a) **La vergüenza y la honra**

Los valores del concepto *vergüenza* que refleja JM ya habían aparecido en obras literarias anteriores¹¹⁸⁷ y, en este sentido, Devoto (1972, p. 462) indicó que el concepto aparece como origen de virtud en *La doncella Teodor* y en los *Bocados de oro*; más adelante, Cacho (2000, p. 77) incidió en las conexiones del concepto manuelino con la *vergüenza* refrenante como principio rector ético en el molinismo¹¹⁸⁸:

Et vergüença es cosa que cae bien en los moços & en los mançebos, por que les tira de fazer pecado [& malas cosas & feas]. & es mala en los viejos, por que non deven fazer cosas por que devan aver vergüença; [& por eso ningund onbre bueno no debe fazer cosa de que le convenga aver vergüença] (*LT*, II, 27, p. 107).

Dos cosas son que guardan al omne que non yerre. La primera es vergüença. La segunda temor e auer miedo de las cosas que lo deue auer (*CRS*, X, p. 131).

Asy que fincaua el rey desonrrado e perdido e con grant vergüença, non se atreuyendo enbiar por el cauallero Zifar, por quel non dixiessen que non guardaua lo que prometiera (*LCZ*, p. 77).

El noble recoge los valores de la vergüenza alfonsíes, tanto el *debdo* nobiliario como la ética del temor¹¹⁸⁹ a desagradar al superior, incorporados al código ético molinista¹¹⁹⁰ y los sexuales cristianos y se convierte en «el primer escritor que define, sistemáticamente, el concepto de la vergüenza [...] la constituye en motu primo del individuo» (Carreño, 1977, p. 71). En todas sus obras: «Subraya de una manera conceptual, obsesiva y sistemática, normas sociales claves en la constitución moral (y existencial) del individuo en su estamento; en una sociedad asegurada en sus valores eminentes: honra, estado, pro, fama, linaje» (Carreño, 1977, p. 73). Por ello, es «el autor

¹¹⁸⁷ Entre otras en los *Bocados de oro*, *La doncella Teodor*, *las Partidas*, *el Bonium*, *las Flores de filosofía*, *Estoria de España*, *El libro de los cien capítulos*, *Glosa castellana* o *El libro de Aleixandre*.

¹¹⁸⁸ La vergüenza también aparece en *CAXI*: «Et la Reyna, veyendo que le non guardaban su honra, et que le perdieran vergüenza» (I, [xiii], p. 33).

¹¹⁸⁹ En la *Segunda partida* aparece defindia como: señal de temencia que nasce de verdadero amor» (XIII, XVI).

¹¹⁹⁰ Heusch señala que: «Son varios en don Juan Manuel, los ejes semánticos de la noción de «vergüenza». Al caballeresco de raigambre vegeciana hay que añadir uno más moral que acaso encuentra don Juan Manuel en la literatura sapiencial, como lo sugiere Cacho Blecua» (2021, p. 317, n. 26)

que de forma más original ha sabido desarrollar el tema de la vergüenza en la Edad Media castellana» (Cacho, 1997, p. 408).

El escritor, asume, pues, la concepción molinista de la vergüenza, creada en torno a la tríada *vergüenza/honor-honra/fama*, resultado de la superposición de fuentes diversas: el Antiguo Testamento (Eclesiastés, 7,1), la doctrina aristotélica¹¹⁹¹, el influjo de Boecio¹¹⁹² y la doctrina tomista¹¹⁹³, que recogía a su vez la tradición de autores patrísticos como San Jerónimo, AH o Juan de Damasceno¹¹⁹⁴, la ideología caballeresca¹¹⁹⁵, el acervo jurídico visigodo legado a través del *Fuero juzgo*¹¹⁹⁶, la cultura

¹¹⁹¹ En el caso concreto de JM, Kinkade (1972) y Serés (1994) ya señalaron la probable influencia de la *Ética a Nicómaco*, que pudo conocer a través síntesis que contenía *LT*. En la época también circuló la traducción latina de Hermann realizada hacia 1240 a partir del comentario de Averroes y que era conocida como la *Translatio Hispanica* (Kinkade, 1972, pp. 1039-1051). La literatura del reinado de Sancho IV reflejó en las costumbres cortesanas el influjo ético de los textos aristotélicos en: «Las “buenas costumbres” —su cultivo y mantenimiento— sobre las que gira la práctica totalidad de la producción letrada de este período, como lo demuestra el *Libro del tesoro* de B. Latini, ya que esa es la materia que se va a desarrollar en torno a la *Ética* de Aristóteles, elevada a categoría de ciencia» (Gómez Redondo, 2012, p. 50).

¹¹⁹² Boecio ya proponía la ejemplaridad individual para preservar la reputación familiar: «Quod si quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut inposita nobilibus necessitudo uideatur ne a maiorum uirtute degeneret» (*De consolacione philosophiae*, III, 6, 9).

¹¹⁹³ TA llevó a cabo la cristianización del concepto; partió de la definición de Aristóteles: «verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV Ethic.» (*ST*, II-II q. 66 a. 9 arg. 2) y de Juan de Damasceno: «verecundia est timor de turpi actu» (*ST*, II-II, q. 144, a. 1 co.) y concluyó que «verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut philosophus dicit, in II Rhet., minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt» (*ST*, II-II, q. 144, a. 2, co.). Por ello: «Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur» (*ST*, IV, q. 144, a. 4, co.).

¹¹⁹⁴ Para el cristianismo la vergüenza se relaciona con la sexualidad y la culpa. Esta última surgió del pecado original, narrado en el Génesis y comentado por autores como de San Jerónimo y, sobre todo, AH, que dio forma y difundió la doctrina de la vergüenza corporal. Para San Jerónimo, como consecuencia del pecado edénico, todo lo referido al sexo —órganos y concepción— es vergonzoso, aunque la gestación, a consecuencia del pecado de Adán y Eva (Génesis, 3,16), resulte imprescindible para la continuidad de la especie. Para el santo, la virginidad es el estado más puro y natural del hombre. Por ello, en un sentido positivo, la vergüenza denota contención o castidad sexual. En *CD*, AH también se refiere a ello: «Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: *Nudi erant, et non confundebantur*, non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat» (*CD*, XIV, 17). Para el teólogo africano la vergüenza está ligada a las actividades fisiológicas —como comer, beber u orinar— que conectan al ser humano con los animales y que el albedrío no siempre sabe controlar. Por ello, sostiene, los padres no mantienen relaciones sexuales delante de sus hijos y por esto mismo se deben usar dentro del matrimonio con mesura estas relaciones, encaminándolas hacia la procreación —de lo contrario son síntoma de debilidad—. El autor considera que el placer en las relaciones sexuales prueba su carácter pecaminoso y que por ello sentir satisfacción sexual es una enfermedad. Se repiten estas ideas en *El matrimonio y la concupiscencia*.

¹¹⁹⁵ En la configuración del concepto, tuvieron peso también los libros de caballerías: «La vergüenza está presente en la literatura artúrica como un concepto profundo y complejo asociado a ciertos comportamientos que no se ajustan a los preceptos marcados y merecen ser castigados; la mayoría son conductas relacionadas con el honor o la deshonra» (García Ruiz, 2013, s/pp., párrafo 32).

¹¹⁹⁶ La influencia de la legislación visigoda se dio sobre todo en la vergüenza sexual, en que se instituyó la venganza como forma de castigo, como se aprecia en las siguientes leyes del *Fuero juzgo*: «Si algun omne fiziere adulterio con la muier aiena por fuerza, é aquel que lo faze si a fijos legitimos en otra

árabe¹¹⁹⁷ y las tradiciones ancestrales compartidas con otros pueblos, en especial con los de la ribera del Mediterráneo (Caro, 1964).

En JM, el concepto alcanza «su mejor expresión artística y su máxima relevancia ideológica, especialmente en el *Libro del cavallero et del escudero* (1326-28) y en *El conde Lucanor* (1335)» (Cacho Blecua, 2000, p. 74). En este último libro los ejemplos reflejan los matices y paradoja ideológica, unánimemente aceptada, derivada del sincretismo del código:

In the middle ages two systems of ideas concerning 'honour existed, or coexisted; one, generally accepted, deriving from religious, philosophical and legal principles, the other deriving from factual situations, within the same social structure. The way in which the two systems adjusted to each other was indeed strange, and a clear demonstration that the principle of contradictions does not govern the life of society, but that the very essence of things is in the contradiction, as a Hegelian world claim (Caro, 1965, p. 96)

La dureza de las condiciones sociales, la ambición intrínseca humana y la distancia entre el ideal y la realidad explican la ductilidad del código manuelino. Los vínculos nobiliarios, aunque jerárquicos y en teoría supeditados al vasallaje, estuvieron condicionados por las inestables alianzas, como refleja el ejemplo IXº en el marco narrativo y la suerte misma de los caballeros era cambiante, como se aprecia en el marco del apólogo Xº. Al estar los nobles obligados *per se* a medrar, y esta mejora siempre era en perjuicio del poder y dominios reales, de los de otros nobles o de los de ambos, se establecía una pugna intrínseca de todos contra todos, en que las alianzas eran un medio para luchar contra el enemigo del momento o lograr un objetivo. En este contexto, la concepción de vergüenza manuelina refleja la fragilidad y circunstancialidad de las relaciones sociales, basadas en el interés. Los nobles del siglo XIV vivían en la paradoja de pertenecer a un sistema social rígidamente estructurado, en que, sin embargo, su hacienda y su estado, incluido el de los magnates, fluctuaban constantemente. La

muiér, este solo sea metido en poder daquesta muiér forzada, é sus cosas finquen á los fijos legitimos. E si non oviere fijos legitimos que devan aver sus cosas, este sea metido en el poder del marido daquella mujer con todas sus cosas, é venguese en él cuemo él se quisiere. Mas si el adulterio fuere fecho de voluntad de la muiér, la muiér é el adulterador sean metidos en mano del marido, é faga dellos lo que se quisiere» (III, IV, I). «Si el marido ó el esposo mata la muiér hy el adulterador, non peche nada por el omecillo» (III, IV, IV). «Si el padre mata la fiia que faze adulterio en su casa del padre, non aya nenguna calonna ni ninguna pena. Mas si la non quisiere matar, faga della lo que quisiere é del adulterador, é sean en su poder. E si los hermanos o los tios la fallaren en adulterio despues de la muerte de su padre, áyanla en poder á ella y al adulterador, é fagan dellos lo que quisieren» (III, IV, V).

¹¹⁹⁷ En la cultura islámica también la vergüenza posee este valor refrenante: «Patai (1976) afirma que lo que hace que un árabe se comporte de forma honorable no es la culpabilidad, sino la vergüenza, o más precisamente la disposición psicológica a prevenir el juico negativo de otros. Hamady (1960), considera que la preocupación por “el qué dirán”, es una de las razones fundamentales que favorecen la conformidad entre los árabes» (Casado, 2007, pp. 70-71).

irrupción de condicionantes como el creciente peso de las riquezas, apreciable en ejemplos como el III^o o el VII^o, también contradecía o desdecía los esquemas feudales.

En *LCE* la vergüenza es uno de los principios rectores de la conducta del estado de la caballería. En *CL* aborda la vergüenza sexual, la refrenante, el temor a la pérdida de reputación intraestamental, la nobiliaria asociada al orgullo de pertenecer a un linaje y de gozar de una reputación derivada de la posición en la estructura social y el deber de conservarla, concepción que implícitamente reproduce en *LI* y *LTR*, acotándola en este último al propio linaje. Inspirándose en la *Segunda partida* y en *CRS*, JM asocia en *CL* la vergüenza nobiliaria a la valentía, lealtad y carácter ejemplar del individuo. Al hilo de la opinión propia y ajena, la obra propone un código ético basado en la vergüenza como pasión del temor, en que: «Cualquier acto que implique mala intención o que no se acomode a una rectitud y pureza de los actos cívicos, acarrea vergüenza para el que los ejecuta» (Carreño, 1977, p. 68). Al mismo tiempo, la obra recoge la paradoja de la obligación individual de velar y reparar las afrentas¹¹⁹⁸, de modo que adquiere un valor superior incluso a la vida, sin entrar sorprendentemente en conflicto con la moral cristiana, explícito en el ejemplo XXVII^o:

Et bien cred, fijo, que tan bien los grandes sennores commo los otros quales quier que biuan en estado de cauallero, que bien asy commo en ninguna manera non deuen fazer tuerto nin soberuia a ninguno, bien asi, quando les alguno fiziere tuerto, non gelo deuen sofrir, ante se deuen ende vengar lo mas ayna que pudieren. Ca si non lo fiziessen, venir les ya ende dos dannos muy grandes: el vno, sofrir el mal que obiesse[n] reçebido; et el otro, dar enxemplo a otros muchos quel fiziessen esso mismo. Ca bien cred que de tal manera son los omnes todos, que mas deuen de fazer enojo et mal al que saben que si ge lo fizieren que se vengara en[de], que non al que saben que tan mesurado et tan sofrido es que dara passada a quales quier que gelo fagan (*LCE*, XLVI, 106).

Pero, el pragmatismo político condiciona la tolerancia y olvido de las afrentas, a modo de mal menor tomista, tal como se aprecia en el marco narrativo del ejemplo IX^o, en que el conde plantea sus dudas sobre una alianza con un antiguo enemigo ante uno aún mayor. En su respuesta, Patronio cuenta la anécdota de la conflictiva convivencia entre dos caballos obligados a enfrentarse juntos a un león para sobrevivir y concluye que

si fallardes en él sienpre buena obra et leal, en tal manera que seades cierto que en ningún tiempo, por bien quel vaya que nunca vos verná dél daño, estonce faredes bien et será vuestra pro de vos ayudar por que otro omne estraño non vos conquiera nin vos estruya (p. 45).

¹¹⁹⁸ «Dejar una afrenta sin venganza es dejar el propio honor en estado de profanación y, en consecuencia equivale a cobardía» (Pitt-Rivers, 1979, p. 24). «Un hombre es siempre el guardián y el árbitro de su propio honor» (Pitt-Rivers, 1979, p. 26).

A continuación expongo los usos, fuentes y desarrollo de los conceptos de vergüenza y honra en la obra manuelina, en que se pueden establecer dos planos: el individual refrenante, su derivación social de aceptación o exclusión del grupo.

(i) **La vergüenza como orgullo estamental y consideración social**

La vergüenza como orgullo del linaje, en tanto que amor propio, cumplimiento de los deberes estamentales y reputación, está presente en toda la obra manuelina conservada. Este valor linajístico-personal, en que confluyen el pensamiento aristotélico, la valentía imprescindible en las actividades defensivas y la ideología caballeresca, como forma de exaltación y perduración del estamento nobiliario, se articuló en la *Segunda partida*¹¹⁹⁹ y fue divulgado interesadamente por el molinismo, con ejemplos concretos en los relatos cronísticos¹²⁰⁰, en su intento de creación de una cortesía nobiliaria:

El que muerte puede tomar, mal por mejor *que* non la desventura o la mala andança en *que* finca el omne enuergoçado para en toda su vida e depués en la su muerte. Ca, *como* quier *que* el omne muere, nunca el su mal muere, *e* sienpre los omnes se menbrarán déllo, *e* fablarán en ello, *e* lo estrannarán. Así *como* se loa el bien, así se deue estrannar el mal (CRS, XLII, p. 293).

Según este valor, la vergüenza es el amor propio derivado de la pertenencia a un linaje, por lo que es mayor cuanto más distinguido es este, ya que se asocia la jerarquía social a la excelencia física, que permite el cumplimiento de la función social del *ordo*, y

¹¹⁹⁹ La coincidencia con el sentido de ‘valor propio’ de Aristóteles se percibe, por ejemplo, en la prohibición del texto jurídico alfonsí de tener tratos carnales con mujeres “viles” o “inconvenientes” (*Retórica*, 1383b 15): «y de esto se debe guardar por dos razones: la una porque no envilezca la nobleza de su linaje, y la otra que no los haga en lugares donde no conviene, pues entonces envilece el rey su linaje cuando usa de viles mujeres o muchas, porque si hubiere hijos de ellas, no será él por esto tan honrado ni su señorío, y además que no los habría derechamente, según la ley manda» (*Segunda partida*, V, III). La CAX refleja este valor al reproducir la carta que Alfonso X escribió a su hermano Felipe en 1272 para que desistiese de su conjuración: «E seyendo uos fijo del rey don Ferrando et de la reyna donna Beatriz, et hermano del rey don Alfonso, tiene que deuedes mejor guardar el linaje donde venides e el debdo que con él avedes» (XXIX, p. 28). Heusch (2021, p. 310, nota 4) cita los estudios en que se han analizado las vinculaciones de la obra manuelina con las *Partidas*. Por otro lado, la *Segunda partida* apeló a la autoridad de Vegecio para incidir en el temor a la deshonra por cobardía: «E sobre esto dixo un sabio que ouo nombre Vegecio, que fablo de la orden de caualleria, que la verguença vieda al cauallero que non fuya de la batalla e por ende ella’l faze seer vencedor, ca mucho touieron que era mejor el omne flaco e sofridor quel fuerte e ligero pora foyr (XXI, II). La obra jurídica parece presentar paralelismos con la del autor latino: «Honestas enim idoneum militem reddit, uerecundia, dum prohibet fugere, facit esse uictorem» (*Epitoma rei militaris*, I, VII). Heusch (2021, p. 310) considera que JM conoció directamente la obra del autor latino.

¹²⁰⁰ Como el asesinato del hijo Guzmán el Bueno en Tarifa por parte del infante Juan que Gaibrois resume (1967, p. 81).

moral, cifrada en la valentía¹²⁰¹, lealdad¹²⁰², obediencia —vinculada a la vergüenza en tanto que temor al superior— y prudencia, principios rectores de las relaciones sociales feudales:

La herencia del linaje [...] supone la transmisión de una buena sangre, y con ella también de unas condiciones fisiológicas y morales en las que se aúnan desde la valentía hasta el esfuerzo, el buen corazón, y también la vergüenza, es decir cualidades relacionadas con el ejercicio de una actividad a la que los nobles están predeterminados (Cacho, 1997, p. 403).

La vergüenza caballeresca no sólo está relacionada con la huida, sino que se asocia a la dignidad de una función en la que se igualan al menos teóricamente todos los pertenecientes a una misma orden, de la que el rey es cabeza (Cacho, 1997, p. 403).

De este modo, la vergüenza estamental, y sus cualidades inherentes, justifican la preeminencia social del estamento nobiliario. Por el contrario, la cobardía, la deslealtad¹²⁰³ y el desacato implican la desvergüenza individual y social: «El cometer actos vergonzosos quita pro a la persona, deshonra nombre y linaje y desquicia el *status quo* del caballero en su jerarquía estamental» (Carreño, 1997, p. 66).

Paralelamente, es la obligación de preservar y legar a las futuras generaciones el buen nombre del linaje a través de un comportamiento ejemplar:

vergüença faze conosçer a omne el linaje onde viene e que tome vergüença de su linaje e de si mesmo e de los que han de venir dél. Ca por fecho *que* faga omne contra su generación de vergüença él lo echará en vergüença. Por eso fue fecha la cauallería de los fijodalgo, por *que* ouiessen vergüença. Lo primero del linaje onde viene. Lo segundo de sí mesmo. Lo tercero de aquellos *que* han de venir déllos. *E* guardando estas otras vergüenças fazen los fijodalgo bien. Muy mayor sabor es de foýr *que* faze al fidalgo *que* oluide e dexe al foýr e torne por su cuerpo al logar ó ha de menester tornar, *e* tuelga toda flaqueza del coraçón *e* ponga y fortaleza de morir e vençer, e *non* salir de allí sano asi

¹²⁰¹ Recalcada en el ejemplo XII^o, en que se incide en su combinación con la cautela y astucia: «nunca tomedes miedo sin razón, nin vos espantedes de valde por amenazas nin por dichos de ningunos, nin fiedes en cosa de que vos pueda venir grand daño, nin grand periglo» (p. 56); y: «es cierto que de los que son en los periglos, que muchos más escapan de los que se defienden, et non de los que fuyen» (p. 57).

Para Ayerbe-Chaux (1986, Estudio Preliminar, p. 12), el autor crítica el asedio de fortalezas mediante este ejemplo. La referencia a la dificultad de conquistar físicamente una fortaleza parece relacionarse con la relevancia que concede en *LI* [16] a la posesión de estos espacios defensivos.

¹²⁰² En el molinismo se manifiesta en la lealtad en las alianzas, en el respeto de los lazos de parentesco y en los de vasallaje: «La merçed que el señor faze al vasallo es la mejor heredad que en el mundo puede aver el que la bien sabe guardar» (*CRS*, XXXVIII, p. 277). La relevancia de la lealtad se aprecia especialmente en el ejemplo XLIII^o, cuyo motivo central es «el de la lealtad y el de la fidelidad: la de los tres caballeros a su señor y la de las esposas a sus maridos ausentes» (*EXENPLO* XLIII^o, p. 167). La lealtad de los tres vasallos que acompañan a Rodrigo Franco los lleva a beber el agua con que limpian sus llagas leprosas para que no se sienta menospreciado: «Et porque el conde entendiese que no avían asco de la su dolencia, tomaron con las manos daquela agua que estava llena de podre et de aquellas pustuellas que salían de las llagas de la gafedat que el conde avía et bebieron della muy grand pieça» (p. 169).

¹²⁰³ Presente en el marco narrativo del ejemplo XI^o, en que el conde explica que le han pedido ayuda a cambio de promesas incumplidas, pero él astutamente tampoco ha acabado lo que le habían pedido: «aquel fecho por que él me rogó non es aún librado, nin se librárá si yo non quisiere» (p. 53).

como deus, obrando bien por sus manos, seruiendo a Dios e a su señor (CRS, VI, pp. 105-106).

Ser caballero significa ostentar un oficio que pone al hombre al servicio de la sociedad y sus deberes y obligaciones hacen referencia al mantenimiento del orden entre las gentes [...] Esta meritoria profesión se engrandece o envilece según las obras llevadas a cabo por el caballero (García Ruiz, 2013, párrafo 36).

La ascensión de esta doble vertiente de la vergüenza surge del autoconocimiento individual y social, en último extremo de origen socrático¹²⁰⁴, y que ya había sido resaltada en las obras molinistas:

Si tú quisieres fazer bien, deues amar en ti quatro conosçimientos, los quales son éstos. El primero conosçer a Dios, *que* es tu sennor e tu criador e tu mantenedor. El segundo conosçer a ti mesmo quien eres, e de qué lugar vienes e en qué lugar te puso Dios, e cuántos son los bienes que te fizo. El terçero conosçer a tus iguales para saberlos aber, e guardar e saberlos mantenera tu pro e a tu honrra, e tirarlos de tu dapno. El quarto conosçimiento es conosçer aquello que son puestos so el tu poder e so el de tu mandamiento. E por eso los deues conosçer: para saberlos guardar a derecho e a justicia e a verdat e en graçia. *E non* deues aure soberuia contra ellos, *nin* malquerencia syn razón, *nin* los deues afincar tanto *como* podieres (CRS, XIII, p. 160).

En contraposición con el ideal, la vida en sociedad obliga, paradójicamente, a una cierta tolerancia de las afrentas: la laxitud del código y las normas del honor permiten no sentirse agraviado si la afrenta no es explícita o si no se hace pública. Además, «un superior puede pasar por alto la afrenta de un inferior, ya que su honor no se ve comprometido por ella» (Pitt-Rivers, 1979, p. 30) porque «un hombre es responsable de su honor solo ante sus iguales en la sociedad, es decir, ante aquellos con quienes compite conceptualmente» (Pitt-Rivers, 1979, pp. 30 y 31).

El noble reproduce las vertientes de orgullo linajístico, *debdo*, por la posición social en que se ha nacido, la necesidad de conservarla a través del esmero en la ascensión de las funciones estamentales y del comportamiento ejemplar y la consideración individual y social que ello conlleva y que se transmitirá a las futuras generaciones. Al mismo tiempo, implica el temor a la pérdida de autoestima y el desprestigio, e incluso la marginación o exclusión social, que ocasionan las malas acciones¹²⁰⁵.

¹²⁰⁴ El crítico explica el origen y transmisión de la máxima *γνώθι σεαυτόν*, en latín *Nosce te ipsum*: «fue recogida por Sócrates de una inscripción existente en el templo de Delfos [...] Recoge este pensamiento Séneca en sus *Epistolae morales ad Lucilium*: cómo centrar el interés en el hombre mismo, en su vida moral, en su dignidad (*Homo res sacra homini*, Ep. 95, 33) y en sus relaciones sociales (*In communi vivitur ... alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*’), pasando a la Patrología latina (*Pat. Lat.*, vol. 196, col. 55-56)» (Carreño, 1977, p. 72). Cacho se refiere a Ricardo de San Víctor, pensador que, a su vez, pudo tomarla de Hugo de San Víctor (*Didascalicon*, I, I). Se aprecia, pues, que fue un idea recurrente en el pensamiento medieval. El concepto de vergüenza ligado al autoconocimiento es de origen alfonsí (Martínez, 2018, p. 213), reproducido en la página 128 de este trabajo

¹²⁰⁵ El planteamiento manuelino tiene raíces antropológicas: «honor es el valor de una persona a sus propios ojos, pero también a ojos de la sociedad» (Bourdieu, 1968, p. 189).

El escritor se refiere al *deudo* familiar en *LE*, al establecer la diferencia de trato entre los familiares: «Ca los parientes non se atan açercados commo los fijos nin commo los hermanos, pero deçenden dellos et son de su linage» (I, [lxviii], p. 205). Y en *LI*:

quando omne á linage con otro et conviene quel ame por el linage. Et quando el linage es mayor et más acercado, tanto deve ser el amor mayor. Et este nombre de *linage* es sacado de *liña*, ca *linage* quiere decir tanto como ‘liña de generación’ ([XXVI] p. 171).

Siguiendo la concepción molinista, para el escritor el conocimiento del propio estado es la base a partir de la cual se construye la identidad y autoestima; el autor expone la idea en *LCE*: «si el omne non cognosçe su estado nunca lo sabra guardar; et si non lo guardare todo su fecho traera errado» (XXXVIII, p.78). «Et por ende, la primera cosa que omne puede fazer es conosçer su estado et mantener lo commo deue; et el mayor yerro que omne puede fazer es en no conosçer nin guardar su estado» (XXXVIII, pp. 78-79).

En esta autoestima tiene un papel determinante la valentía, tal y como se aprecia en el apólogo XVº, en que aparece explícitamente el término *vergüenza*. En él tres caballeros apuestan quién es el más valiente, y vence «el que más vergüenza [en tanto que miedo] tiene de ser tildado de cobarde» (Carreño, 1977, p. 67). El ejemplo es asimismo significativo al incidir en la función estamental reconquistadora de los nobles castellanos como un atributo que configura su orgullo personal:

si los moros que vinían a ellos fueran tantos que se pudiesen vencer por esfuerço o por bondad que en aquellos cavalleros oviese, que el primero que los fuese a ferir, era el mejor cavallero, pues començava cosa que se podría acabar; mas, pues los moros eran tantos que por ninguna guisa non los podrían vencer, que el que iba a ellos non lo fazia por vencerlos, mas la vergüença le fazia que non fuyesse; et pues non avía de foír, la quexa del corazón, por que non podía sufrir el miedo, le fizo que les fuese ferir. Et el segundo que les fue ferir et esperó más que el primero, tovieron por mejor, porque pudo sufrir más el miedo. Mas don Lorenço Xuárez que sufrió todo el miedo et esperó fasta que los moros le ferieron, aquel judgaron que fuera mejor cavallero (p. 65).

En *LCE* explica la necesidad de mantener el estado, lo que implica una ambición intrínseca y sacrificios personales, como abandonar la tierra de nacimiento:

Et tan plazentera [es] esta manera de vida, que así enganna muchos que escojen ante de beuir en ella que en tierra estranna en que fuessen çiertos que podrían passar muy onrada mente. Et sin dubda esto es grant yerro et grant enganno; ca el que tiene mientes por llegar [a] algun bien et a buen estado, non deue dexar el placer de la voluntad de beuir et de gra[n]desçer do quier que mas puidere llevar su onra adelante (XXVI, p. 55).

En *LE* propugna una particular meritocracia estamental al defender el esfuerzo, la *nobleza de obras*, que se materializa en las acciones individuales, efectuadas siempre con humildad, gracias a las cuales se mejora el estado, siempre en beneficio del cuerpo social:

Pero pues muchas razones ay por que el omne puede salvar el alma et onrar el cuerpo en qualquier estado de los christianos, tengo que debe fazer quanto puidere, con derecho et

con buena entención, et no faziendo tuerto nin pecado por llegar a mayor estado. Ca segund dizen los sabios que non debe el omne desear aver grant estado or pro nin por onra de sí mismo, mas que lo debe desear por fazer en él mucho bien (*LE*, I, [xlviiii], p. 152).

En esta obra, siguiendo la *Segunda partida* (V, V), expone el aspecto suntuario de la vergüenza u honra nobiliaria que, en el caso del emperador, como cúspide de la estructura social seglar, determina unas costumbres (LIX) y un atuendo que subraye su posición social; sin embargo, de nuevo asoma la necesidad de actuar con humildad y ser un modelo para los cortesanos:

Deve guisar que ande él sienpre vestido de paños mejores et más preçiados que las otras gentes de su corte, et eso mismo deve fazer en las vestias et en sus ensellamientos. Pero si quisiere alguna vegada, bien puede fazer que estas cosas [non] sean de mayor preçio, por que tomen ende enxienplo la gentes para non despende lo suyo en lo que con razón pueden escusar (I, LXII, p. 190).

Se aprecia, pues, que este valor de la vergüenza aglutina la *nobleza de obras* alfonsí, el autoconocimiento molinista y el orgullo caballeresco y por el medro personal. El autor lo expone al hablar de los parientes del emperador —después lo repetirá al hablar de los magnates—, incidiendo en el diferente trato que debe dispensarles el emperador según su lugar en la estructura social: «todos los parientes no son de un grado, nin son iguales en onra et en estado et valia. Por ende, los enperadores non lo deben obrar igualmente con todos sus prientes, sinon catando todas estas cosas sobredichas» (*LE*, [lxviii], p. 203).

En *CL* aborda la cuestión en el ejemplo III^o, en que incide en la vergüenza, orgullo, de pertenecer al estamento nobiliario, con una función defensiva y teológica¹²⁰⁶, y, especialmente en el ejemplo L^o, que analizaré en el subapartado final por la suma de valores del concepto que se exponen en él, el proverbio, en que podría haber una

¹²⁰⁶ Por ello, en la reflexión tras el ejemplo, Patronio aconseja que un caballero no abandone su estado, sino que actúe con humildad dentro del suyo —guerreando contra los infieles en este caso— buscando a través de las obras la salvación y fama y rehuyendo de la vanidad. La aparente paradoja entre el orgullo nobiliario y la humildad se explica por el hecho de que para un noble del siglo XIV su estado no era considerado un privilegio, sino como una condición natural que exigía el cumplimiento de unas obligaciones, a las que iban ligadas un estatuto jurídico y un código ético. Así pues, los nobles no podían jactarse de sus victorias, del incremento de su hacienda o de la mejora de su estado —en eso consistía la vanidad y la soberbia—, sino lograrlos desde el sentimiento del deber y con humildad, equiparable al cumplimiento de las funciones estamentales no para lograr la fama personal *per se*, sino para ser un modelo para las generaciones siguientes y asegurar la continuidad del linaje. En este sentido, es interesante la construcción social a partir de un concepto religioso. Las fuentes de este uso podían ser diversas: el *Eclesiastés* (1,2) tal vez Séneca (*Epístola VII*) o los escritores contemtores, para quienes la humildad se vincula con el conocimiento de uno mismo y la asunción de las limitaciones, de la dependencia divina y de la mácula que conlleva ser humano, que se inspiran en *AH* (*Sermón 137, 4* o *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 25,16).

referencia a su conflicto con Alfonso XI: «La mejor cosa que omne puede escoger para este mundo es la paz sin mengua et sin vergüença» (III, [76], p. 226).

En *LI*, al hablar del críptico amor de *varata*, incide en que las fronteras de los actos realizados en favor del aliado están en la pérdida de vergüenza: «siempre guisat de fazer por él lo quel debiéredes, en guisa que finquedes sin vergüença. Et tan bien en esto como en todas las otras cosas vos consejo que, ante vos aventuredes al daño que a la vergüença, seyendo por eguadad» ([26], 8, p. 185).

Resultan particularmente interesantes las reflexiones del escritor en *LE*, *CL* y *LI* en torno a la obligada elisión de las afrentas o la flexibilidad en la aplicación del código para mantener la vergüenza. En el primer libro, concreta el alcance de la honra, solo aplicable entre iguales: «para guardar su onra, lo primero, que la guarde sienpre con los que fueren sus iguales o en mayor estado que él» (I, [lxii], p. 189). Incide de nuevo en la cuestión en los apólogos XIII^o, XVII^o, XXIX^o y XLIII^o. En el ejemplo XIII^o el conde consulta cómo actuar ante los agravios que sufre de otros magnates y nobles. El ayo le recomienda no darse por aludido si las afrentas cumplen las siguientes condiciones: han sido casuales, no se repiten, no son graves y no afectan a la honra. Sin embargo, en la explicación del consejero vemos que el término deshonra se toma en sentido laxo:

siempre vos guardat del que vierdes que vos faze enojo et da a entender quel pesa por ello por que lo faze; pero si alguno vos fizier enojo, non por vos fazer daño nin desonra, et el enojo non fuere cosa que vos mucho enpesca, et el omne fuer tal de que ayades tomado servicio o ayuda, et lo fiziere con quexa o con mester en tales logares, conséjovos yo que cerredes el ojo en ello, pero en guisa que lo non faga tantas vezes, dende se vos siga daño nin vergüença. Mas si de otra manera lo fiziese contra vós, estrañadlo en tal manera por que vuestra fazienda et vuestra onra sienpre finque guardada (*CL*, I, [xiii], p. 59).

En el ejemplo XVII^o el conde plantea a Patronio que le han hecho una propuesta por compromiso: «entendí en él que me lo dizía tan floxamente» (p. 70). Al responder Patronio incide en la necesidad de aceptar estos ofrecimientos cortesés o hipócritas cuando resulten provechosos y siempre dando a entender que se acepta por cortesía y no por necesidad:

señor conde Lucanor, pues entendedes que aquello que aquel omne vos ruega es grand vuestra pro, dalde a entender que lo fazedes por conplir su ruego, et non paredes mientes a cuánto floxamente vos lo él ruega et non esperedes a que vos affinque más por ello, sinon por aventura non vos hablará en ello más, et seervos ía más vergüença si vós lo oviésedes a rogar lo que él ruega a vós (*CL*, I, [xvii], p. 70).

La necesidad de obviar las provocaciones del ejemplo XXIX^o enfatiza los paradójicos límites del código. En él un pariente del conde «vive en una tierra do non ha tanto poder que pueda estrañar quantas escatimas le fazen, et los que han poder en la tierra

querrían muy de grado que fiziese él alguna cosa por que oviesen achaque para seer contra él» (p. 123). Ante su inferioridad, Patronio le aconseja que

dé a entender que non se siente dello et que les dé pasada. Ca en quanto da omne a entender que se non tiene por maltrecho de lo que contra él han fecho, non está tan envergoçado; mas desque da a entender que se tiene por maltrecho de lo que ha recebido, si dende adelante non faze todo lo que deve por non ficar menguado, non está tan bien commo ante (*CL*, I, [xxix], p. 125).

El dilema sobre cómo reaccionar ante las afrentas se repite en el ejemplo XLIII^o, en que el conde plantea cómo actuar ante los agravios de un *amigo* y los de un conocido sin ninguna vinculación con el conde. En este caso, Patronio aconseja sufrir las afrentas del *amigo*, pero no las del conocido:

con el que avedes tales debdos que en toda guisa quered que sienpre seades amigos et fazedle sienpre buenas obras; et aunque vos faga algunos enojos, datles pasada et acorredle sienpre al su mester pero sienpre lo fazed dándol a entender que lo fazedes por los debdos et por el amor quel avedes, mas non por vencimiento. Mas al otro, con quien non avedes tales debdos, en ninguna guisa non le sufrades cosa del mundo, mas datle bien a entender que por quequier vos faga, todo se aventurará sobrello (*CL*, I, [xliii], p. 166).

En *LI*, al hablar de la relación con sus parientes aconsejará a su hijo que:

por muy pariente que sea, que ante provedes lo que tenedes en él que mucho vos aventuredes por él. Et desque lo oviéredes provado, obrad con él como biéredes quel obra conbusco, toda vía faziendo vós más por él que él por vós, por que finquedes dél sienpre sin vergüença (*LI*, [XXVI] p. 180).

En este mismo libro, revela la ductilidad del código y el pragmatismo del magnate la siguiente recomendación a su hijo: «Mas esta onra et esta vergüença por que devedes aventurar el cuerpo et la salud entendet que non debe ser por cada cosa» ([II], p. 134).

Una mención aparte en la aplicación y elisión de la vergüenza estamental es el matrimonio por interés con una mujer *brava* que se plantea en el marco narrativo del ejemplo XXXV^o. A pesar de que en él no aparece el término vergüenza, la unión con una mujer de tal carácter conllevaba una rebaja en la reputación social; posiblemente por ello, el consejo que Lucanor solicita es para uno de sus criados:

un mío criado me dixo quel traían casamiento con una muger muy rica et aun que es más onrada que él, et que es el casamiento muy bueno para él, sinon por un enbargo que ý ha. Et el enbargo es este: díxome quel dixeran que aquella muger que era la más fuerte et la más brava cosa del mundo (p. 139).

(ii) **La vergüenza como virtud refrenante**

JM comparte la concepción molinista refrenante de la vergüenza de origen alfonsí como facultad que impide la comisión de malas acciones y que, por tanto, organiza el

comportamiento humano hacia el bien, de manera que encamina al hombre hacia el éxito social y la salvación del alma, por lo que rige el código ético nobiliario:

Vergüenza es una de las más nobles cosas que el home ha en sí naturalmente para guardarse de errar: et por ende esta non la debe ninguno haber para facer bien, mas para partirse del mal. Onde los que la hobieren de los pecados que ficieron, teniendo que fue mal por que erran. Et estan avergonzados dellos, tal vergüenza como esta es buena (*Primera partida*, IV, LXVIII).

Vergüença es freno de toda maldat. E el que vergüença ha de sí mesmo conuiene que la aya de Dios e de todos los otros omnes *quel* ven e lo oyen. El mal omne non puede seer acabado en toda maldat a menos de perder de sí vergüença, e, desde que la ha perdida, non se siente de mal *que* faga. E desde que la vergüença pierde, tiene *que* faziendo mal biue a su sabor, e es su vida astrosa e menguada e lixosa, e tiénela por buena e por acabada. E tanto le da que ande desudo *commo* si andudiese bien vestido. E acabada e tal da que coma mal *commo* si comiese bien e non siente de ninguna cosa. ¿Qué te diré más? Tornal de estado de omne a seer bestia (*CRS*, VI, p. 102)¹²⁰⁷.

En este valor, la vergüenza es la *virtud* capital humana: «madre et cabeça de todas las bondades» (*CL*, I, [I], p. 212), que, en estrecha relación al valor ejemplarizante nobiliario, refrena la comisión de actos deshonorosos, que repercutirían en el amor propio y la reputación: «me preguntades cuál es la mejor cosa que omne puede aver en sí, dígovos que es la vergüença» (*CL*, I, [I], p. 213). Ya había expuesto la idea en *LCE*, en que la considera una cualidad indispensable para el caballero, pues junto con la gracia, el seso, la franqueza y escaseza es uno de los atributos para convertirse y conservar el estado: «la vergüença es la cosa por que omne dexa de fazer todas las cosas que non deve, et le faze fazer todo lo que deve» (*XIX*, pp. 49):

A lo que me preguntastes que cosa es caualleria, vos respondo que la caualleria es estado muy peligroso et muy onrado. Otrosi a lo que me preguntastes *commo* se puede auer et guardar, vos [dire] que la puede omne auer et guardar con la gracia de Dios y con buen seso et con vergüença (*XIX*, p. 46).

La vergüença, otrosi, cunple mucho al cauallero mas que otra cosa ninguna; et tanto le cunple que yo diria que valdra mas al cauallero auer en si vergüença et non auer otra manera ninguna buena, que auer todas las buenas maneras et non auer vergüença; ca por buenas manera que aya, sy vergüença non oviere, tal cosa podra fazer algun día, que en los días que biva sienpre sera enfamado; en sy vergüença oviere, nunca fara cosa por que la aya. Et otrosi abra vergüença de fazer lo que non due, ca tan grant vergüença es a omne en dexar de fazer lo que deue, *commo* de fazer lo que non deue; et asi la vergüença le fará

¹²⁰⁷ *LT* coincide en la valoración de la *vergüenza* como refrenante de los malos comportamientos, pero parte de una concepción negativa de esta pasión: «&vergüença es sufrimiento del alma, & non es virtud; & el que tiene el medio de vergüença es llamado vergonçioso, & quien se desmesura en vergüença es llamado en griego tacofia, & aquel que fallestçe a esto es llamado syn vergüença & syn fruenta» (*LT*, II, 16, p. 99); «et aquel que a vergüença en todas cosas enbermegeçe, & el que a miedo enamarielçe. Et vergüença es cosa que cae bien a los moços & en los mançebos, por que les tira de fazer pecado [& malas cosas &feas]. & es mala en los viejos, porque non deven fazer cosas por que devana ver vergüença; [+209: por eso ningund onbre bueno non debe fazer cosa de que le convenga aver vergüença]» (*LT*, II, 27, pp. 106-107).

guardar todo lo que deue a Dios et al mundo. Ca si la vergüença oviere, guardar se ha quanto podiere de non fazer cosa por que se vea en vergüença contra Dios. Ca muy sin razon seria en dexar de fazer vn fecho vergonoso si sopiese quel veria vn omne qual quier, et non aver vergüença e Dios, que lo crio et lo redimio et le fizo tantos bienes, et sabe çierta mente que lo vee et lo entiende. Otrosi la vergüença le fara que sufra ante la muerte q ue fazer cosa vergonosa. Et pues digo que ante sufrira la muerte que caer en vergüença, vien deuedes entender que non dexara de fazer ninguna cosa, nin la fara, por que en vergüença pueda caer: ca todas las cosas que omne puede fazer et dexar de fazer son [mas] ligeras que la muerte. Et asi podedes saber que la vergüença es la cosa por que omne dexa de fazer todas las cosas que non deue fazer, et le faze fazer todo lo que deue. Et por ende, la madre et la cabeça de todas las vondades es la vergüença (*LCE*, XIX, p. 49).

(iii) **La vergüenza de trasunto sexual**

El concepto de vergüenza presenta tres valores ligados a la sexualidad en la obra manuelina; el primero, vinculado con el comportamiento, equivale a ‘honestidad’ o ‘recato’ y se aplica a las mujeres; el segundo, estrechamente con el primero, pero aplicable a los dos sexos, relacionado con la desnudez y en especial con los genitales, significa ‘pudor’; el tercero es la reputación linajística vinculada al comportamiento sexual femenino.

Cacho explica el origen de la acepción ‘honestidad’ en la cristiandad medieval¹²⁰⁸, que se vinculaba con el concepto de pecado edénico, que los autores penitenciales potenciaron y que las *Partidas* y *CRS* recogen:

La metonimia [vergüenza por órganos sexuales], inexistente en latín clásico, aparece ya en los autores cristianos; desde tiempos de San Jerónimo (siglo IV) se emplea preferentemente para designar lo relacionado con el sexo y que la religión ha codificado como vergonzoso (2000, p. 90);

nin auía menester vestiduras, antes andaua desnuda así como Adam. Ca como non ouiesen ninguna culpa, non auían de cosa vergüença e por esto non auían menester vestiduras (*CRS*, prólogo, p. 72)¹²⁰⁹.

Como reflejan las *Partidas*, *CRS* y el propio JM, las fuentes culturales de este prejuicio arrancan del Génesis, en que Adán y Eva no sienten vergüenza ante su desnudez antes de pecar. El castigo edénico los embruteció, pues se reproducen como los animales.

¹²⁰⁸ «El modelo de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso servía de paradigma fundamental para varios subtemas. La desnudez edénica inicial se convertía en signo vergonzoso de la condición humana, ante lo que Adán y Eva reaccionaron cubriéndose con hojas de un árbol [...] después de la “caída” Adán y Eva perciben de otra manera las “cosas vergonzosas del cuerpo”, plasmadas lingüísticamente en las “vergüenzas”, es decir en los órganos sexuales» (Cacho, 2000, p. 90).

¹²⁰⁹ También el capítulo X (p. 131).

AH¹²¹⁰ reafirmará la vergüenza de la desnudez y del acto sexual, y recomendará la castidad, incluso en el matrimonio.

JM sintetiza los prejuicios del período respecto a la sexualidad y las mujeres en el «Libro de la doctrina», en que, bajo los ecos penitenciales de San Bernardo y de Inocencio III, incide en la miseria de la sexualidad humana y caracteriza el pecado original, «pecado del nacimiento», por la vileza del placer sexual; por ello, la mera referencia a la sexualidad u órganos sexuales causa vergüenza y por ello —para no avergonzar a sus receptores— omite su exposición: «tomarían vergüenza en leerlo» (pp. 265-266). Esta exposición de corte penitencial contrasta con indulgencia con los pecados de la carne que manifiesta en el proverbio 20 de la cuarta parte o en *LI*.

El pudor ante la desnudez y, en especial, ante los órganos sexuales se aprecia en *LE*: «Et andando Adam et Eua por el Parayso desnudos quales nascieron non avian vergüenza de Dios nin de si mismos nin de ninguna otra cosa, et esto era por que eran sin pecado» (I, [xxxviii], p. 127). «Et a la ora que lo ovieron comido, entendieron qué era bien et mal, et que avían caído en pecado [et] obieron vergüenza porque estavan desnudos, lo que ante non avían [...] porque entendieron «por el grant miedo et por la grant vergüenza que ovieron del yerro que avían fecho» (p. 128). Es especialmente relevante esta última cita porque en ella se refleja que, junto con el valor de ‘pudor’ de la vergüenza, el magnate reproduce la vinculación entre vergüenza y temor a defraudar a Dios. Desarrolla estos prejuicios en el ejemplo L^o y en la V^a parte.

La conducta sexual de las mujeres es determinante para la reputación, *desvergüenza*, familiar, y en los ejemplos XXXVI^o, XXXXIII^o y L^o. En los dos primeros

¹²¹⁰ AH lo explica utilizando precisamente el término vergüenza: «Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut poena reciproca inoboedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, et fecit attentos reddiditque confusos. Hinc est quod, posteaquam mandatum Dei aperta transgressione violarunt, scriptum est de illis: Et aperti sunt oculi amborum et agnoverunt quia nudi erant, et consuerunt folia fici et fecerunt sibi campestria. Aperti sunt, inquit, oculi amborum, non ad videndum, nam et antea videbant, sed ad discernendum inter bonum quod amiserant et malum quo ceciderant. Unde et ipsum lignum, eo quod istam faceret dinoscentiam, si ad vescendum contra vetitum tangeretur, ex ea re nomen accepit, ut appellaretur lignum sciendi boni et mali. Experta enim morbi molestia evidentior fit etiam iucunditas sanitatis. Cognoverunt ergo quia nudi erant, nudati scilicet ea gratia, qua fiebat ut nuditas corporis nulla eos lege peccati menti eorum repugnante confunderet. Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes et oboedientes non committerent, quod eos cogeret experiri infidelitas et inoboedientia quid noceret. Proinde confusi inoboedientia carnis suae, tamquam teste poena inoboedientiae suae, consuerunt folia fici et fecerunt sibi campestria, id est succinctoria genitalium. Nam quidam interpretes succinctoria posuerunt. Porro autem campestria latinum quidem verbum est, sed ex eo dictum, quod iuvenes, qui nudi exercebantur in campo, pudenda operiebant; unde qui ita succincti sunt, campestratos vulgus appellat. Quod itaque adversus damnatam culpa inoboedientiae voluntatem libido inoboedienter movebat, verecundia pudenter tegebat» (*CD*, XIV, 17).

se plantea el derramamiento de sangre para saldar las afrentas de la honra sexual; en el primero a título individual

El mercadero, que oyó a su mujer llamar marido a aquel mancebo, pesol mucho, ca bien tenía que era omne con quien fazía mal o a lo mejor que era casada con él. Et tovo más que fazía maldat que non que fuese casada, et porque el omne era tan moço. Quisiéralos matar luego, pero acordándose del seso que costara una dobla, non se arrebató.

Et desde que llegó la tarde, asentáronse a comer. De que el mercadero los vio así estar, fue aun más movido por los matar (CL, I, [xxxvi], pp. 145 y 146).

En el segundo, como sanción penal, «levavan a quemar una dueña muy honrada porque la acusava un hermano de su marido. Et dizía que si algún cavallero non la salvase, que cumpliesen en ella aquella justicia, et non fallavan caballero que la salvase» (p. 169).

Si en el código de la vergüenza estamental establecía cierta flexibilidad en beneficio individual, en el caso de la vergüenza sexual, que se manifiesta en la fama, las precauciones y la reparación del honor perdido no tienen excusa:

Et non debe cuidar el enperador que quando algún yerro desta manera comienza de acaesçer, por encobrirlo a dar a entener que no es nada, et será la su casa más guardada de mala fama; ante crea que por çierto que qualquier cosa que sería después más vergonçosa et peor de encobrir (LE, I, [lxvi], p. 196).

(iv) **La vergüenza estamental del pueblo llano y la minoría musulmana**

El autor se ocupa marginalmente de la aplicación del concepto en los *laboratores*; los valores de esta *vergüenza llana*, el amor propio y social que uno merece como individuo y la capacidad refrenante, pese a que son los mismos que en el estamento nobiliario, excepto en el caso del *debdo* u orgullo familiar, determinan una diferencia cualitativa, por el menor amor propio intrínseco derivado de su posición social. Por ende, las dificultades económicas abocan a sus miembros a actividades viles como la mendicidad y, en especial a la delincuencia, lo que, por un lado, los *avergüenza* y margina socialmente o, por otro, nubla la facultad coercitiva de esta virtud.

En *LE* al describir los peligros para la salvación de los diversos estados de los *laboratores*, destaca recurrentemente la mala intención, maldad —«malicioso» (I, [xcv], p. 286) — o «mala alma» (I, [xcvii], p. 290) de los diferentes estados del pueblo llano, de modo que genéricamente, sobre todo en los subestados más bajos, parece despojarlos de vergüenza estamental, es decir, de dignidad.

En *CL* omite el tratamiento de la vergüenza explícito del pueblo llano; con todo, parece referirse a ella, pese a que no aparezca manifiesto el vocablo, en el ejemplo IIº, en que, desde su característico pragmatismo y aplicando el concepto de manera dúctil, aconseja no dejarse guiar por la opinión de los demás y seguir el interés y criterio

propio¹²¹¹. Opta por describir la desvergüenza en los ejemplos XVII^o y XLV^o; el primero¹²¹² refleja las connotaciones humillantes de la mendicidad, pues en él un hombre empobrecido pasa hambre por el pudor que siente a pedir limosna —«un omne bueno era que avía seído muy rico et era llegado a grand pobreza et fazíasele muy grand vergüença de demandar nin envergoñarse a ninguno por lo que avía de comer» (p. 69)—. En el segundo, mediante el hombre empobrecido que pacta con el diablo y se convierte en ladrón, añade un valor religioso al concepto: el juicio del ladrón aparece nublado porque ha caído en las garras del pecado al fallarle la vergüenza, que obliga a actuar siempre sin perjudicar al otro y sin ofender a la divinidad; por esta causa, una actividad humillante como la mendicidad es moralmente aceptable. Así, el ladrón actúa con desvergüenza porque, sumido en el pecado, la codicia, como desorden moral, empaña su vergüenza, en tanto que conciencia y freno del pecado: «Et el malandante, non se teniendo por pagado de cómo era fuera de lazeria, començó a furtar aún más» (p. 174).

(v) **La desvergüenza de la minoría musulmana**

JM únicamente aborda la deshonra de la minoría islámica en los ejemplos XXXV^o y XLVII^o. El protagonismo de personajes musulmanes es consecuencia de la fuente de los relatos, pero le permite tratar opciones vitales viles. En el primero, facilita abordar la necesidad de un muchacho pobre de rebajarse y casarse con una mujer *brava*. El menoscabo en la honra de esta boda se produce no solo porque escoge una compañera socialmente indigna — es una marginada social—, sino porque, sobre todo, si se cumplen las presunciones sociales patriarcales, la relación entre los esposos subvertirá el orden social, en que la mujer se pliega al varón, y lo avergonzará personal y socialmente.

En el apólogo XLVII^o aborda la *vergüenza*, en tanto que pérdida de amor propio, al dedicarse a actividades viles, pues su protagonista es un ladrón de tumbas: «non podía escusar aquel mancebo de buscar la vida vergonçosamente» (p. 193). La narración no solo pone de manifiesto que hay actividades viles en sí mismas y que estigmatizan socialmente, sino que, a través de la hermana-compinche, el noble se adentra en las paradojas de la autoimagen e identidad: la muchacha no siente vergüenza ni tiene

¹²¹¹ «Ca cierto **sey** que nunca farás cosa de que todos digan bien» (p. 26). Ya había incidido en ello en *LCE*: «pues omne non puede fazer todas las cosas en guisa que plega a todos, deue catar lo que cumple a el, sol que non sea mal; et non dexa de lo fazer por el dicho de las gentes» (*LCE*, XXXIV, p. 100).

¹²¹² La caracterización del protagonista como *omne bueno* refleja su pertenencia al estado llano. V. nota 115.

escrúpulos al descoyuntar un cadáver para no dañar la mortaja, pero es extraordinariamente mojigata en su vida cotidiana.

(vi) **La vergüenza global: superposición de valores**

El rico entramado de valores del concepto se entrecruza en los ejemplos XXXII^o y L^o. En el apólogo XXXII^o muestra el cruce de significados de *vergüenza*, entre el valor coercitivo de temor a la pérdida de la reputación, y el pudor a la desnudez, a través del monarca. Asimismo el ejemplo ilustra la relevancia de las dinámicas sociales en el comportamiento humano, por el deseo de pertenencia al grupo. En este sentido, el ejemplo aborda el mecanismo de la mentira colectiva como vía para evitar la pérdida de la posición económica y la marginación social. En el apólogo todos los miembros del cuerpo social, el rey, sus oficiales y el resto de sus súbditos, dotados de una vergüenza inherente, adoptan este mecanismo, y entran en una espiral de embustes para no asumir públicamente su falta de honra, que conllevaría la pérdida de su posición en la estructura social. Este doble temor explica que el monarca desfile desnudo intentando disimular ante sus súbditos que no ve el traje y asumiendo el silencio cómplice de los otros que tampoco lo ven. Por ello, solo un palafrenero negro, sin honra que perder al estar excluido de la estructura social, se atreve a desenmascarar el engaño durante el desfile:

Et desde las gentes lo vieron así venir et sabían que el que non veía aquel paño que non era fijo daquel padre que cuidava, cuidava cada uno que los otros lo veían et que, pues él non lo veía, que si lo dixiese, que sería perdido et desamado. Et por esto fincó aquella poridat guardada, que non se atrevió ninguno a lo descubrir, fasta que un negro que guardava el cavallo del rey, et que non avía que pudiese perder, llegó al rey et díxol: —Señor, a mí non me enpece que me tengades por fijo de aquel padre que yo digo, nin de otro, et por ende, dígovos que yo só ciego, o vós desnuyo ides. El rey le començó a maltraer diziendo que porque non era fijo daquel padre que él cuidava, que por eso non veía los sus paños. Desde el negro esto dixo, otro que lo oyó dixo eso mismo, et así lo fueron diziendo fasta que el rey et todos los otros perdieron el recelo de conocer la verdat et entendieron el engaño que los burladores avían fecho (p. 133).

Parece ser que a JM le interesaba especialmente incidir en el engaño colectivo y las dinámicas sociales, pues no se refiere explícitamente a la vergüenza del monarca por su desnudez ante los súbditos. Con todo, en el ejemplo se critica al soberano al exponer su doble vergüenza: la de su desnudez ante sus súbditos, de modo que pierde cualquier atisbo de la inherente ejemplaridad de su dignidad¹²¹³ y la de la deslealtad de sus súbditos,

¹²¹³ Antropológicamente, la mentira supone «negar la verdad a alguien que tiene derecho a que se le diga y ese derecho existe solo en los casos en que se le debe respeto» (Pitt-Rivers, 1979, p. 32). Y un

cuya vergüenza individual está por encima de la lealtad al rey, lo que contradice la ideología de la monarquía feudal, en que el rey es la cabeza del cuerpo social.

En el ejemplo L^o, máximo exponente del tratamiento del tema en la obra manuelina, se condensan las diversas acepciones del término: la facultad coercitiva, el amor propio o autoestima, el orgullo del linaje o conciencia linajística, la reputación, el temor a defraudar, la conciencia de yerro o pecado y de contrición y la castidad o el pudor sexual. En él, el sultán Saladín se erige como paradigma del comportamiento vergonzoso, desde la doble perspectiva aristotélica y agustina, al cegarle el deseo por la esposa de uno de sus *vasallos* —por lo que se relaciona con la historia del rey David y Betsabé según narra 2 Samuel 11-12¹²¹⁴—, en cuya casa se ha hospedado, y tiránico, al intentar usar el poder en beneficio propio¹²¹⁵:

Et el Diablo, que sienpre se trabaja en que faga el omne lo más desagisado, puso en el talante de Saladín que olvidase todo lo que debía guardar et que amase aquella dueña non commo devía.

Et el amor fue tan grande, quel ovo de traer a aconsejarse con un su mal consejero en qué manera podría complir lo que él quería. Et devezes saber que todos devían rogar a Dios que guardase a su señor de querer fazer mal fecho, ca si el señor lo quiere, cierto seed que nunca menguará quien gelo consejo e quien lo ayude a conplir.

Et así contesció a Saladín, que luego falló quien lo consejo commo pudiesse conplir aquello que quería (p.196).

Tras prendarse de la esposa de su vasallo, Saladín sigue el consejo de alejar al marido y visita a la dueña, que lo agasaja siguiendo las recomendaciones de su esposo: «Desque la buena dueña sopo que Saladín vinía, porque tanta merced avía fecho a su marido, recibiólo muy bien et fízole mucho servicio et cuanto plazer pudo ella et toda su compañía» (p. 196). Cuando Saladín le insinúa su atracción, el *entendimiento femenino* de la dueña, modelo de sabiduría y vergüenza femenina cristiana y nobiliaria, tomando como referencia Proverbios 31,3, le permite comprender que debe ser precavida para conservar la vergüenza familiar:

entendiolo muy bien, pero dio a entender que non entendía aquella razón et díxol quel diese Dios buena vida et que gelo gradecié, ca bien sabié Dios que ella mucho deseava la

poco más adelante precisa que «el compromiso moral a decir la verdad deriva del compromiso social para con las personas a quien se les debe. Ese es el significado de la historia de la capa del emperador» (Pitt-Rivers, 1979, p. 33).

¹²¹⁴ En *CRS*, se evoca el relato bíblico y las nefastas consecuencias para el reino del abuso de David: «E otros para mientes *quánd* fuerte tormenta dio Dios *e* a *quál* estado traxo su fazienda del rey Daid por la muger que houo de Yrías, su vasallo, ca a tal estado veno por este pecado *que* quisiera en antes non ser nascido *que* ser biuo» (IX, p. 125).

¹²¹⁵ El abuso de poder y tiranía eran lugares comunes en los espejos de príncipes; aparece en *RRC* y en *CRS*: «*E non* le está bien cobdiñar lo de su vassallo o de su amigo para la su heredit, *nin* la su muger, *nin* la su fija, *nin* la su parienta, saluo ende *quando* la cobdiña por pro e por bien de *aquel* cuya fuese en la manera que se deue fazer» (*CRS*, XI, p. 147).

su vida et que siempre rogaría a Dios por él, como lo devía fazer, porque era su señor et señaladamente por cuanta merced fazía a su marido et a ella (p. 196).

Cuando finalmente el monarca le confiesa su amor abiertamente, la dueña le replica recalcando la violencia, tiranía y eventualidad de esa atracción y señalándole que perdería su vergüenza y la de su marido si cediese a sus pretensiones, palabras que remiten al código del honor sexual femenino; es consciente de que ceder a las pretensiones sexuales de Saladín solo la convertirá en su juguete, al que abandonará cuando se canse:

quando los omnes, et señaladamente los señores, vos pagades de alguna muger, dades a entender que faredes quanto ella quisiere; et desque ella finca malandante et escarnida, preciádesla poco et, como es derecho, finca del todo mal. Et yo, señor, recelo que contecera así a mí (p. 197).

La preocupación por la pureza sexual de las mujeres y su protección está en relación con la creencia en la transmisión de las cualidades morales mediante la herencia física. La falta de castidad de las mujeres pone en peligro el honor de la familia atesorado por los antepasados (Pitt-Rivers, 1979, pp. 123-124).

Sin embargo, por su inteligencia y astucia, no rechaza directamente al sultán, sino que, actuando con cautela, le plantea un trato: le propone que le responda el acertijo: «cuál era la mejor cosa que omne podía aver en sí» (p. 107). Desde la actitud del sultán, la respuesta a la pregunta es un reto que tan solo demorará la satisfacción de sus deseos, de modo que lo convierten en un aliciente más. La astucia de la dueña es especialmente relevante porque JM se aparta de la misoginia del período, presente en relatos como el XXVII^o o el XLIII^o¹²¹⁶. En este, en cambio, refleja una concepción meliorativa de la mujer, siempre desde los valores de su código. En este aspecto, mientras Saladín está cegado por la pasión y se animaliza, la dueña es capaz de preservar su vergüenza, en tanto que ‘pudor’ o ‘castidad’, y salvaguardar así la reputación familiar¹²¹⁷. No se trata de una postura transgresora. La defensa de la dueña amaga la apología de una ética patriarcal en que ambos géneros presentan cualidades y atribuciones diferenciadas: el hombre se

¹²¹⁶ En consonancia con el relato bíblico de la creación (Génesis, 3,1-3 y 3,20), de los textos bíblicos, por ejemplo, Eclesiastés 7-26, de los textos patrísticos (San Jerónimo y AH), las mujeres eran «consideradas como tentación incitadora al pecado» (Cacho, 2000, p. 91). La mujer en la Edad Media era vista como una criatura libidinosa e incitadora de la lujuria. En el derecho visigodo, recogido en el *Lex Visigothorum*, y posteriormente traducido en el *Fuero juzgo* «los delitos de adulterio y fornicación parten siempre de la situación creada por la transgresión femenina, que se supone un atentado contra la autoridad marital o contra la moral social y el honor familiar» (Gallego, 2003, p. 423).

¹²¹⁷ La reputación familiar se heredaba de padres a hijos, de modo que las faltas y logros individuales adquirirían una dimensión social.

caracteriza por su temperamento activo, violento, animal, que ha de ser refrenado mediante los atributos femeninos de la cautela y el buen juicio¹²¹⁸.

Tras una larga búsqueda, el sultán se presenta con la respuesta. El tiempo transcurrido hasta obtenerla ha apaciguado su deseo: «ya por la dueña non fiziera tanto» (p. 209), lo que parece subrayar que no era verdadero. Cuando finalmente le responde y reclama sus favores, la dueña apela al amor propio del monarca: «Et pídivos por merced que me digades, así como rey deve dezir verdat, si cuidades que ha en el mundo mejor omne que vós» (p. 212). Tras lo que concluirá: «Et señor, pues vós esto concedes, et sodes el mejor omne del mundo, pídivos por merced que querades en vós la mejor cosa del mundo, que es la vergüença, et que ayades vergüença de lo que me dezides» (p. 211). La respuesta abre los ojos al monarca, y le permite asumir su vergüenza, como conciencia de yerro y ‘enmienda’, que a su vez restaura su vergüenza personal y social: «entendí cómmo aquella buena dueña, con la su bondat et el su buen entendimiento, sopiera aguisar que fuese él guardado de tan grand yerro» (p. 201). Y transforma su amor ilícito moralmente en un honesto sentimiento feudal «amor leal et verdadero, cual deve aver el buen señor et leal a todas sus gentes» (p. 201)¹²¹⁹.

Patronio, al reflexionar sobre esta virtud incide en que mueve al hombre al esfuerzo, a la franqueza, a la lealtad, a la vida ordenada y a la cortesía y señala que es el principio y causa de cualquier buena acción, al tiempo que impide la comisión de actos vergonzosos o deshonorosos, que dañarían el amor propio y la reputación. Con todo, si se cometen estos actos, aparece la vergüenza, en su vertiente el remordimiento y contricción. Se pueden intentar esconder ante los demás —aunque siempre serán finalmente descubiertas—, pero no ante uno mismo y ante Dios:

ca la vergüença faze a omne ser esforçado et franco et leal et de buenas costumbres et de buenas maneras et fazer todos los bienes que faze. Ca bien cred que todas estas cosas faze omne más con vergüença que con talante que aya de lo fazer. Et otrosí, por vergüença dexa omne de fazer todas las cosas desaguisadas que da la voluntad al omne de fazer. Et por ende, cuán buena cosa es aver el omne vergüença de fazer lo que non debe et dexar de fazer lo que deve, tan mala et tan dañosa et tan fea cosa es el que pierde la vergüença (p. 202).

¹²¹⁸ Es una concepción que atraviesa hasta el siglo XXI la literatura en español. Baste mencionar para ilustrar esta aseveración el soneto XXX de Garcilaso de la Vega. Por otro lado, es interesante señalar que la función de la dueña es desencadenar el proceso de autoconocimiento y perfeccionamiento de Saladín, que consigue así convertirse en un modelo de gobernante.

¹²¹⁹ Este amor recto es precisamente uno de los componentes de la vergüenza nobiliaria. Era lugar común que el rey, si no quería convertirse en tirano, no debía abusar ni seducir a las mujeres de sus súbditos: «Non cae al rey toller la muger agena a su marido, nin tomarla para s .» (CRS, XI, p. 148).

En este ejemplo, distanciándose de la herencia alfonsí, que enfatizaba la lealtad en tanto que sumisión (Cacho, 1997, pp. 396-398), la vergüenza se erige como principio de actuación mundana porque: «La acción deshonrosa a lo divino implica la pérdida de la gracia de Dios; a lo humano, la pérdida de la estimación social. De ahí que el mayor don es estar sin pecado (ante Dios); sin tacha ante la sociedad» (Carreño, 1976, p. 502). Esta idea se condensa en el pareado del ejemplo: «La vergüença todos los males parte/ por vergüença faze omne bien sin arte» (p. 203). Es, pues, una pasión exclusivamente humana que auxilia al libre albedrío y permite obrar rectamente. Por ello, es uno de los apoyos fundamentales en la acción de gobierno¹²²⁰.

(c) **La mesura**

El escritor considera que el recto obrar de los miembros de su estamento ha de basarse en la mesura, definida desde una doble perspectiva; en primer lugar, como el uso moderado de los medios materiales a su alcance y, en segundo lugar, como la toma de las decisiones desde la templanza, de modo que en el ideal se condenan los arrebatos. Esta concepción parte del legado alfonsí¹²²¹, que recogió y articuló el molinismo, y a la que contribuyó, o confluyó, el pensamiento franciscano y tomista¹²²² y la concepción nobiliaria de vergüenza, como principio ético.

La ética de la contención que propone el primer valor se origina por la confluencia de los textos bíblicos¹²²³, de textos penitenciales populares como el *De miseria*¹²²⁴, de la influencia de la medicina¹²²⁵ y del influjo directo o indirecto de Séneca o de sus

¹²²⁰ La idea aparecía ya en *CRS*: «Vergüença es freno de toda maldat. E el que vergüença ha de s mesmo conuene *que* la aya de Dios *e* de todos los otros omes *quel* veen *e* lo oyen. El mal omne *non* puede seer acabado en toda maldat a menos de perder de sí vergüença, e, desque la ha perdida, *non* se siente de mal *que* faga. E desque la vergüença pierde, tiene *que* faziendo mal biue a su sabor, *e* es vida astrosa *e* menguada *e* lixosa, *e* tiénela por buena *e* por acabada. E tanto le da que ande desnudo *comme* si andudiese bien vestido. E tantol da que coma mal *comme* si comiese bien, *e non* se siente de ninguna cosa. ¿Qué te dire *más*? Tornal de estado de omne a seer bestia» (*CRS*, VI, p. 102).

¹²²¹ La había definido así en la *Segunda partida*: «cosa que fase al home vevir derechamente, non tomando, nin catando nin usando de las cosas mas de lo que cunple á su natura et pertenesce a su estado» (V, VIII).

¹²²² La mesura manuelina controla los apetitos concupiscibles (*ST*, I, q. 81, a. 2), por lo que resulta una facultad o virtud aún mayor que el entendimiento y el libre albedrío, pues, a diferencia de los animales, que solo siguen sus instintos, estos son los causantes de sus pecados.

¹²²³ En Génesis (9,20-21) el relato de la embriaguez de Noé advierte de los peligros del alcohol y Proverbios (23,21) añade los de la gula.

¹²²⁴ En *De miseria*, Inocencio III dedica los capítulos XXVIIº, XXVIIIº, XIXº y XXº del libro IIº al hablar de los peligros del alcohol y la gula.

¹²²⁵ Los escolásticos consideraron que las *sex res non naturales* —la luz, el aire, la tierra y el agua; las comidas y bebidas; el trabajo y el reposo; el sueño y la vigilia; los fluidos fisiológicos, y los estados anímicos— condicionaban la vida humana, por lo que debían ser el centro de interés de la medicina, cuya

apócrifos¹²²⁶, potenciado a partir de los siglos XII y XIII y que, dado su talante, caló especialmente en la orden franciscana. Ello explica que, por ejemplo, Ramón Llull, miembro de su tercera orden, se hiciese eco de la estrecha relación entre la honra y la medida y propusiese esta última como principio vital en el *Llibre de la disputa de Pere i de Ramon*:

[68] Honora mensam tuam cum temperantiam.

[69] Honora tuam bursam cum mensura.

[70] Honora tuum cubile cum castitate.

[71] Honora tuas vestes cum forma.

(2008, pp. 146-147)¹²²⁷.

Alfonso X propuso en las *Segunda partida* un modelo de actuación del rey basado en la medida en todos los ámbitos de la vida cortesana: en la comida y en la bebida (V, II), en la etiqueta, que había de respetar la jerarquía y las circunstancias (V, IV-V), en el atuendo y en el comportamiento sexual (V, III).

Asumiendo el legado de su padre y la exposición de *LT* (II, 61), que también proponía su aplicación en todas las actividades, la medida, estrechamente relacionada con la vergüenza, como ideal vital se convirtió durante el reinado de Sancho IV en uno de los cimientos del molinismo, desarrollado especialmente en *CRS*: «En la mano siniestra tenía otra sortija de vna muy buena esmeralda, e en el vinco délla estauan letras escritas en que la llamauan medida» (XI, p. 146). «La medida es bondat del cuerpo del omne, la qual bondat se rayga y por buenas costumbres. Destas buenas costumbres e de la vergüenza que ha en sí se faze la medida» (XIII, p. 162). Por ello, se pondera la medida en los hábitos alimentarios, relacionándola, por el marcado carácter clerical del molinismo y por la influencia de obras penitenciales, con la pérdida del alma: «Mala costumbre para el cuerpo es comer e beber lixosa mente e más de lo que deues. Ca así como esto es malo para el cuerpo, bien así es pecado para el alma» (I, p. 76). Siguiendo el tópico bíblico recogido en la *Segunda partida* (V, II), se condena la falta de moderación en el consumo de alcohol:

finalidad era básicamente pedagógica: «Se trataba de buscar la armonía entre salud corporal y salud mental, la moderación de las pasiones o emociones, el afianzamiento del crecimiento, la conservación y el desarrollo de la persona» (Vegarab, 2012, p. 425).

¹²²⁶ Por ejemplo, el apócrifo senequiano *Formula vitae honestae (o De quattuor virtutibus)*, inspirado en *De officiis* propone un modelo de comportamiento cortesano, basado en las cuatro virtudes cardinales, en que la medida aristotélica, *mensura*, sirve de correctivo; el libro dedica un capítulo a la *continentia*, en que aborda las reglas de comportamiento en la mesa (Blüher, 1983, pp. 33-34).

¹²²⁷ Se trata de un diálogo en que el escritor se presenta como personaje que polemiza con Pere, un clérigo corrupto. Sus máximas comparten con las manuelinas su construcción a partir de la asociación de conceptos.

Non cae al rey beuer mucho por *que* aya de perder el sentido, ca él deue reprehender e castigar a los otros que lo fazen, por ende *non* deue él fazer lo que a él ha tener por mal de fazer a los otros (XI, p. 147).

También se recomienda la medida en la toma de decisiones y se condenan los ataques de ira: «E por estas cosas paresçe el omne que es mesurado. Lo primero en sus dichos; lo segundo en sus fechos; lo terçero en cómo se mueue a las cosas *quel* vienen e que acaesçen antél. Lo *iiii*º., *quanto* mas sannudo estudiere, deue refrenar su *sanna* con medida» (XIII, p. 162)¹²²⁸.

El ideal caballeresco de la medida molinista, como principio rector, de todos los ámbitos humanos —la comida, la bebida, el ocio, el amor y las pasiones—, que recorre los reinados de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI¹²²⁹, es un eje transversal de la obra manuelina. Es especialmente relevante el tópico de origen alfonsí sobre la medida alimentaria y alcohólica, pues se repite en *LCE*, *LE*, *CL* y *LI*. Este ideal de continencia aparece ya en *LCE* al exponer la educación ideal de los caballeros: «que sean bien acostumbrados en comer et en beuer» (XXXVII, p. 75).

En *LE* argumenta desde una perspectiva práctica, los peligros para el cuerpo y el alma, se critica a la gula y la necesidad de restringir el consumo de alcohol:

Naturalmente es ordenador el comer, para rehazer lo que se desfaze del cuerpo cada día por los trabajos, et por que pudiese bevir para servir a Dios. Mas los omnes non comen por esa entención, mas comen tanto et tales menjares que lo traen en grandes dolencias et menguar mucho la vida, et aun desean et fazen por el comer muchas cosas que les son dañosas a las almas et a los cuerpos [...] Otrosí, el bever ordenólo Dios naturalmente para enraleser la vianda, por que la pueda mejor moler el estómago, et la pueda pasar por las venas para gobernar et mantener el cuerpo, para umicar et enfriar et escaldar el cuerpo, segund le fuere mester. Mas los omnes non beven sinon por el plazer et por el sabor que toman en el beber, et fázenlo enguista que muchos toman grandes yerros en los entendimientos, et grandes daños en los cuerpos, et grandes movimientos, para fazer muchas cosas que non son seruiçio de Dios [...] (*LE*, I, [lii], pp. 162-163).

Vuelve a insistir en esta medida cuando Julio expone el ideal de régimen vital del emperador y subraya que debe ser comedido en todas las actividades:

deve guardar a sí mismo, que es el su cuerpo, en el comer et en el beber, en el dormir et en el folgar, et en el trabajar et en el andar, et en todos los fe[n]chamientos et

¹²²⁸ *CRS* no es la única obra molinista en que se reivindica la medida en tanto que templanza. En *LCC* se critica el *rebatamiento*: «es un movimiento muy quejoso que toma ome en su voluntad sin manera de razón en las cosas que ha a dezir e fazer» ([IX], p. 147). En *CFIV* este ideal sirve para proponer a MM como modelo femenino y de gobernante, pues no deja llevar por la ira, *sanna*: «E ella, como era muy mesurada e conoçia bien que este fecho venia de Dios, con quien se ella tenia muy bien dioles tregua e segurança» (II, p. 56; también presente, por ejemplo, en XI, pp. 174-175) y criticar a Fernando IV por su falta de medida al comer y beber y por sus ataques de ira: «E porque era manço beo e se guardaua muy mal» (XVII, p. 375). «E por grand *sanna* que ouo el rey» (XI, p. 172).

¹²²⁹ Alfonso XI es presentado en su crónica como paradigma de la moderación alimentaria —«era bien acostumbrado en comer et bebía muy poco et era muy apuesto en su vestir» (*apud* Gabrois, 2010, p. 297)—, lo que contrasta con la figura de su padre Gabrois (2010, pp. 295-296).

baziamientos del cuerpo, et faziéndolos tenpradamente et con mesura, et manera que el cuerpo lo pueda bien sofrir et se mantenga con razón (I, [lxii], p. 188).

Y al referirse a la educación y costumbres de los infantes, enfatiza la necesidad de acostumbrarlos a esta mesura y en preservarlos del alcohol:

Et deven guisar que sean bien acostunbrados en comer et en beber, ca esto en poder es de lo fazer de aquellos que los crían. Et sobre todas las cosas del mundo los deven guardar del vino; ca çierto cred que del día que lo omne comiença a beber, fasta que muere, que cadaldía lo quiere más et lo a más mester, et le enpesçe más, si se non guarda de lo beber tanto quel pueda dél venir daño (I, [lxvii], p. 198).

JM recalca, amalgamándolo con otras amenazas, los peligros del vino en los ejemplos (XXVIIº) y en los proverbios de *CL*: «Por fuertes ánimos, por mengua de aver, por usar mucho mugeres et vino et malos plazerés, por ser torticero et cruel, por aver muchos contrarios et pocos amigos se pierden los señoríos e la vida» (IV, [20], p. 246);

«Usar malas viandas et malas maneras es carrera de traer la fazienda et la fama en peligro» (III, [18], p. 236). Destaca especialmente por sus ecos penitenciales el sexto proverbio de la segunda parte: «non se mesura en sus plazerés nin cata su mantenencia» (p. 218). Estos valores se repiten en *LI*: «lo primero guisat que seades muy temprado en el comer et en el beber, et en todos los finchamientos et en los vaziamientos» (*LI*, [II], p. 129-130).

Asimismo, JM también recomienda el uso recto de la sexualidad, es decir, respondiendo a la necesidad por que fue instituida, pero sin que se convierta en un placer en sí misma:

Otrosi el e[n]gendrar de los fijos, ordenólo Dios naturalmetne, por que pues los omens non pueden dura [r] que finquen los fijos para mantener el mundo et para que Dios sea servido et loado dellos. Mas muchos omnes non lo fazen por esta entención, sinon por el plazer et por el deleite que toman en ello, et fazen todo el contrario de aquello para que nuestro señor Dios ordenó en engendramiento (*LE*, I, [lii], pp. 162-163).

La mesura se hace extensiva al amor conyugal, tal como muestra el ejemplo XXVIIº, en que Patronio, después de que el conde le plantee el dilema de si es mejor el exceso o la falta de amor hacia la esposa, dictamina que es necesario amarla moderada y razonablemente: «vuestrós hermanos andan muy errados en sus faziendas, ca el uno nin el otro non devían mostrar tan grand amor ni tan grand desamor commo muestran a aquellas dueñas con qui son casados» (I, [xxvii], pp. 109-110).

El escritor plasma la necesidad de responder y actuar con mesura huyendo de la precipitación ya en *LCE*: «Ca si uos respondo muy de ligero vos ternedes, et avn yo eso mismo, que so en ello rebatado» (XXIII, p. 63). Y desde el primer ejemplo: «guardat que vos non arrebatades a lo que oviéredes a fazer, a lo menos fasta que pase un día et una

noche, si fuere cosa que se non pierda por tiempo» (pp. 24). Y dedica el ejemplo XXXVI^o a la cuestión: «por saña nin por rebato que vos non rebatedes a fazer ninguna cosa, pues esto non es cosa que se pierda por tiempo, en vos sofrir fasta que sepades toda la verdad, et non perdades nada» (p. 146).

Por otro lado, una constante en sus obras es la reiteración del ocio moderado, sin que interfiera en los deberes estamentales, en que tiene un papel central la caza¹²³⁰: «Ca non deue omne por la caça dexar ninguno otro fecho mayor que le aproueche o le enpesca a la fazienda o a la onra o a la pro» (*LCE*, XXXXI, p. 91):

Otrosí, los plazerés que los omnes toman et vienen por acaesçimiento son así commo en oír estrumentos et cantares, et caçar con aves o con canes, et cavalgar et trebejar et bestir et labrar, et otras cosas que serían muy luengas de escribir, pero todas se entienden por éstas (*LE*, I, [lxxx], p. 244)¹²³¹.

Et no dexando nin perdiendo por ella ninguno de los otros fechos que omne a de fazer, es la caça buena et aprovechosa a muchas cosas. Et en el tiempo que non ha de fazer omne otros fechos mayores et más provechosos, non ha ninguno tan bien puesto commo en caça de aves o de canes (*LE*, I, [lxxx], p. 244);

bien devedes cuidar que non es buena razón para ningún omne, et mayormente para los que han de matener grand estado et gobernar a muchos en querer sienpre comer de lo ganado. Ca cierto sed que por grant aver que sea, onde sacan cada día et non ponen y nada, que non puede durar mucho, et demás parece muy grand amortiguamiento et gran mengua de coraçón (*CL*, I, [xxiii], p. 90).

Por estas razones, se crítica su práctica cuando distancia de las obligaciones estamentales y se recomienda llevar a cabo hazañas, vinculadas con la Reconquista; ello se percibe especialmente en los ejemplos, XVI^o, XXV^o y XLI^o. En el primero, Lucanor desearía desentenderse de sus obligaciones y dedicarse al ocio y a la caza, pero Patronio le responde que su función es tener un papel activo en la sociedad. En el apólogo XXV^o, Saladín, presentado como paradigma del gobernante discreto y justo, es capturado por descuidar sus obligaciones en una cacería¹²³². En el XLI^o, Patronio recomienda al conde

¹²³⁰ Para el escritor, su relevancia viene dada porque: «lo primero, que faze al omne usar a sofrir más mayores trabajos et quel faze ser más sano et comer mejor, et saber mejor la tier[r]a et los vados et los passos, [et] ser más costoso que franco» (*LE*, I, [LXXXII], p. 245).

¹²³¹ Tal como explican Mcpherson y Tate (*LE*, I, [lxxxii], p. 245, nota 295), en *LCE* —y en *CL*— también se plasma la pasión del escritor por la edificación de infraestructuras y edificios.

¹²³² La captura de Saladino es consecuencia de la voluntad divina, que ayuda a los cristianos: «Et commo Dios acarrea cuando su voluntad es, las cosas que Él quiere, guiso que alañaron los falcones a unas grúas. Et fueron matar la una de las grúas a un puerto de la mar do estaba la una de las galeas que el yerno del conde y pusiera. Et el soldán, que iva en muy buen cavallo, et él en otro, alongáronse tanto de las gentes, que ninguno dellos non vio por dó iva. Et cuando Saladín llegó do los falcones estaban con la grúa, descendió mucho aína por los acorrer. Et el yerno del conde que vinía con él, de quel vio en tierra, llamó a los de la galea» (*CL*, I, [xxv], p. 101). Ya se avisaba de los peligros de descuidar los deberes estamentales por la caza en *CRS*: «Non cae al rey seer tan caçador por que menoscabe los fechos de su fazienda que ha de fazer por ella, commo quier que la caça es muy buena en su tienpo, ca segund dixo el rey Salamón: Todas las cosas del mundo han su tienpo» (*CRS*, XI, pp. 150-151).

que lleve a cabo «algunos fechos grandes et buenos et nobles» (p. 157) y dejar atrás así las mofas por sus innovaciones en la halconería.

La medida como facultad adquiere un carácter concomitante con la virtud, como se aprecia en «el Bien, commo es bueno et, mesurado» (*CL*, I, [xliiis], p. 174).

Y finalmente en el «Libro de los proverbios» la considera una herramienta imprescindible en los asuntos terrenales; en el proverbio [79] de la segunda parte se erige, junto a al sentido común y la inteligencia en una de las tres facultades para ejercer el sentido crítico: «El seso et la medida et la razón departen et judgan las cosas» (p. 226). Y en el [28] la convierte en guía de nuestro comportamiento: «Todas las cosas yazen so la medida, et la manera es el peso» (p. 221).

(d) El seso

En la obra manuelina, la prudencia¹²³³ se sustituye por el *seso*, que implica prudencia, pero añade la astucia, como la suma del entendimiento y pragmatismo. El autor

¹²³³ La ética de la prudencia parte de la concepción bíblica, en que se la vincula con la inteligencia y se la considera una facultad esencial para el gobierno. Su valor se manifiesta en Proverbios, a lo largo de los cuales se la relaciona con la sabiduría —«Ego sapientia habito cum prudentia/et artem excogitandi inuenio» (8,12); «Qui sapiens est corde, appellabitur prudens» (10, 21), «In facie prudentis lucet sapientia» (17,24) y «Sapientia autem est viro prudentiae» (10,23)—; con el consejo e inteligencia —«Meum est consilium et prudentia, /mea est intellegentia, mea est fortitudo» (8,14)—, y con el gobierno en: «Per me reges regnant,/ et principes iusta decernunt;/ per me duces imperant» (8, 15-16). Para AH se trataría del «amor que con sagacidad es capaz de elegir los mejores medios para llegar a Dios y no alejarse de Él» (Unger, 2015, p. 333). La prudencia parte en el autor africano de la imposibilidad de fiarse de los propios juicios: «el gran problema moral no se halla en las cosas del mundo, sino en el *drama interior* del hombre» (Leal, 2014, s/pp, 2). El valor agustino fue difundido por Isidoro de Sevilla, que define *prudens* como «quasi porro videns» (IX, 201). Por otro lado, en la configuración de esta ética tuvo un papel fundamental la noción pragmática de Aristóteles, que la definió como «un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre» (*EN*, VI, 1140a 5). En su tradición posterior, «la prudencia era el saber práctico que el ciudadano debía dominar para desenvolverse correctamente, esta virtud estaba asociada a las ideas de juicio moral, acción correcta y uso de la razón» (Leal, 2014, s/pp, 1). La doctrina de TA asumió la definición de AH: «prudentia est amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter» (*ST*, II-IIa, q. 47, a. 1, arg. 1). Finalmente, acabó de configurarla la influencia de la moral de Séneca o sus apócrifos durante la Edad Media y el influjo de la literatura sapiencial árabe, especialmente del *Calila e Dimna*. Brunetto Latini incluye en su enciclopedia una versión de *EN*, en que la prudencia es la virtud capital de la vida social y le dedica específicamente los capítulos 30, 31 y 57, 58, 59, en que se apela a Séneca, y 70 de la segunda partida, y aparecen digresiones sobre esta virtud a lo largo de la partida. El florentino la considera la virtud superior porque distancia al hombre de los animales (II, 71, p. 138): «carvun clo, que alunbra la noche & da claridad sobre todas las piedras» (II, I, p. 92), y le otorga un carácter práctico, «non es saber tan solamente mas es obrar» (II, 42, p. 114) porque «nos enseña a fazer lo que conuiene en la manera que debe ser» (II, 31, p. 110). La interpretación de la obra manuelina como una propuesta ética desde la prudencia surge de la asunción en Patronio de los valores del consejero ideal. Sin embargo, más que con prudencia, pues aconseja actuar con determinación, no desdeñarse de las decisiones una vez se han tomado y no dejarse llevar por el miedo, el escritor propone actuar tácticamente desde una actitud defensiva y preservadora, con seso y medida, es decir, calculando y sopesando los pros y contras de las opciones en la toma de decisiones: «si el pleito es provechoso para vós amos et vós lo podedes fazer, conséjovos yo que lo fagades et non le debes vagar» (*CL*, I, [xxxix], p. 129). Y sobre todo desde la vigilancia,

parece inspirarse en obras alfonsíes como el *Setenario*, las *Partidas*, *PCG*, la *GE* o las *Cantigas* (Kleine, 2007, pp. 237-238), en que el *seso* se relaciona con la prudencia y la sabiduría y se considera una *conditio sine qua non* para el buen gobierno, de modo que se convierte en una de las características del *rey magister*¹²³⁴.

Sin embargo, para el magnate el *seso* se relaciona más con el cumplimiento de las obligaciones estamentales y vitales que con la sabiduría¹²³⁵. Pudo tomar este valor del concepto luliano de *seny* (Heusch, 2021, p. 317), asimilable a ‘sensatez’, y lo comparte con Alfonso X y el molinismo, pues aparece en las *Partidas* —aunándolo al nobleza de sangre y al concepto de vergüenza: «Ca si fuere de buen linage, habrá siempre vergüenza de facer cosa que le este mal; et si fuere de buen seso, sabrá siempre bien guardar poridat del rey, et sofrir buena andanza» (IV, IX) y *CRS* —«Del seso viene el entendimiento, e de la razón el conoçimiento» (XXXIX, p. 280)¹²³⁶.

En *LCE* ya caracteriza el *seso*, junto con la vergüenza, con la que está estrechamente relacionado, como uno de los principios rectores de las actuaciones de los caballeros: «et la gracia de Dios [le] ayuda[ra] et le fara auer seso para fazer [sus] fechos commo deue, et quer[r]a que aya uergüença de fazer lo que non deua» (XIX, p. 46). Un poco más adelante expone su relevancia en los caballeros: «el buen seso le es muy mester, ca el seso le amostrara quien es el que puede et lo deue fazer cauallero; et otrosi el que a de reçebir la caualleria» (pp. 46-47). Y finalmente en la página siguiente completa la utilidad de esta virtud caballeresca:

Otrosí, el seso le amostrara que es lo que deue pedir o a que persona; otrosi le amostrara commo et quando et contra quales personas deue seer sufrido et manso et de buen talante; et commo et quando et contra quales personas deue seer brauo o esforçado et cruel. Otrosi el seso le mostrara commo o por quales acaecimientos deue seer alegre o triste; otrosi le mostrara commo deue començar la guerra et la contienda non [la] pudiendo escusar, et commo se pare a ella de que la ouiere començado; et commo escusara de la començar sin su mengua o sin su vergüença, et commo saldrá della guardando estas cosas. Et otrosi commo deue guerrear quando oviere el mayor que el, et commo deue fazer quando çercare el lugar muy fuerte, o non tanto; et commo se deue defender si fuere çercado; et

incluso el recelo, ante las intenciones de los semejantes para la defensa de los intereses propios. Esta suspicacia parece una derivación de la desconfianza agustina hacia los propios juicios.

¹²³⁴ «Un gobernante justo y sabio es aquel que prudentemente reflexiona sobre las decisiones que debe tomar, evitando actuar de modo impulsivo» (Kleine, 2007, p. 223).

¹²³⁵ JM también usa el término en el sentido de ‘consejo’ (ejemplo XXXVI^o) y, en plural, relacionado con las acciones corporales y con los sentidos: «Et así el que está en verdadera penitencia, pues non a embargo por el pecado, en todo quanto bien faze, en todo a mereçimiento; et aun en todo el bien que se faze en sancta Egleſia, también en las obras de misericordia commo en los sesos corporales commo en los mandamientos de la ley, commo avrán en los buenos talantes» (*LE*, II, [xxxvi], p. 349).

¹²³⁶ También aparece en *LCC* —caracterizado como: «non ha el ome mejor amigo que el seso, ca él es guarda en este mundo e del otro en el alma; e non ha peor enemigo que la torpedat» ([11], p. 154).

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

como deue parar hueste si oviere de lidiar o con ms o con mejores que los suyos; et commo, si los suyos fueren mas o mejores. Et otrosi el seso le mostrara commo deue leuar la gente cabdellada por el camino et non tener las cosas en oco; et otrosi commo deue posar la hueste, et commo la deueu guardar de que fuer posada; et commo deue andar en la hueste alegre, et esto a que tiene pro. Et otrosi el seso le mostrara commo deue mostrar que la guarda que fase, que la fase por seso, mas non por miedo; et commo deue guardar la hueste de pelea et commo la deue escarmentar, si acaesçiere. Et otro si el seso le dira commo se deu[e] mostrar por señor a los suyos et commo los deue seer buen conpanno, et commo deue fazer en el tienpo de la guerra o de la paz, si fue[re] muy rico o abon[d]ado; et commo quando lo non fuese tanto, o quando obiesse desto alguna mengua. Et otrosi el seso le mostrara commo deue fazer quando ouiere buena andança, et quando el contrario; et commo deueu partir las ganancias que Dios le diere (pp. 48-39).

En *LE* reincide en su valor de ‘entendimiento pragmático’:

Et porque yo entiendo que segunt la mengua del mío entendimiento et del mío saber, que es grant atrevimiento o mengua de seso de en[t]remeterme yo a fablar en tan altas cosas, por ende non me atrevi yo a publicar este libro fasta que lo vós viésedes (I, [II], p. 73).

Que bien cred que el que ha menor poder, si Dios non se tiene mucho con él et non ha muy grant ventaja desfuerço et de seso et de maestría et de artería, que el otro con qui ha guerra, que es más poderoso quél, que lo tiene a muy grant peoría (I, [lxx], p. 214).

Et dende adelante fágase lo que Dios toviere por bien; ca fasta este lugar cunple el seso, et dende adelante Dios et los buenos omnes sofridores et de grant verguença, et de grandes coraçones lo an de fazer (I, [LXXII], p. 218).

«[Et] pues es çierto que el otro mundo do avernos de ir durará sin fin et los plazeret et bienandanças que en él a [non son fallaçederas], es de muy mal seso qui cuida que se pueden comparar los de este mundo con los de aquél» (I, LXXXIII, pp. 248).

Se repite este valor en el ejemplo XVº: «faredes mejor seso, ca pues vós tenedes recabdo en lo vuestro et non vos pueden fazer cosa arrebatadamente de grand daño vos venga» (pp. 64-65). Y en el «Libro de los proverbios», en que lo vincula a la constancia: «Cuidan que el seso et el esfuerço que son desemejantes, et ellos son una cosa» (*CL*, II, [35], p. 222). Y en la segunda parte, en que, además, se incide en que es la facultad imprescindible para sobreponerse a los vaivenes de la fortuna y tener éxito en los asuntos temporales «Más vale seso que ventura, que riqueza, nin linage» (*CL*, [ii], 34, p. 222).

Por otro lado, a través de los marcos narrativos de *LCE*, *LE* y *CL*, propone un modelo nobiliario, que podría tener concomitancias con el *rex magister alfonsí*, en que tiene un peso específico el seso, al permitir conocer el mundo y a los hombres, incluyendo sus intenciones ocultas. La propuesta parte de la actuación desde la medida, relacionada con la vergüenza, y el seso, relacionado con la cordura. Se trata, por un lado, de percibir correctamente los indicios externos mediante la cordura, desde la prevención ante las acciones ajenas, que se aprecia especialmente en el ejemplo XIXº, en que Patronio recomienda no fiarse de la propuesta de un adversario, y en el XXº, en que el ayo

desaconseja que el conde emprenda un negocio aparentemente muy lucrativo; y, por otro, de actuar con seso —con cautela, astucia y determinación— tal como se pone de relieve en el ejemplo XII^o: «los tales commo vós, et aun los otros que non son de tan grand estado commo vós, ante que comencedes la cosa, la devedes catar et ir a ella con grand acuerdo, et non lo pudiendo nin dividiendo escusar» (p. 57). Esta determinación es extensiva a la aplicación de los consejos: «Mas de que lo oviere acordado commo es dicho, el consejo que fallare por mejor deuelo luego meter en obra et faziendolo asi non perezoso» (*LCE*, XXXIII, p. 63). El seso y la medida también impedirán que los lazos familiares y de amistad condicionen decisiones desafortunadas como en el ejemplo XXXIII^o, en que le recomienda que no emprenda un proyecto muy arriesgado por mucho que se lo proponga un pariente.

(6) **La paradoja del ser humano: culmen de la creación y criatura vil**

La concepción de la vida humana de JM, especialmente en la quinta parte de *CL*, recoge la dualidad medieval de las dos posturas sobre el ser humano que vertebran el pensamiento cristiano (Rico, 1970, p. 128), especialmente bajomedieval¹²³⁷: la dignidad humana, como culmen de la creación, y la indignidad, derivada de sus miserias corporales causadas por la expulsión del Paraíso; esta segunda concepción penitencial estaba vinculada con el neoplatonismo, con el séptimo libro de la *Naturalis historia* y con el pensamiento de AH:

la teología cristiana presume un hombre digno en esencia y miserable en la historia. Misericordia y dignidad del hombre conviven sin estorbarse y sin contraposición dialéctica, porque el hombre es doble: mortal e inmortal, terrenal y celeste, material y espiritual, imagen de Dios y barro de la tierra. O, como decía San Pablo, porque el hombre es un precioso tesoro escondido en una vasija deleznable. Es digno por ser príncipe de lo creado e imagen de Dios, pero es, a la vez, *un príncipe subterráneo*, cuyo reino es del de la mudanza, la caducidad y la ruina. La dignidad plena es la del hombre originario y anterior a la caída, del Adán prelapsario, aún en el Paraíso. El hombre histórico, en cambio, tras la degeneración del pecado original, está sujeto a trabajo, calamidad, enfermedades y muerte. (Vega, 2011, p. 18)¹²³⁸;

¹²³⁷ En mi exposición sigo Gascón (1977) y a Vega (2003 y 2011). La indignidad del hombre se remonta al Génesis y fue divulgada por autores como San Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, XI, 1, 4). La dignidad del hombre aparece en la Baja Edad Media, tras la traducción de los textos aristotélicos.

¹²³⁸ La tradición patristica no interpretaba el descubrimiento vergonzoso de la desnudez tras el pecado original de Génesis 3,11 como indicio de la concupiscencia, sino «como el símbolo de la debilidad física, de las muchas carencias del hombre, y de su exposición a los ataques de los animales. La conciencia de la debilidad habría conducido a la invención de las artes —como la arquitectura— que serían las primeras artes históricas porque cubren la desnudez originaria del hombre. La desnudez simboliza, por tanto, la pérdida del estado paradisíaco, que obliga al hombre a procurar su vida material y le priva de la contemplación de Dios. Por mucho que la industria del entendimiento pueda paliar las carencias de la vida en el mundo, la miseria del hombre se situaría doctrinalmente, y en la historia, en el momento de la caída. Es posible, pues, en la economía de la salvación, conjugar la dignidad del hombre recién creado, hecho a

tanto la dignidad del hombre cuanto la miseria penitencial, al modo de Inocencio, son dos discursos que se conforman en la Edad Media europea (Vega, 2011, p. 20).

Ambas visiones parten de la creación del hombre como una criatura dual, corporal y espiritual, sin pulsiones, que, tras el pecado edénico y la expulsión del Paraíso, se reproduce de forma vil y lleva una vida de trabajo, vaivenes y penurias. La brevedad e inconsistencia de la vida material justifica el desapego al mundo terrenal (Mateo 6,24 y 27) porque ni las penas ni las glorias mundanas (Salmos 49,17-20) son eternas (Eclesiastés 2,1-11 y, especialmente, 2,16)¹²³⁹, pero se distinguen por la perspectiva.

A partir del Eclesiastés, parcialmente del Libro de Job, de los peligros del mundo expuestos en 1 Juan 2,15-16¹²⁴⁰, del espíritu de la Carta a los Hebreos, de, especialmente, AH¹²⁴¹ y Boecio¹²⁴², en el siglo XII¹²⁴³ los *contemptores* incidieron en los peligros y

imagen del Padre y rey de todas criaturas, con la calamidad y desdicha del hombre expulsado del jardín. La conciencia de la desnudez representa el momento de la conciencia de la miseria y de la pérdida del paraíso» Vega (2011, pp. 18-19).

¹²³⁹ Tomando como referencia el capítulo IIIº del Eclesiastés, AH había considerado un sentimiento cristiano este desapego terrenal: «Nunc autem et mala aequo animo ferre discimus, quae patiuntur et boni, et bona non magnipendere, quae adipiscuntur et mali» (CD, XX, II). También consideraba al ser humano como un ser débil y voluble que se deja llevar por sus apetitos: «Grande profundum est ipse homo, cuius etiam capillos tu, Domine, numeratas habes et non minuuntur in te: et tamen capilli eius magis numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius» (*Confesiones*, IV, 14, 22). Se había referido, denominándolo *odio imperfecto*, al sentimiento de rechazo provocado por su debilidad y el carácter voluble: «Oderat etiam istos cor meum quamvis non perfecto odio. Quod enim ab eis passurus eram magis odetam fortasse quam eo quod cuilibet illicita faciebant. Certe tamen turpes sunt tales et fornicantur abs te amando volaticá ludibria temporum et lucrum luteum, quod cum apprehenditur manum inquinat, et amplectendo mundum fugientem, contemnendo te manentem et revocantem et ignoscentem redeunti ad te meretrici animae humanae. Et nunc tales odi pravos et distortos, quamvis eos corrigendos diligam, ut pecuniae doctrinam ipsam, quam discunt, praeferant ei vero te Deum veritatem et ubertatem certi boni et pacem castissimam» (*Confesiones*, V, 12, 22).

¹²⁴⁰ El cristianismo combinó la concepción pagana de la imperfección del mundo con las ideas del Antiguo y Nuevo Testamento, y se estableció una dicotomía entre la vida terrenal, connotada de manera negativa, y la celestial (Gago, 1977, p. 20).

¹²⁴¹ Presente, por ejemplo, en: «misericors es, miser sum. Numquid non temptatio est vita humana super terram?» (*Confesiones*, X, 28, 39). «Quid enim est quod voló dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem» (*Confesiones*, I, 6, 7). El teólogo africano considera que la dignidad humana es heterónoma porque parte de la consideración de que las consecuencias del pecado original impiden a la razón humana alcanzar la verdad, que le ha de ser revelada.

¹²⁴² Boecio sintetiza el desprecio del mundo grecolatino y cristiano. En *De consolatione*, tras constatar la tensión entre los bienes precederos y Dios, aconseja despreciar los bienes terrenales y centrarse en la filosofía para llegar a Dios (Gascón, 1977, p. 21, nota 8). De él proviene la idea la provisionalidad de las alegrías y penas terrenales.

¹²⁴³ La eclosión de textos ascético-morales de desprecio del mundo fue una de las consecuencias de la reforma gregoriana y de la aparición del Císter (Gascón, 1977, p. 20).

miserias de la materialidad humana. Autores como San Anselmo¹²⁴⁴, San Bernardo¹²⁴⁵ o Hugo de San Víctor¹²⁴⁶, consideraron al mundo, junto con el cuerpo¹²⁴⁷, instrumento del pecado, y al diablo, un enemigo del hombre en la consecución de la bienaventuranza. Por ello, aconsejaron la *fuga del siglo*, *fuga saeculi*, y el desprecio del mundo, *contemptus mundi*, tópicos del que surge su denominación. En su argumentación incidieron en la vileza edénica, sexual y biológica de los hombres, *miseria homine*. Estos pensadores tuvieron un gran influjo en la religiosidad de la época y determinaron que Inocencio III compusiese hacia 1195, cuando era el cardenal Lotario de Segni, *De miseria humanae conditionis*, en que exponía la vileza del nacimiento, de la existencia y de la muerte. La obra tenía que ser la primera parte de un díptico en torno a la indignidad y dignidad humanas, pero no llegó a escribir la segunda. El objetivo de esta primera parte, expuesto en el prefacio, era

¹²⁴⁴ Destacan especialmente *Carmen de contemptu mundi*, *Cur Deus homo* y *Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum* (Vega, 2011). En el primero ya se aprecian todos los componentes de este lugar común, que se pueden apreciar en los siguientes versos: «Sed virtus animi, perpetuusque rigor/ Mens humilis, mundo contemptus, vida púdica». «Vita quid est praesens? Tentatio, pugna molesta» (p. 690).

¹²⁴⁵ Destaca especialmente *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (Vega, 2011), pero el santo francés expone a lo largo de sus escritos el rechazo hacia la vida terrenal, tal como se aprecia en el siguiente fragmento del sermón 1: «Vera omnino sententia, quoniam tentatio est vita hominis super terram: siquidem fallax est, nec simpliciter fallere consuevit. Ut enim multipliciter illudat hominibus, mutat faciem, mutat vocem: modo ait, modo negat, nec erubescit: de ipsa quantitate sua diversis diversa loquitur, immo et eidem diverso tempore contraria quoque suggerit et adversa. Modo enim brevem se esse causatur, modo simulat longiorem. Cum peccare delectat adhuc, gemit altius pro brevitate sua. Nec brevis falsa, cum gemitus fallax, quod id memoret cum maerore, unde magis oportuerat gratulari» (San Bernardo, 1988, «Sermo 1, «De fallacia et brevitate vitae praesentis», p. 73»). Y especialmente en los siguientes fragmentos del sermón XII^o: «1. *Fili, memorare novissima tua, et non peccabis in aeternum*. Recole primordia, attende media, memorare novissima tua. Haec pudorem adducunt, ista dolorem ingerunt, illa metum incutiunt. Cogita unde veneris, et erubescit; ubi sis, et ingemisce: quo vadas, et contremisce. Vide ne adicias te adhuc ignorare, ne forte super te veniat terribilis illa comminatio, qua sponsus intonat dicens: *Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere et abi post greges sodalium tuorum*. Primo siquidem cum in honore esses, o homo, non intellexisti: unde et comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Iam si nec vexatio intellectum dederit auditui, etiam post greges abilis, illis nihil mali sentientibus, malis expositus universis. Agnosce ergo primordia tua, et erubescit comparatum te esse iumentis: *memorare novissima tua*, et time ne abeas etiam post iumenta. Erubescit, inquam, quod pro consortio angelorum, consortium sortitus es pecorum, non modo in necessitatibus corporis, sed etiam in affectibus cordis. Cum iumentum partiris cibum terrae, quia panem angelicum, panem fastidisti caelestem. Non solum, sed etiam, quod peius est, in recto corpore curva est anima: et in corpore humanae manet similitudo; in anima vero, bestiali similitudine mutata est similitudo Dei.

2. Annon confunderis sursum caput habere, qui sursum cor non habes, corpore rectum stare, qui corde repis in terra? Annon repere est in terra, carnem sapere carnalia desiderare, carnalia quaerere [...]

3. Ecce unde venisti: vis nose quo devenisti? In locum utique afflictionis: siquidem vita tuo inferno appropinquavit [...] ecce unde doleas, quod in exilio positus es, in deserto moraris, et in tenebris ambulas et in lubrico, et in sudore vultus tui vesceris pane tuo [...] O homo, si pudorem perdideras ad nobiles pertinentem, si dolorem non sentiebas afflictionis, quod est etiam carnalium; vel timorem non omittas, quoniam ille est etiam iumentorum» (San Bernardo, 1988, Sermón XII: «De primordiis, mediis et novissimis, in illud Ecclesiastici, VII, 40 “Memore novissima tua”», pp. 123-127).

¹²⁴⁶ Especialmente en *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu* (Vega, 2011).

¹²⁴⁷ Respecto a la cual aconsejarán la continencia.

«describir la vileza de la condición humana con el único propósito de humillar la soberbia del hombre, que es cabeza y raíz de todos los pecados capitales» (Vega, 2011, p. 5). El libro se hizo popular rápidamente, y es muy posible que, junto con los autores *contemptores* influyese en Francisco de Asís¹²⁴⁸, con quien precisamente coincide en la búsqueda de la humildad vital como ideal de virtud. La obra instauró el género penitencial de la miseria humana¹²⁴⁹ e influyó profundamente en el sentimiento religioso de los siglos XIII y XIV. En cuanto a su gran difusión en toda Europa¹²⁵⁰, es posible que

la cuidada ordenación de la prosa —casi rimada— contribuyera al inmediato y extraordinario éxito de la obra: la *terribilitas* de sus descripciones era inteligible de forma inmediata, incluso para los lectores con conocimientos exigüos de latín, por su extrema simplicidad sintáctica, fácil de recordar por la exactitud de estructuras bimembres y por la abundancia de similitudines (Vega, 2011, p. 10).

Por otra parte, el pensamiento de TA sintetizó la paradoja de la dignidad¹²⁵¹ e indigencia del ser humano, pues este posee una dignidad inherente, al ser la criatura corporal más perfecta y la única intelectual de la creación, pero también nace

¹²⁴⁸ El italiano mostró su concepción penitencial y la infravaloración de la vida terrenal en sus escasos escritos: «Et nihil habetis in hoc saeculo neque in futuro. Et putatis diu possidere vanitates huius saeculi, sed decepti estis, quia veniet dies et hora, de quibus non cogitatis, nescitis et ignoratis; infirmatur corpus, mors appropinquet et sic moritur amara morte. Et ubicumque, quandocumque, qualitercumque moritur homo in criminali peccato sine poenitentia et satisfactione, si potest satisfacere et non satisfacit, diabolus rapit animam suam de corpore eius cum tanta angustia et tribulatione, quod nemo potest scire, nisi qui recipit. Et omnia talenta et potestatem et *scientiam et sapientiam* (2 Par 1,12), quae putabant habere, auferretur ab eis. Et propinquis et amicis relinquunt et ipsi tulerunt et diviserunt substantiam eius et dixerunt postea: Maledicta sit anima sua, quia potuit plus dare nobis et acquirere quam non acquisivit. Corpus comedunt vermes, et ita perdidit corpus et animam in isto brevi saeculo et ibunt in inferno, ubi cruciabantur sine fine («Epistola ad fideles», I, [ii]). «Et odio habeamus corpus nostrum cum vitiis et peccatis suis; quia carnaliter vivendo vult diabolus a nobis auferre amorem Jesu Christi et vitam aeternam et se ipsum cum omnibus perdere in infernum; quia nos per culpam nostram sumus foetidi, miseri et bono contrarii, ad mala autem prompti et voluntarii, quia sicut Dominus dicit in evangelio: De corde procedunt et exeunt cogitationes malae, adulteria, fornicationes, homicidia, furta, avaritia, nequitia, dolus, impudicitia, oculus malus, falsa testimonia, blasphemia, stultitia. *Haec omnia mala ab intus de corde hominis procedunt et haec sunt quae coinquant hominem*» («Regula non bullata A, XXII, 5) «Et habeamus corpora nostra in opprobrium et despectum, quia omnes per culpam nostram sumus miseri et putridi, foetidi et vermes, sicut dicit Dominus per prophetam: *Ego sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis* (Ps 21,7)» («Epistola ad fideles II, 45»).

¹²⁴⁹ Para Inocencio III la vileza del nacimiento (*ingressus*) es fruto tanto de su creación primogenia a partir del fango (Génesis 2,7) al igual que los animales de carga —«Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terre, que ceterus est indignior elementis. Planetas et stellas fecit ex igne, flatus et ventos fecit ex aere, pisces et volucres fecit ex aqua: homines et iumenta fecit de terra» (p. 8)—, como de su posterior reproducción pecaminosa. La existencia (*progressus*) es vista como un espacio de miseria moral, en que, inspirándose en los textos bíblicos (por ejemplo, Isaias 2,17), el peor de los pecados es la soberbia y en que solo la humildad y sumisión confieren dignidad. La muerte (*egressus*) es considerada como el proceso fisiológico de descomposición y putrefacción del cadáver.

¹²⁵⁰ La popularidad de la obra dio lugar a imitaciones como el poema *De miseria omne*, editado por Cuesta (2012).

¹²⁵¹ «Las facultades del alma, inteligencia y voluntad, posibilitan la libertad humana, base desde la cual se concibe la dignidad». Martínez (2012, p. 155).

biológicamente más indefenso que el resto de las criaturas, contingencia que se prolonga más que en el resto de vivientes; por ende, requiere de instrucción para aprender a obrar y razonar de modo autónomo; todo ello hace indispensable la vida en sociedad¹²⁵²:

Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione (CG, III, 122, 8)¹²⁵³.

JM asume en toda su obra la dualidad tomista del ser humano. El hombre es la razón y el objetivo de la creación divina: «una de las cosas et principales razones por que Nuestro Señor Dios crió el mundo fue por aver razón de criar al omne, que es la más noble criatura que ha so el cielo, et aun algunos tienen que es más noble que las criaturas celestiales» (LI, [I], p. 119)¹²⁵⁴. Se sitúa en la cúspide de la creación, puesto que es la

¹²⁵² Los conceptos habían sido formulados por Aristóteles, quien habló de su carácter social y político por naturaleza en la *Política*, (1252b 8-1253a 30); el concepto de indigencia fue recogido por Plinio (*Historia naturalis*, VII). TA la asimiló a la doctrina cristiana incorporando ecos del Eclesiastés 3,19. «Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio» (RRC, I, D); «quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum» (*Sententia Ethic.*, 1, 1, 4).

¹²⁵³ Esta concepción tomista fue sintetizada y difundida en *De regimine principum*: «Multorum igitur & maximorum bonorum causa est constitutio civitatis, quia per eam homines consequuntur omnia tria praedicta bona. Nam ipsum vivere consequuntur homines ex comunitate politica: quia sine ea vita hominis esse non potest» (I, III, II, p. 404).

¹²⁵⁴ Mota (p. 119, nota 51) explica que la decisión de Jesús de encarnarse y la rebeldía de los ángeles explican la superioridad del hombre sobre las criaturas. La idea fue expuesta por el Pseudo Agustín en *Liber soliloquium animae ad Deum*: «[homo] sed superior angelis: «quia homo Deus, et Deus homo, non angelus» (cap. VIII, en PL, XL, col. 871, *apud* Mota). Y por Honorio Augusto en *Liber duodecimum quaestionum*: «homo est dignior, licet ángelus sit felicitior» (cap. XVII, en PL, CLXXII, col. 1182).

criatura corpórea más perfecta, tal como expone reiteradamente en *LCE*¹²⁵⁵, ya que, partiendo del relato del Génesis (1,26-27) y de las interpretaciones de AH y TA¹²⁵⁶, el alma intelectual de cada hombre, que proporciona el entendimiento, ha sido creada a imagen y semejanza divina. La idea ya aparece en *CA*: «tuo nestro sennor Dios por bien quel omne fuese fecho a su semejança, e esta semejança es la rrazon e el saber e el libre albedrio» (prólogo, p. 575); y más tarde en *LE*: «nuestro señor Dios crió el omne a su imagen et a su semejança» (I, [liii], p. 164). En ella puntualiza de forma práctica las diferencias entre la perfección divina y la humana:

Et entre todas las otras cosas que Dios a en sí de conplimientos, a tres por que es conplido sobre todas las cosas; ca Él [ha] poder et saber et querer. Et commo quier que los omnes estas tres cosas ayan, non las an así commo Él; ca Dios alas conplidamente, et los omnes non. Ca vós sabedes que por grant poder que omne aya, que muchas cosas quería fazer et non puede; otrosí, por grant saber que aya, non sabe todas las cosas; otrosí el su querer non puede ser siempre qual deve. Mas el poder et el sabe et el querer de Dios es tan conplido, que todas las cosas [puede et] sabe, et sienpre quiere lo mejor (I, [liii], p. 164).

Su filiación divina y su carácter intelectual lo capacitan para domeñar al resto de vivientes y elementos terrestres: «todas las cosas del mundo crio Dios para seruicio del omne» (*LCE*, XXXVIII, p. 80); «et por que los omnes, a que él por su merçed dio poder sobre todas las cosas del mundo, que se aprouechen et se siruan de ellas» (XXXXI, p. 96). Sin embargo, al mismo tiempo, su carácter corporal condiciona la indigencia biológica: nace con desventaja *natural* frente a los animales, dotados de protección y de armas biológicas para adaptarse al medio: et commo las guarda [a las bestias] del frio et de la calentura, a las vnas con cabellos, a las otras con se[r]das et a las otras con cueros et a las otras con conchas. Otrosi commo les dio armas para se defender et para se gouernar; las [unas] de dientes, las otras de colmiellos; las [otras] de cuernos; las otras de vnñas; las de ligereza, de pies; et a cada vnas segund les es mester. Et sennalada mente tengo que las crio para seruicio et mantenimiento de los omnes» (XXXX, p. 89). La idea de origen aristotélico, pero también presente en Plinio, se relaciona con la indigencia biológica del ser humano, a pesar de ser el culmen de la creación, frente a la protección biológica y mayor independencia con que nacen los animales.

¹²⁵⁵ Concretamente en los capítulos del XXXXI° al XXXXIV° y del XXXXVI° al XXXXVIII°, en que se refiere a las criaturas animadas e inanimadas: «Otrosi tengo que la rrazon por que nuestro sennor quiso que fuesse[n] fechas [las bestias] es por mostrar en ellas el su grant poder et el su grant saber et la su grant vondat et la su gran piadat. Ca mostro grant poder en quanto las fizo de nada et las tornara nada quando el quisiere; et mostro gran saber en quanto las fizo tan estrannas et muy desbariadas vnas de otras; et todas con rrazon, segund perteneçia a cada vnas en su natura. Et mostro grant vondat et gran piadat en commo las gobierna cada dia, non abiendo ellas ninguna cosa de suyo; et commo las guarda del frio et de la calentura, a las vnas con cabellos, a las otras con se[r]das et a las otras con cueros et a las otras con conchas. Otrosi commo les dio armas para se defender et para se gouernar; las [unas] de dientes, las otras de colmiellos; las [otras] de cuernos; las otras de vnñas; las de ligereza, de pies; et a cada vnas segund les es mester. Et sennalada mente tengo que las crio para seruicio et mantenimiento de los omnes» (XXXX, p. 89). La idea de origen aristotélico, pero también presente en Plinio, se relaciona con la indigencia biológica del ser humano, a pesar de ser el culmen de la creación, frente a la protección biológica y mayor independencia con que nacen los animales.

¹²⁵⁶ AH trata la cuestión de la semejanza con Dios en obras como *CD* (VIII, X) o en las *Confesiones*, (VI, IV). Para TA esta semejanza con Dios (*ST*, I, q. 91, a. 1, co. y q. 93, a. 1, co.) es intelectual (*ST*, I, q. 93, a. 2, co.) y se da por compartimentación, es decir, todos los seres humanos poseen parte de la perfección de Dios (*ST*, I, q. 4.).

comiellos; las [otras] de cuernos; las otras de vnnas; las de ligereza, de pies; et cada vnas segund les es mester (*LCE*, XXXX, p. 89).

Entre todas las animalias que Dios crio en el mundo, nin aun de las cosas corporales, non crio ninguna tan complida, nin tan menguada commo el omne. Et et complimiento que Dios en él puso non es por al sinon porquel dio entendimiento et razón et libre albedrío, porque quiso que fuese conpuesto de alma et de cuerpo (*CL*, V, p. 265).

Esta indefensión durante la infancia y los peligros morales durante la juventud determinan su carácter social. La cooperación y vida en comunidad resultan indispensables para la supervivencia, el desarrollo y realización de las potencialidades humanas:

es más menguado que ninguna otra animalia; ca el omne no ha ninguna cosa de suyo con que pueda vevir, et las animalias todas son vestidas, o de cueros o de cabellos o de conchas o de péñolas, con que se pueden defender del frío et de la calentura et de los contrarios. Mas el omne desto non ha ninguna cosa, nin podría vevir si de cosas agenas non fuese cubierto et vestido (*CL*, V, p. 269).

Todas las animalias ellas se gobiernan que non an mester que ninguno gelo aparege, mas los omnes non se pueden gobernar sin ayuda de otri nin pueden saber cómo pueden vevir si otri non gelo muestra (*CL*, V, p. 269).

Con todo, en las obras anteriores a *CL* aparecen algunas notas sobre la eventualidad y futilidad de la vida, características del medioevo y relacionadas con el pensamiento agustino: «Ca los vienes deste mundo son commo la sombra de algún cuerpo, et non es cosa firme nin çierta et los del otro mundo son cuerpo verdadera, de que sale la sonbra» (*LE*, I, [lxxxiii], pp. 248-)¹²⁵⁷. Se distancian de la perspectiva penitencial porque no propugnan el rechazo del mundo ni se explayan en los detalles fisiológicos menos agradables de la existencia humana. Como la perspectiva penitencial está presente en el «Libro de la doctrina», el autor podría haberse interesado por las ideas de los religiosos *contemptores* tras la redacción de los cincuenta primeros ejemplos (Blecua, 1980, p. 31) y de *LI*, pues tampoco se perciben ecos penitenciales en él, de modo que el breve tratado habría sido redactado en la etapa final de su vida. En *LCE*, inspirándose en Eclesiastés 2,23 recuerda el carácter efímero de la existencia «Ca los plazerres del mundo, por grandes que omne los aya, duran poco, avn de todos o de los mas se enoja el omne; mas este dura en quanto omne biue en este mundo, et despues que sale del para sienpre» (*XX*, p. 52). En *LE*, la reitera en:

¹²⁵⁷ La cita tomada de Boecio, concretamente de la *Consolación de la filosofía* (III, 9), tal como explican Macpherson y Tate (1991, p. 248, nota 301).

Ca vós sabedes que este mundo et todas las onras, et los plazeret et poderíos et bienandanças que en él ha, todas son falleçederas et duran muy poco; et demás non sabe omne cuándo nin en qué manera lo ha todo a dexar; et aun non a plazer que non torne a pesar nin otro bien de que omne sea seguro. [Et] pues es çierto que el otro mundo, do avernos de ir, durará sin fin et los plazeret et bienandanças que en él a [non son falleçederas] es de muy mal seso qui cuida que se pueden comparar los de este mundo con los de aquél (I, [lxxxiii], p. 248).

Pero en este mismo libro defiende la necesidad de plazeret en la vida humana, siempre y cuanto no vayan contra Dios y se usen con mesura: «ningún omne non puede escusar en este mundo de tomar en él plazeret» (I, [lxxxii], p. 243).

Aunque en *CL* aparecen proverbios y ejemplos, como el XLIXº o el XLVIIIº, en que incide en el carácter transitorio de la vida humana, la mayoría de narraciones y sentencias parten de la concepción aristotélico-tomista y se reafirma la necesidad de cuidar el cuerpo y los asuntos mundanos, tal como queda de manifiesto en los apólogos VIIIº, Xº, XVIIº y XXXVIIIº. Algunas sentencias y en el «Libro de la doctrina» añaden el rechazo vital y de la corporeidad humana de los autores *contemptores*. En este último, a partir del Génesis 2,7 y de Job 14,1 y coincidiendo con el pensamiento de AH, de los *contemptores*, de Francisco de Asís y especialmente de Inocencio III — de cuyos capítulos IIIº, IVº, Vº, Xº y XIVº del primer libro se perciben ecos, aunque suavizando el pesimismo y fisiologismo, pues omite, por ejemplo, los horrores de la descomposición *post mortem* del libro IIIº¹²⁵⁸—, expone que la naturaleza física del hombre determina que sea una criatura vil, débil, con una vida repleta de contingencias, pero inexplicablemente aferrada a la vida terrenal: «mas fablarvos he en las menguas et vilezas que el omne ha en sí; en cosas, tanto commo en otras animalias; et en cosas, más que en otra animalia ninguna» (p. 265). Las vilezas del hombre se inician durante su procreación, gestación y llegada al mundo, plagada de peligros y que muestran la debilidad material del hombre: «Otrosí, conviene que sufra muchos trabajos et muchas cuytas en cuanto está en el vientre de madre» (p. 266). «Otrosí, el periglo et la cuita que pasa en su nacimiento» (p. 266). Los peligros continúan durante la niñez —que animaliza al hombre por su indefensión (Clúe,

¹²⁵⁸ La miseria terrenal era un lugar común de la literatura penitencial, partiendo del Eclesiastés, que fue recogido en obras populares como el *Policraticus*, en que, en el *Entheticus minor* (el poema que sirve de prólogo), se rechazan la fama y los bienes materiales y se manifiesta una especial suspicacia hacia el lenguaje. Más adelante, compiladores como Vicente de Beauvais sintetizarán los aspectos fisiológicos de la vileza humana: «Infoelix itaque mortalium genus, quorum nativitas inmundi, vita miseria, mors incerta. Vita inquam miseria, quia timor, in cogitationibus, labor in actionibus, dolor in passionibus nec solum in malis, sed etiam in bonis periculosa (*Speculum doctrinale*, I, [ii], col. 2).

2006, p. 15)— y juventud, pues se muestra caprichoso e irreflexivo: «Otro sí, de que van entendiendo, porque el su entendimiento non aún es conplido, cobdician et quieren sienpre lo que les non aprovecha o por aventura que les es dañoso» (p. 277). Cuando se sosiega y se vuelve razonable, ya en la madurez, la vida sigue llena de incertidumbres y pesares: «nunca passó día que non oviesse más enojos et pesares que plazer» (p. 277). Los peligros de la vida humana culminan con la vejez, en que se convierte en una criatura disconforme y latosa¹²⁵⁹. Sin embargo, en el momento de expirar, por más años que haya cumplido, muere irremediamente aferrado a la vida: «Ca si muere el omne moço, mancebo o viejo, en cualquier tienpo le es la muerte muy cruel» (p. 268). Las vilezas, la inestabilidad y el carácter transitorio de la vida humana conducen al mensaje final del breve tratado: la necesidad de mostrarse y actuar con humildad y sin apearse a los bienes y placeres terrenales:

cuánto engañado es el omne en fiar del mundo nin tomar loçanía nin soberbia nin poner grand esperança en su onra nin su linage nin en su riqueza nin en su mancebía nin en ninguna buena andança que en el mundo pueda aver (*CL*, V, p. 264).

Se percibe, pues, en un doble nivel como en *CL* se manifiesta la paradoja medieval de la dignidad, pues conviven narraciones y máximas en que se reivindica la corporeidad humana, con alguna máxima de tono penitencial y con la síntesis de la quinta parte. Cuando la concepción penitencial se manifiesta, surge la extrañeza de que Dios se relacione con una criatura tan vil como la humana: «¡Commo me maravillo porque pusiestes vuestra semejança en omne necio, ca cuando fabla, yerra; cuando calla, muestra su mengua» (*CL*, II, 6, p. 218)¹²⁶⁰. Compatibilizando el tomismo, el sentimiento penitencial, el decoro

¹²⁵⁹ Esta idea, proveniente de la patrística, también aparece en el *Llibre de les meravelles*, en el *Speculum* (Villa, 2013, p. 298) y en *CRS*: «Otro sí, desque va entrando en la vedat, ya esto non es de dezir, ca tan bien del su cuerpo mismo commo de todas las cosas que vee, de todas toma enojo; et por aventura todos los quel veen toman enojo dél» (p. 278).

¹²⁶⁰ Este desprecio por la corporeidad humana podría haber explicar la inclusión de detalles escatológicos y escabrosos en los ejemplos XXVIIº, XLVIº y XLIIIº y en las funciones vitales en la quinta parte de *CL*. No obstante, los detalles escabrosos sin visos de espíritu ascético que aparecen en otros ejemplos —«diol muy grand golpe con el mango, en guisa quel fizo salir sangre por muchos lugares» (*CL*, I, [li], p. 207)— y en el apunte fisiologista pragmático *LI* ([III], p. 130) parecen sugerir que el magnate reproduce o ha asimilado el uso de estas pinceladas por otras vías, puede que por los mismos materiales folclóricos en el caso de los ejemplos. En este sentido, en el caso del apólogo XLIIIº, por ejemplo, Serés ya señaló que: «El motivo del marido infamador castigado con la lepra por levantar falso testimonio contra su mujer es tradicional, como lo es el de los tres caballeros trabajando a jornal y bebiendo el agua llena de

nobiliario y la relevancia de la intención (Cabot, 2020a), llega a una síntesis personal en «Libro de la doctrina»: la superioridad del alma es indiscutible, la indigencia humana y las miserias corporales y vitales también, pero ello no implica el abandono del cuerpo, imprescindible para la consecución de la bienaventuranza, ni de los asuntos mundanos.

6. La mujer en la obra manuelina

No aparecen referencias a la mujer en la obra manuelina¹²⁶¹ hasta *LE*, en que expone el modelo femenino desde el punto de vista religioso y caracteriza la relación marital del emperador, sin profundizar en los rasgos del carácter o atribuciones de la emperatriz. En *CL*, caracteriza modelos y contramodelos a través de los personajes femeninos; esta tipificación podría ser intencionada, pues, a diferencia de las obras anteriores, en que trataba cuestiones asociadas con la masculinidad, el género, el pragmatismo de las moralejas, las anécdotas de los ejemplos y la lectura en voz alta como posible forma de difusión, propiciaban tener en cuenta al público femenino como receptor potencial¹²⁶². En *LTR*, la construcción arquetípica de los personajes femeninos —Sancha, Constanza y Violante— se enraíza en el folclore, en que subyace la ideología misógina del período, y no se relaciona con el modelo femenino manuelino.

Aunque por los ejemplos de *CL* desfilan mujeres musulmanas, campesinas, burguesas y nobles —pero no religiosas, a excepción de la beguina del ejemplo XLII^o—, las preocupaciones temáticas de JM, como en el caso del hombre, se centran en el estamento nobiliario y concretamente en trazar un modelo de perfecta esposa, en que la relación conyugal se basa en la sumisión femenina, cercana al vasallaje feudal. En la construcción de este ideal, el escritor toma elementos del modelo dignificador del molinismo, de la mujer como *varona*, desarrollado en *CRS* y el *Lucidario*, en que la mujer, a imitación de María, es presentada como fiel esposa y madre de familia, cuya función vital es la de someterse, acompañar y aconsejar al varón.

podre, como lo son también el de la devolución de los restos a su lugar de origen o la mutilación final » (2022, EXENPLO XLIIII^o, p. 177).

¹²⁶¹ Sobre el tratamiento de la mujer en la obra manuelina, v., entre otros, Haro (1995, pp. 461-663) sobre los ejemplos XXVII^o y XXXV^o; Martínez Garrido (2003) sobre el ejemplo XXXV^o; Arredondo (2014) sobre las mujeres *bravas*; Belalia (2017) sobre el ejemplo XLII^o, De Stefano (1987) y Cabot (2020b) sobre el ejemplo XXVII^o y Savo (2021).

¹²⁶² De Stefano (1982, p. 348) ya notó cómo en la quinta parte daba cuenta de ello: «este libro es fecho en romance, que lo podrían leer muchas personas, también omnes commo mugeres» (p. 265).

En el caso de las mujeres del pueblo llano y musulmanas, las caracteriza mayoritariamente de forma peyorativa, al incidir en su carácter envidioso, hipócrita, ambicioso o infantil. En estos ejemplos se vale de la sátira, de la hipérbole y del humor para caracterizar y tratar a los personajes femeninos, de modo que sus acciones y reacciones son banalizadas, lo que constituye una poderosa herramienta ideológica para subyugar al género femenino ¹²⁶³. En este sentido, son muy significativos los antropónimos de las protagonistas de los apólogos VIIº y XXVIIº, Truhana y Vascañana, respectivamente.

(7) El modelo femenino

(a) La influencia molinista

La implicación de la esposa de Sancho IV en la configuración del molinismo explica que en obras como *CRS* se perfile un modelo femenino, inspirado en MM, ajustado a la ortodoxia cristiana, influido por el tomismo y la ideología trifásica y cuyo código ético se rige por la vergüenza:

Tal es la buena muger en que Dios pone vergüença grande e buena commo aquella que está vestida de pannos de oro e de aljófar e de piedras preçiosas. E tal es la que non ha vergüença commo aquella que está toda desnuda. Pues para mientes cómo parece la vna o la otra (*CRS*, VI, p. 105).

Dyers (1987, pp. 21-30) cree que «el interés en el papel de la mujer se debe a una realidad y a una preocupación personal y política del mismo Sancho IV». En cualquier caso, inspirado o no por la reina, en *CRS*, apartándose de la exacerbada misoginia de las obras sapienciales de influencia oriental, se aprecia el interés del rey por perfilar un ideal de mujer cristiana con componentes positivos, cuya moral y cualidades se relacionan con María, como bondadosa madre y esposa, dotada de cierto entendimiento, en contraposición a Eva, como inductora del pecado original —considerado desde su dimensión sexual— y causante de la expulsión del Paraíso. En este intento de dignificación de la figura femenina, también se procura transmitir una imagen positiva de Eva como *varona*, que, incidiendo en sus cualidades antes del pecado edénico, sirve para trazar un esbozo del modelo de virtudes femeninas:

la muger, fecha por Nuestro Sennor Dios, era mucho buena [... Dios la crió doctada de bienes de natura e de fortuna e de gracia. E primera mente de bienes de natura, ca era sabia non tanto commo Adam. Ca dize Sant Pablo que Adam jamás non fue engannado nin creyó lo que la syerpe dixo a Eua. E aquesto por tal commo auía menos seso, después

¹²⁶³ JM utiliza el humor (Taylor, 2009) para tratar y banalizar asuntos que parece considerar menores: la mujer y la vida conyugal parecen ser dos de ellos.

era dotada de los dones *que* pertenescen al ordenamiento natural, así *como* buena voluntat, buenas inclinaciones, claro entendimiento, buena industria, buena conçiencia, franco arbitrio, fermosura de cuerpo *e* fortaleza conuenible, sabidoría conplida en todo lo *que* es menester en muger acabada (CRS, prólogo, pp. 71-72).

Tú serás llamada varona por *que* saliste de la costilla del varón *e* serás mi conpannera. (CRS, XX, p. 197)¹²⁶⁴.

Por otro lado, se corresponsabiliza a Adán de la expulsión del Paraíso¹²⁶⁵ por amar y desear más a la mujer que a Dios y por dejarse manipular por un ser inferior: «amó más consentir *e* satisfacer a la muger *que* a Dios, por tanto quiso Dios que truxiese grand parte de sus cargos» (prólogo, p. 73). La narración bíblica determina la necesidad de una estimación mesurada y de someter a la esposa: «si el omne da sennoría a la muger sobre sí mesmo, *que* ella le será todos *tienpos* contraria» (CRS, prólogo, p. 73)¹²⁶⁶, como se aprecia en ejemplos como el XXVIIº, el XXXº o el XXXVº.

Aunque se ensalza la virginidad y se considera la castidad el mejor estado (CRS, XIX, pp. 189-195; XXI, pp. 200-201 y XXXVII, pp. 270-276), se dibuja un modelo de mujer seglar, cuyas características morales son la lealtad, obediencia, sumisión, laboriosidad y buen juicio, siempre inferior al varón, en consonancia con la ortodoxia cristiana e incorporando las formulaciones tomistas¹²⁶⁷.

¹²⁶⁴ El concepto también aparece en el *Lucidario*: «Quando acordó Adan, e despertó del suenno en que yazie, e la vio estar cerca si, llamole por su nonbre, varona, porque fue fecha ella de costilla de varón, e este nonbre le duro fasta que peço [...] e despues que Adan ouo entendido el yerro que auia fecho, cambio el nonbre a Eua, ca el nonbre quel le sollia llamar, varona, por la rrazon que te yo dixie, llamola de allí adelante muger, que quiere dezir como cosa que es muelle e liviana para pecar» (*Lucidario*, XIX, p. 121).

¹²⁶⁵ En el *Lucidario* la responsabilidad del pecado edénico también se reparte entre ambos y se justifica por su orfandad humana: «La primera, que fue de Adan, non seyendo el fecho de simiente de padre nin de madre; non sopo guardar el mandamiento de Dios e por eso nos metio en yerro e en pecado» (XIX, p. 121).

¹²⁶⁶ Esta concepción contrasta con la que se recogía en el *Speculum morale*, en que la sumisión femenina era el castigo divino por la expulsión del Paraíso: «Huismodi autem subiectio mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad reginem, quia etiam ante peccatum uir caput mulieris fuisset, & eius gubernator existeret; sed in quantum mulier necesse habet obedire uoluntari viri fui, etiam quandoque contra propriam voluntatem. Ante peccatum enim mulier obediret, & feriret uiro ex libera uoluntate & mera charitate; post peccatum uero mulieri impositum est in poenam ut uiro sit subdita, ex conditione quammodo, scilicet uelit nolit. Si autem aliqua non concipit neque parit patitur defectum sterilitatis, quae praeponderat poenis omnibus ante dictus» (*Speculum morale*, III, XI, col. 949). En *LT* también aparecen referencias a la sumisión: «Et la su conpañia que sea bien castigada & bien enseñada para fazer cada uno lo que debe segunt su oficio de fuera & de dentro, de manera que el señor sea maestro & señor de todos» (*LT*, I, 129, p. 68).

¹²⁶⁷ TA considera que «ad naturam particularem, fémina est aliquid deficiens et occasionatum» (*ST*, I, q. 92, a. 1, ad. 1); por ello se somete a él en beneficio propio, ya que «naturaliter in homine magis abundat discretio rationis» (*ST*, I, q. 92, a. 1, ad. 2). Es una criatura creada por Dios como conpañera y soporte masculino para la reproducción de la especie «necessarium fuit feminan fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri, non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quídam dixerunt, cum ad quodlibet

El lazo natural que une a la mujer al hombre es el matrimonio, que permite la educación de la prole:

La sesta buena andança te dará Dios en te casar con buen muger conplida de toda bondat, de *qual* te dará Dios fijos e hijas de que ayas generaçión e con que tomes plazer. E esta muger *que* sea tal *que* el tu coraçón esté bien seguro e firme en la su bondat e sin themor e seyendo ella sin maldat, e por la *qual* seyendo tú casado con ella sea a honrra de ti e ayas por ella riquezas e todo bien e sea el casamiento e egualza de ti lo más *que* se pueda fazer (CRS, XLIII, p. 299)¹²⁶⁸.

Mediante él, la mujer auxilia y se somete a los designios de su esposo, pues se considera que lo inferior siempre debe subordinarse a lo superior (ST, I, q. 92, a. 1, co., y ST, I, q. 92, a. 1, ad. 2). La relación emocional entre los cónyuges es considerada uno de los tipos de amor verdadero —recto en cuanto a su intención—, junto con el amor a Dios, al señor, a los amigos y a los semejantes, que mueve al hombre: «Amor verdadero mantiene en buena vida al marido con su muger» (CRS, XXV, p. 263). Su vínculo se basa en el afecto, la lealtad y ayuda mutua, asumiendo cada uno sus respectivas obligaciones; la mujer, las domésticas; el varón, las intelectuales y sociales:

E por ésta [la mujer] dexarán los omnes [que] de aquí adelante verrán los padres e las madres e los parientes e serán dos ayuntados de so vno. Otrosí dixo el profeta Daud: La tu muger será como buena çepa de vid abundada de todo bien en los lugares que la ouíeredes menester en la tu casa (CRS, XX, p. 197)¹²⁶⁹.

Ca el día que el marido e la muger casan en la yglesia estando en la misa los ynojós fincados ántel altar, les ponen a amos a dos vn panno a las cuestras. El nouio tiene la cabeça descubierta e la muger cúbrenle la cabeça con él en semejança que de allí adelante deue ella seer sobgeta del marido e obedesçerle en todo e non le fazer pesar. (CRS, XX, p. 199.).

Este modelo se completa con la crítica a la ociosidad, que conduce a la lujuria: «muger ocçiosa es saco de luxuria, grande parlera, corrupçión de muchos sin toda virtud, lazo de muchos mesquinos, confusión de su marido, vergüença de sus fijos, e destruyçión de su casa» (CRS, VI, p. 103)¹²⁷⁰. Y la crítica a la infidelidad masculina «Desmesura es e mal estança desonrrar la muger por la culpa del marido» (CRS, XIII, p. 163) o, como

aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis» (ST, I, q. 92, a. 1, co.).

¹²⁶⁸ No es casual que sea la sexta fortuna. Está relacionado, como ya he expuesto, con la estructura en base al número seis de las obras sanchies (Gómez Redondo, 1998: 945).

¹²⁶⁹ La idea también aparece expuesta en la obra de Brunetto Latini: «E el onbre fue fecho a la ymajen de Dios & la mujer a la ymajen del onbre, et por esso obedesçen las mugeres a los onbres por la ley de natura; et maguer que el onbre fue fecho por mismo & la muger por ayudar al onbre» (LT, I, 13, p. 18).

¹²⁷⁰ El prejuicio hacia las mujeres ociosas se repetirá en obras populares predicadores posteriores, en que, como en CRS, se les recomendará que se dediquen a la costura: «Les dones, així mateix, que són honrades e riques, tostemps deuen ésser ocupades en obrar de seda, o en filar, o en qualque bon exercici, per lo qual ajuden a la comunitat e a llurs cases e es guarden de ociositat; car la ociositat és mare de tot peccat, segons que diu sant Jerònim. Així mateix se duen fer les donzelles (Eiximenis, 1927, XXII, p. 129).

mínimo, la prohibición de mantener relaciones con vírgenes, monjas, infieles, casadas o prostitutas.

En *LE*, reproduciendo el pensamiento misógino de la época, desarrolla la oposición molinista, sin que influya en el arquetipo de mujer noble que trazará en *CL*, entre el contramodelo de Eva y el modelo de María¹²⁷¹, incidiendo, en consonancia con la doctrina tomista¹²⁷², en la finalidad reproductiva: «Dios crió el mundo et fizo Âdám et a Eva, quel dio por conpañera et por mujer para que engendrase et que se poblase el mundo» (I, [xxxviii], p. 127):

Et desdeque Adám fue criado, veyendo nuestro señor Dios que era mester [muger] por que oviese [e]n qui pudiese engendrar, fízol adormeçer et sacó dél una costiella, et sobre aquella costiella puso carne et todas las cosas que conplían, fasta que fizo mugier conplida, et diógela por muger en que pudiese aver fijos, sin pecado. Et bien la pudiera Dios criar, et si quisiera, así commo Adám; mas quísola criar de una partida de la carne et de los u[e]sos del omne para dar a entender que la muger es parte del cuerpo del omne, et que así la deve omne tener et amar a su muger commo a su cuerpo mismo (*LE*, I, [xvii], p. 113).

Esta oposición, que se relaciona con el pensamiento dual cristiano, que configura la cultura medieval (el bien frente al mal, Dios frente al diablo, la vida terrenal frente a la eterna, etc.), contrapone a Eva, paradigma de la perdición, cuya soberbia y rebeldía provocó la expulsión del Paraíso, frente a María, humilde, en tanto que sumisa, y leal, y, por ello, modelo de virtud femenina y humana. Es de notar que en su descripción no aparece el concepto meliorativo molinista de *varona*:

Asi commo la culebra, que era el diablo, fue a engañar a la mujer, et así convino que el ángel, que es contrario del diablo, fuese me[n]sagero a la mujer. Et así commo la mujer mintió a la culebra, que así la mujer dixiese verdad al ángel. Et así commo la mujer puso en dubda lo çierto, que así la mujer pusiese lo dubdoso por çierto. Et así commo la mujer consintió et conçibió en el pecado contra Dios et contra su palabra, que así la mujer consintiese et conçiviese de la palabra de Dios. Et así commo la mujer, por soberbia et desobedençia, se sopo alongar de Dios, que así la mujer, por omildat et por obediencia, se sopiese llegar a Dios. Et assí commo la mujer engañó a Âdám, que era su marido et su conpañero, que así por la mujer fuesse desengañado su esposo et el linaje de los omnes, que eran sus conpañeros (I, [xxxix], p. 132).

Et así commo la muger se marabilló quando la culebra le dixo que por qué non comía de aquel fruto, así se marabilló sancta María quando el ángel le dixo que conçibría del Spíritu Sancto. Et así commo la muger Eva consintió et conçibió en el pecado, contra Dios et contra la su palabra, así sancta María consintió lo que el ángel le dixo de parte [de] Dios, et conçibió por la palabra de Dios (I, [xl], pp. 134-135).

¹²⁷¹ Esta contraposición de modelos femeninos también se da en los ejemplos XXVII^o y XLII^o.

¹²⁷² Mcpherson y Tate (1991, I [lxiii], nota 192, pp. 195-196) señalan que la idea también aparece en Egidio de Roma.

Et así commo Eva engañó Ádám, que era su marido et su compañero, así por sancta María fue desengañado Joseph, su sposo; ca el ángel le dixo a sancta María era preñada del Spíritu Sancto, et fueron sallidos del su poder et engaño del diablo los omnes que eran sus compañeros (I, [xl], p. 135).

En *CL* traslada parcialmente este ideal de virtudes femeninas sanchíes. Las diferencias ideológicas más significativas son la omisión de las virtudes cristianas y de la maternidad en el caso manuelino. En *CRS* se presentaba un modelo de mujer vinculado con los valores y virtudes de la ortodoxia cristiana que no aparecen directamente reflejados en la obra de JM. En cuanto a la maternidad, son significativas la falta de alusiones, más allá de las referencias anecdóticas de doña Truhana en el ejemplo VIIº, de la ambigua relación de la mujer del mercader con su hijo en el ejemplo XXXVIº o de las pinceladas fisiológicas a la concepción y gestación presentes en el «Libro de la doctrina». Esta falta de referencias puede ser fruto de la influencia del pensamiento tomista, que minimizaba la relevancia de la mujer en la procreación y su vínculo filial¹²⁷³, pero también del posicionamiento ideológico feudal del escritor o simplemente de la asunción de la maternidad como una condición inherente a la feminidad.

Por otro lado, el tratamiento humorístico de gran parte de los personajes femeninos en *CL* aleja los tipos manuelinos del modelo molinista. Aunque el escritor asimila el modelo femenino de *CRS* en cuanto a la capacidad y limitación del entendimiento, la realización vital y social mediante el matrimonio, el papel activo de auxiliar del marido y la sumisión ante él y la relevancia de la lealtad, el hecho de que se valga del humor reiteradamente para presentar su ideal femenino, y que eluda la maternidad, su función social primordial en la época, desdibuja y deshumaniza a la mujer. Si *CRS* la presentaba como una hacendosa y limitadamente inteligente sumisa esposa

¹²⁷³ La idea se aprecia en *ST*, I, q. 92, a. 1, co., y se repite, entre otros, en: «potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic.; ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam» (*ST*, III, q. 32, a. 4, ad. 2). La idea también está presente en *CRS*: «El más derecho amor que en el mundo ha e el más verdadero sí es del padre al fijo por las cosas que te yo agora diré. El padre quanto en el mundo ha e gana e puede ganar todo lo quiere dexar al su fijo. Otrosí el padre ante querríe ver la su muerte que la de su fijo e él sienpre cobdiçia que Dios mengue en los sus días de la su vida e cresca en la de su fijo, e ante querríe mal para sí que para su fijo. Otrosí fallamos en el libro que ha nonbre Génesis que quando fue el grand diluuió del agua en el tiempo de Noé, que los padres fuyen con los fijos a las montañas muy altas, e alcáuanlos sobre sus cabeças con las manos, e ante queríen ellos morir que non ver morir a sus fijos. E nunca los fijos murieron fasta que los padres eran estragados e afogados teniéndolos sobre sus cabeças. E de las madres non contesçe así. E fallamos que ellas suben de pies sobre ellos, e primero queríen que muriesen sus fijos que ellas cuidando escapar por ello» (*CRS*, V, p. 97). «El fijo es fecho de la simiente del padre, e por eso le ama de tan grand amor su padre. Ca es carne de la su carne e huessos de los sus huessos. De la madre non contesçe así, ca el fijo non es fecho de la simiente de la madre, commo quier que bien es verdat que alguna parte ha délla, mas todo lo más es del padre» (*CRS*, V, p. 98).

cristiana y como una bondadosa madre asexual y constataba el nexo emocional entre los esposos y la suerte de verse acompañado por una mujer así, JM, despojándola de los valores cristianos y de las atribuciones de género, la presenta, en el mejor de los casos, como un vasallo leal (Serés, 1994, p. LXXXI), que se subyuga y pone su entendimiento al servicio de los intereses de su señor.

(i) **El modelo nobiliario femenino**

JM expone el modelo de comportamiento nobiliario femenino en *LE* y, especialmente, en *CL*, en que asimila las premisas ideológicas de *CRS*. Es importante señalar que este modelo se transmite a través de mujeres cristianas, a excepción del ejemplo Lº, capital, por otro lado, en su configuración. Para el escritor, las mujeres son fundamentalmente, por encima de su papel de madres, esposas que establecen con su marido una relación de sumisión, análoga a la de un vasallo respecto a su señor. Este modelo se aprecia especialmente en los apólogos XXVIIº y XLIIIº

En *LE*, caracteriza escuetamente la relación mesurada que ha de unir al emperador con su cónyuge. El emperador debe guardarle fidelidad, proporcionarle los medios necesarios para vivir según su cargo y tratarla de manera cortés:

la primera cosa que el enperador a de fazer para guardar lo que debe a su muger, es que la ame et la preçie mucho, et le faga mucha onra et le muestre muy buen talante, todavía guardando que non mengüe por ella ninguna cosa de su onra nin de las cosas que debe fazer (*LE*, I, [xlvi], p. 194)¹²⁷⁴;

debe guardar que non ponga mucho su voluntad en otra muger ninguna, en manera que se pueda ende seguir pecado (*LE*, I, [xlvi], p. 194).

La emperatriz ha de disponer de las rentas, comodidades y servicio propios de su rango; en este último aspecto, sus camareras han de ser honradas, virtuosas y no ser ni codiciosas ni demasiado jóvenes ni bellas. Es asimismo imprescindible que los miembros del servicio masculino que traten con ella —médico, confesor, administrador, *chançeller*, portero, etc.— sean «cuertos et leales, et que se non presçien mucho de su loçanía nin de su apostura, nin sea[n] muy ma[n]çebos» (p. 195).

Como base de un comportamiento virtuoso, la esposa y el resto de mujeres de su séquito deben amar, respetar y temer al emperador: «para guardar la su fama et [la] de la su casa, conviene que el enperador sea muy amado et muy preçiado et muy temido de su muger et de las mujeres que fueren en la casa» (p. 195). Este temor se fundamenta en la

¹²⁷⁴ La idea es una constante temática del autor porque se repite en el ejemplo XXVIIº.

contundencia del castigo para las mujeres y hombres que desprestigien por su conducta sexual¹²⁷⁵ al emperador.

En *CL*, aparecen personajes nobles femeninos en los ejemplos XXV°, XXVII°, XLIII° y L°. En el ejemplo XXV°, la esposa no tiene un protagonismo narrativo; aun así ejemplifica la lealtad y sumisión al marido que JM prescribe en las mujeres. En cuanto a la hija, su finalidad es únicamente la de desencadenar acciones. En los otros tres ejemplos, las dueñas tienen un papel determinante en los relatos y en la enseñanza moral que JM desea transmitir.

En mi exposición sobre el modelo femenino nobiliario me centraré en el análisis del ejemplo XXVII°, ya que condensa la concepción manuelina de la perfecta noble casada. En él, obvia los valores religiosos de *CRS* y expone en boca de Patronio su ideal. En su concepción, la sumisión y el buen *entendimiento* femenino, que se concreta en la capacidad de argumentar, auxiliar y refrendar los juicios del marido, son indispensables para una buena relación conyugal.

Lucanor explica a Patronio la diferente relación de sus hermanos con sus esposas. Uno depende tanto de su mujer que es incapaz de separarse ella y siempre actúa según su voluntad (idea también presente en el ejemplo XXX°), mientras que el otro aborrece a la suya y la evita. Para Patronio, ambos se equivocan porque: «ca el uno nin el otro non debían mostrar tan grand amor nin tan grand desamor commo muestran a aquellas dueñas con qui ellos son casados» (p. 116)¹²⁷⁶.

A pesar de que el conde ha planteado dos posturas masculinas extremas en las relaciones matrimoniales (el excesivo apego y dependencia y el aborrecimiento) y Patronio ha respondido proponiendo una relación conyugal mesurada, el consejero ilustra su consejo con dos ejemplos que no muestran directamente este modelo, sino que definen, por contraposición, el paradigma femenino que lo posibilita. Aunque el tema principal del apólogo doble es la relevancia de conocer y saber escoger a la futura esposa, a la luz del desenlace de la segunda narración se hace evidente que JM considera que la responsabilidad de alcanzar una vida conyugal pacífica depende de la capacidad del

¹²⁷⁵ El autor no lo explicita, pero da a entender que se refiere a la conducta sexual: «el que leyere este libro, si [es] de buen entendimiento, bien e[n]tendrá cómo debe obrar en estas cosas» (*LE*, LXVI, p. 196). En el ejemplo XXXVI° también se refiere al adulterio: «tenía que era omne con qui en fazía mal» (p. 154).

¹²⁷⁶ En *CRS* ya se advertía de que «tres cosas son que fazen errar al omne por sabidor e por entendido que sea sy non se guardare dellas. La primera grand amor de muger. La segunda beudez de vyno. La tercera beudez de sanna. e el vino e las mugeres fazen errar al omne sabidor (*CRS*, I, p. 85).

marido de someter a su esposa durante los primeros días de convivencia; si no lo hace, deberá conformarse con la situación:

pues al comienço non pudo o non sopo poner y consejo, non ay sinon pasar por su ventura como dios gelo quisiere endereçar. Pero sabed que para lo uno e para lo ál cunple mucho que del primer día que el omne casa deve dar a entender a su muger que él es señor e que faga entender la vida que ha de pasar (p. 119).

El consejero empieza planteando un arquetipo femenino negativo, cuyo dramático final acentúa su rechazo. En él, el emperador Fradrique se compromete sin conocer el carácter irascible de su futura esposa, de quien, despersonalizándola, no se proporciona el nombre. Esta intencionada caracterización de los personajes introduce el punto de vista narrativo y social del ejemplo: mientras el antropónimo del emperador lo presenta como un ser individualizado, y remite quizá a un poderoso referente histórico, se despersonaliza a su mujer al designarla de modo genérico y, siguiendo el tópico de la nobleza de obras, se la caracteriza negativamente porque su «muy alta sangre» no se corresponde con sus «maneras» o comportamiento, aunque, para no poner en entredicho la vergüenza del emperador se señala su honestidad: «buena dueña et muy guardada en el su cuerpo» (p. 110)

Además de la familiaridad que se establece con los lectores al recurrir a personajes históricos cercanos, el protagonismo del emperador acentúa los riesgos de casarse con una mujer insumisa, que pone en peligro los asuntos públicos, de manera que se justifica la medida que finalmente adoptará para atajar sus problemas conyugales.

Una vez casados «començo a ser la más brava et la más fuerte et la más revessada cosa del mundo» (p. 117). Como cualidades asociadas a la masculinidad, el genio, la fortaleza, la determinación y el criterio propio son para una mujer tachas morales. La emperatriz no obedece y contradice sistemáticamente a su marido: «todas las cosas del mundo en que el emperador tomava plazer, en todas dava ella a entender que tomava pesar; et de todo lo que el emperador fazia, de todo fazia ella el contrario sienpre» (CL, p. 110). Esta insumisión, asimilada a una deslealtad análoga a la de un vasallo, se presenta como la consecuencia de su carácter inmaduro, caprichoso, egoísta, voluble, desleal, desconfiado e irascible.

El lector conoce el carácter de la emperatriz, pero no el del emperador. No se consideran las posibles motivaciones de su rechazo hacia él porque en el férreo esquema jerárquico social medieval, los relatos y puntos de vista narrativos se configuran desde las posiciones de poder, en que la perspectiva femenina no existe. Es simplemente una rebelde sin causa. Por ello se caricaturizan e infantilizan sus reacciones, consideradas

arbitrarias y antinaturales, ya que subvierten el orden social establecido: «Assí que si el emperador quería comer, ella dizía que quería ayunar; et si el emperador quería dormir, queriése ella levantar; et si el emperador querié bien alguno, luego ella lo desamava» (CL, I, XXVII, p. 117). Se presupone que el carácter y actuaciones de la emperatriz representan una alteración del orden natural, ocasionado por su propia debilidad y falta de entendimiento, que impide que rectifique su actitud a pesar de los continuados intentos del emperador por encauzarla. Para remarcar la contumacia de la emperatriz y la buena intención de su cónyuge, el narrador precisa que «por ninguna guisa non la podía sacar desta entención por cosa que él nin otros le dixiessen, nin por ruegos nin por amenazas nin por buen talante nin por malo quel mostrasse» (p. 117). Como todos sus intentos han fracasado y el mal talante de su esposa afecta a los asuntos públicos, el emperador acude al pontífice, que le recuerda que el vínculo del matrimonio es un sacramento indisoluble y le sugiere que aplique el principio del mal menor tomista para restablecer la tranquilidad en el reino:

Mas vio que segund la ley de los christianos non se podían partir et otrosy que en ninguna manera non podían vevir en uno por las malas maneras que la emperatriz avía, et sabía el Papa que esto era assí. Et desde otro cobro no podieron fallar, dixo el Papa al emperador que este fecho que lo acomendava él al entendimiento et a la sotileza del emperador, ca él non podía dar penitencia ante que el pecado fuesse fecho (p. 117).

Al regresar, realiza un último intento de corregirla que refuerza su magnanimidad frente a la obstinación de la emperatriz. Agotada su posibilidad de enmienda, su suerte está echada; el emperador le explica que se marcha a cazar y que le deja dos ungüentos: los restos del veneno que ha usado para untar las flechas, que la matarían si se los aplicase sobre la sarna o una herida, y otro medicinal, que el emperador se aplica delante los cortesanos, que trata la sarna. La emperatriz cree que su marido la engaña, y se unta con el veneno, a pesar de las advertencias de los cortesanos, que no logran, o no impiden, la acción. Su decisión es, pues, obra de su libre albedrío, que actúa coaccionado por su contumaz apetito irascible¹²⁷⁷, por lo que fallece sabiendo que ella misma se ha provocado la muerte. Desde la ideología manuelina, son su rebeldía, desconfianza, falta de entendimiento, carácter voluble, inquina y deslealtad contra su marido los que la han matado. Como personaje peligroso para el orden social, su muerte culpable y ejemplificadora restablece el equilibrio¹²⁷⁸.

¹²⁷⁷ Sobre el libre albedrío, v. *ST*, I, q. 83. Sobre el apetito irascible, v. *ST*, I-II, q. 23, a. 4, co y q. 29, a. 1, co.

¹²⁷⁸ JM repite la admonición contra las mujeres *bravas* en los proverbios: «Mas valdría seer omne soltero que casar con mujer porfiosa» (II, [14], p. 231).

La protagonista del otro ejemplo, en cambio, representa el buen entendimiento — la astucia—, la lealtad y sumisión marital, por lo que, a diferencia de la emperatriz, Patronio le concede una identidad. Desde su presentación posee una filiación y cuando se casa, es decir, cuando empieza a desempeñar su función de género, se la dota de una identidad: «Et esta dueña avía nombre doña Vascuñana» (p. 121). Con todo, el antropónimo escogido podría estar connotado y poseer valores humorísticos, pues podría remitir al actual vocablo *bascuñana*, denominación de una variedad de trigo de extraordinaria calidad y muy productiva.

El ejemplo arranca cuando Álvar Hãñez, sobrino del Cid y hombre de confianza de Alfonso VI, acude al conde Pero Ançúrez a pedir la mano de una de sus tres hijas. De nuevo, JM recurre a personajes históricos¹²⁷⁹, rodeados, además, de una aureola mítica por su relación con el Cid, para aproximar la narración a los lectores. Siguiendo el esquema folclórico, presente también en el ejemplo XXIII^o, en que se pone a prueba a tres hermanos, desea hablar con ellas para probarlas y escoger a la más apropiada¹²⁸⁰. Primero se entrevista con la primogénita y le explica que es viejo y que cuando bebe, por las heridas de guerra sufridas en la cabeza, se vuelve violento y, entre otras tachas no mencionadas, no controla sus esfínteres. La hipérbole en la caracterización grotesca de Álvar como viejo beodo e incontinente parece remarcar que ninguna mujer aceptaría un partido así; sin embargo, el ayo aclara que: «Et destas cosas le dixo tantas, que toda mujer quel entendimiento non oviese muy maduro se podría tener dél por non muy bien casada» (p. 113).

Patronio incide en ello al relatar cómo comunica el rechazo a los condes; solo una mujer inteligente hubiese percibido el verdadero sentido de prueba de las palabras del pretendiente: «porque ella non fue de tan buen entendimiento commo le era mester, dixo a su padre et a su madre que tales cosas le dixiera don Álvar Hãñez, que ante quería seer muerta que casar con él» (p. 113)¹²⁸¹. Lo mismo sucede con la hermana mediana, de la que no se aporta información, pues solo cumple una función narrativa de puente entre la primogénita y benjamina, quien, a diferencia de su hermana mayor, quita importancia

¹²⁷⁹ Álvar Hãñez aparece en diversos capítulos a partir del XXI^o del tercer libro de *CA*. Pedro Ansuérez fue conde de Zamora, Saldaña y Carrión (1035-1117) (Serés, 2022, p. 112, nota 29).

¹²⁸⁰ Aunque es una situación ficcional y remite a una prueba de obediencia monacal existían antecedentes de selección presencial de esposa. Leonor de Aquitania, por ejemplo, viajó a Castilla para escoger esposa para el futuro Luis VIII entre sus nietas. Sobre la prueba monacal, v. *CL*, (Blecua, 1989, p. 163, nota 539).

¹²⁸¹ La verdadera intención de las palabras, su valor como prueba o el engaño mediante el lenguaje son temas transversales de *CL*, que se manifiestan en este ejemplo a través de la caricatura de sí mismo con que se presenta a sus posibles esposas el pretendiente.

durante su entrevista a todas las posibles tachas de Álvaro. Le agradece y se siente honrada de que un noble de su relevancia haya querido casarse con ella, obviando la diferencia de edad entre ambos. Le asegura que no le dejará cometer dislates cuando beba, que no le dará motivos o sufrirá en silencio su violencia verbal y física si la agrede estando ebrio y minimiza en sus respuestas las tachas de su pretendiente: «Et a todas las cosas que don Álvaro Háñez le dixo, a todas le sopo tan bien responder, que don Álvaro Háñez fue muy bien pagado» (CL, I, [xxvii], pp. 114).

Tras el matrimonio, su máximo objetivo es proteger los intereses de Álvaro. Demuestra ser obediente y de buenas y discretas obras, fruto de su agudo *entendimiento femenino*, mediante el cual sus juicios se someten a los de su marido. No se pliega por conveniencia, sino porque se considera inferior y auxiliar a él, y cree que su marido siempre obra correctamente. Lo antepone a sí misma porque Dios la ha premiado amando a su esposo —«porquel fizo Dios a ella tanto bien, que tanto amava a don Álvaro Háñez»— (CL, I, [xxvii], p. 114) y guarda hacia él la lealtad de un vasallo hacia su señor porque considera que, como ser más imperfecto, ha de plegarse al varón, criatura de mayor perfección. Para JM, la sumisión de Vascañana es fruto de su razón.

Su lealtad le vale la confianza de su marido, que la convierte en su consejera y sigue sus recomendaciones¹²⁸². El sobrino de Álvaro le recrimina a su tío el excesivo de su esposa: «Et el sobrino díxol que non faltava tacha quel poner sinon que fazía mucho por su muger et la apoderava mucho en toda su fazienda» (p. 115). Para demostrarle que su juicio es errado, salen de viaje sin ella. Poco antes de que se les una, ven unas vacas, pero Álvaro afirma y se enroca en que son yeguas: «Et de que el sobrino vio que don Álvaro Háñez porfiava tanto sobredesto et que lo dizía a todo su seso, fincó mucho espantado et cuydó que don Álvaro avía perdido el entendimiento» (CL, I, [xxvii], p. 115). Cuando llega Vascañana, apoya la disparatada afirmación de su marido, enfrentándose al sorprendido sobrino, de que son yeguas:

—Por Dios, cuñado, pésame mucho desto que dezides, et sabe Dios que quisiera que con mayor seso et con mayor pro nos viniédeses agora de casa del rey, do tanto avedes morado, ca bien veedes vós que muy grand mengua de entendimiento et de vista es tener que las yeguas que son vacas.

Et començol a mostrar, tambien por las colores commo por las faciones commo por otras cosas muchas, que eran yeguas, et non vacas, et que era verdat que don Álvaro Háñez dezía, que en ninguna manera el entendimiento et la palabra de don Álvaro Háñez que

¹²⁸² Las virtudes y la cualidad de consejera de Vascañana podrían remitir al ideal femenino que encarnaba MM, que «había de ser reina enérgica, guardadora y mantenedora de todos los prestigios y autoridad de la realeza en las difíciles minorías de su hijo Fernando IV y de su nieto Alfonso XI, mientras vivió su esposo acató la voluntad de éste, que por ser hombre discreto se acogió muchas veces a los prudentísimos consejos de la noble reina» (Gaibrois, I, 1922, p. 29).

nunca podría errar. Et tanto le afirmó esto, que ya el cuñado et todos los otros comenzaron a dubdar que ellos erravan et que don Álvaro Háñez dizia verdat: que las que ellos tenían por vacas, que eran yeguas (CL, I, [xxvii], p. 116).

La situación se repite cuando Álvaro afirma que unas yeguas son vacas. La confusión del sobrino aumenta aún más cuando Vascañana corrobora y argumenta la absurda afirmación de su marido de que una corriente de agua va al revés:

Et el sobrino de don Álvaro Háñez se tovo por perdido cuando esto le oyó, ca tovo que, así como errara en el conocimiento de las vacas et de las yeguas, que así errava agora en cuidar que aquel río vinía al revés de como dizía don Álvaro Háñez (p. 117).

Finalmente, Álvaro desentraña el misterio a su sobrino; ha sido una prueba para que comprobase la lealtad de su esposa:

Et desde Vascañana llegó et vos oyó que yo dizía que eran yeguas, bien cierto só que entendía que vós dizíades verdat; mas que fio ella tanto en el mío entendimiento que tien que por cosa del mundo non podría errar, tovo que vós et ella errávades en non lo conocer cómo era. Et por ende dixo tantas razones et tan buenas, que fizo entender a vós et a cuantos allí estaban que lo que yo dizía era verdat. Et eso mismo fizo después en lo de las yeguas et del río (p. 118).

En sus conclusiones, por un lado, Patronio remarca que el marido ni ha de aborrecer ni anteponer a su mujer a los asuntos mundanos, pero debe tratarla bien y serle fiel: «que no le faga pesar nin enojo, e señaladamente en ninguna cosa en que pueda aver pecado, ca desto vienen muchos danios» (, p. 126). Por otro, incide en la importancia de someter a la esposa durante los primeros tiempos de convivencia:

Otrosí, el que por su fuerte ventura tal muger oviera como la del emperador, pues al comienzo non pudo o non sopo poner y consejo, non ay sinon pasar por su ventura como Dios gelo quisiere endereçar. Pero sabed que para lo uno e para lo ál cumple mucho que del primer día que el omne casa deve dar a entender a su muger que él es señor e que le faga entender la vida que ha de pasar (CL, I, [xvii], p. 119).

En el ejemplo XLIIII^o, valiéndose de nuevo de personajes históricos¹²⁸³, vuelve incidir en el valor de la sumisión femenina en el matrimonio nobiliario. El conde Rodrigo González de Lara, el Franco acusa falsamente de adulterio a su mujer, que, caracterizada como «muy buena dueña» reza para que se castigue su perfidia, y el conde contrae la lepra como castigo divino. La dueña se divorcia de él y se casa con el rey de Navarra, mientras el conde parte en peregrinación enfermo hasta Tierra Santa acompañado de caballeros Ruy González, Pedro Núñez y Gutierre Roýz. Al regresar años después con los restos del conde, Roy González descubre que su esposa, a la que Patronio califica

¹²⁸³ Son personajes del siglo XII; Pedro Núñez de la Fuente, por ejemplo, salvó la vida a Alfonso VII, lo que le valió el sobrenombre de *Leal* (EXENPLO XLIIII^o, 167).

como «la buena dueña» se ha pasado todos esos años sin comer carne ni beber vino porque interpretó literalmente un comentario de su marido:

Et ella díxol que bien sabía él que cuando se fuera con el conde quel dixiera que él nunca tornaríá sin el conde et ella que visquiesse commo buena dueña, que nunca le menguaríá pan et agua en su casa. Et pues él esto le dixiera, que non era razón quel saliese ella de mandado, et por esto nunca comiera nin bibiera sinon pan et agua (p. 181).

La esposa de Pedro Núñez aún va más lejos en su sometimiento y anulación personal. Tras haber perdido un ojo en un juicio de Dios, el caballero llega a casa e interpreta que su familia y su mujer se mofan de él porque se ha quedado tuerto. Cuando la «buena dueña» se entera del motivo del abatimiento de su marido «Cuando la buena dueña esto oyó, diose con una aguja en el su ojo et que-brolo, et dixo a don Pero Núñez que aquello fiziera ella porque si alguna vez riese, que nunca él cuidase que reía por le fazer escarnio» (p. 171).

El episodio del juicio de Dios alude al castigo por infidelidad femenina, aunque haya sido de pensamiento. Pero Núñez decide defender a una dueña acusada de adulterio por un cuñado suyo y cuyos parientes han dejado a su suerte:

toparon con muy grand gente que levavan a quemar una dueña muy onrada porque la acusava un hermano de su marido. Et dizía que si algún cavallero non la salvase, que cumpliesen en ella aquella justicia, et non fallavan cavallero que la salvase (p. 169).

El noble se compromete a salvarla tras saber que es inocente de obra, pero, es consciente de que no saldrá ileso, pues la dueña le confiesa que había pecado de pensamiento: «Et ella díxol que ciertamente ella nunca fiziera aquel yerro de que la acusavan, mas que fuera su talante de lo fazer» (p. 169).

En el ejemplo Lº, JM completa su imagen de la perfecta casada noble; la dueña personifica la vergüenza, en cuanto a recato y a saber guardar el honor familiar, la lealtad, la humildad, y el entendimiento —la discreción—, entendido como astucia en sentido positivo, molinista, mediante el cual es capaz de vencer la lascivia del sultán. Asumiendo su papel social, no descubre su desvergüenza a Saladín, sino que desencadena el proceso para que él mismo la perciba.

En LI, JM no expone un modelo femenino, sino que se vuelve a centrar en la relación que debe mantenerse con la esposa, redundando así en lo expuesto en la introducción de Patronio del ejemplo XXVIIº:

los más de los omnes yerran en la manera que deben traer con sus mujeres. Ca unos fazen tanto lo que ellas quieren que les es muy dañoso para las faziendas et para los cuerpos et para las famas. Et muchos fazen tan poco por ellas, et aun les dan tantos enojos, que les es muy dañosos para las almas, et aun para los cuerpos et para las faziendas et para las famas. Et muchos cayen en estos yerros porque dizen que sus mujeres son tan buenas et

man tanto a sus maridos que por fuerça anm ellos a fazer lo que ellas quieren. Et otros dizen que sus mujeres son tan fuertes et tan bravas et tan porfiosas que por fuerça an a pasar et fazer lo que ellas quieren por non aver mala vida con ellas (*LI*, [VIII], pp. 149-150).

En *LTR*, el personaje de Violante se vincula con el estereotipo de mujer malvada, mientras que el encarnado por su suegra la reina Beatriz remite a la perfecta casada molinista. Por último, la infanta Constanza actúa como modelo femenino, pasivo, caballeresco.

(ii) **Las mujeres musulmanas**

El protagonismo de las mujeres musulmanas en *CL* es minoritario —aparecen en los ejemplos XXX^o, XXXV^o, XLVII^o y L^o — y parece condicionado por la fuente¹²⁸⁴. Salvo en el ejemplo L^o aparecen caracterizadas de manera negativa: como caprichosas en el XXX^o, como coléricas en el XXXV^o y como hipócritas en el XLVII^o. La crítica social que realiza JM en ellos no se relaciona con su religión, sino con su género, ya que se trata de defectos tradicionalmente vinculados al género femenino, aunque, en vista de la caracterización de las mujeres cristianas, cabe preguntarse si JM se guarece en las fuentes orientales para poder parodiar estos tipos femeninos.

JM retoma las críticas al carácter caprichoso de algunas mujeres y el excesivo apego a una esposa en los ejemplos XXVII^o y XXX^o:

El rey Abenabet era casado con Ramayquía et amávala más que cosa del mundo. Et ella era muy buena muger et los moros han della muchos buenos exienplos. Pero avía una manera que non era muy buena; esto era que a las vezes tomava algunos antojos a su voluntad (p. 126).

En este apólogo, mediante el esquema ternario de las narraciones folclóricas, JM incide en el carácter antojadizo y desagradecido de Ramayquía, quien desea lo que ve, por absurdo y alejado a su rango que esté, y utiliza la manipulación para conseguirlo, apelando, como los niños, al llanto y al reproche: «Otro día, por otra cosa que se le antojó, començó a llorar. Et el rey preguntól por qué lo fazía, et ella díxol que cómmo non lloraría, que nunca fiziera el rey cosa por le fazer plazer» (p. 127)¹²⁸⁵. Abenet siempre colma los

¹²⁸⁴ Serés señala el origen árabe del apólogo XXX^o (p. 133, Exemplo XXX^o), el origen persa del ejemplo XXXV^o (p. 147, Exemplo XXXV^o), el posible origen árabe del XLVII^o y la relación con el *Sendebâr* del ejemplo L^o (p. 204, Exemplo L^o).

¹²⁸⁵ Y, sin embargo, a pesar de que los argumentos de Ramayquía pretenden caracterizarla como caprichosa y superficial, en sus palabras se vislumbra su falta de libertad: «nunca la dexava estar en tierra que viesse nieve» (p. 134); «Otra vez, estando Ramayquía en una cámara sobre el río, vio una muger descalça volviendo lodo cerca el río para fazer adobes, et cuando Ramayquía lo vio, començó a llorar. Et el rey preguntó por qué llorava, et ella díxol que porque nunca podía estar a su guisa, siquier faziendo lo que fazía aquella muger» (p. 134).

antojos de su esposa, hasta que un día «veyendo que, pues tanto avía fecho por le fazer plazer et conplir su talante, et que ya non sabía qué pudiese fazer más» (p. 127) finalmente la recrimina: «¿Et non el día del lodo?» (p. 127), de manera que se quiebra el excesivo apego que sentía hacia ella, pues no va a volver a ceder a sus manipulaciones, y muy posiblemente, aunque el cuento no narre la transformación moral, se inicie un proceso pedagógico que corrija su carácter antojadizo¹²⁸⁶.

El escritor, con toques hiperbólicos y humorísticos que ridiculizan el estereotipo de mujer *brava*, abordará el tema del sometimiento inicial de la esposa en el ejemplo XXXVº, en que un ambicioso muchacho musulmán pobre se casa con una rica heredera del talante de la emperatriz del ejemplo XXVIIº. Su genio es tal que: «omne del mundo non quería casar con aquel diablo» (p. 140). Deshumanizándola, el narrador la califica de demonio y su propio padre desaconseja la unión a su futuro consuegro: «si con mi fija casase, que o sería muerto o le valdría más la muerte que la vida» (p. 149).

El matrimonio supone una vía rápida de medro social para el muchacho y una imposición para ella. Una vez casados, los parientes de los novios se sienten intranquilos por la salud del esposo cuando los dejan a solas la noche de bodas: «estavan los padres et las madres et parientes del novio et de la novia con grand recelo, cuydando que otro día fallarían el novio muerto o muy maltrecho» (p. 149). Sin embargo, el muchacho, mostrando gran astucia, consigue someter a su nueva esposa durante sus primeras horas de convivencia mediante la coacción y la violencia física: «Et aquel día en adelante, fue aquella mujer muy bien mandada et ovieron muy buena vida» (p. 152). Para ello se vale de la amenaza que supone la muerte del perro, del gato y del caballo y del acto de dejar la espada ensangrentada en su regazo tras despedazar al caballo; el mensaje es claro: para su marido aparentemente su vida vale tanto como la de un animal doméstico y la doblegará mediante la violencia siempre que sea necesario (Martínez Garrido, 2003, p. 828). La novia aprende que no tiene otro remedio que someterse y obedecer a su marido, al que cree un loco peligroso, si desea conservar su vida: «La muger, que non esperava otra cosa sinon que la despedaçaría toda, levantóse muy apriessa et diol agua a las manos» (p. 151). A partir de ese momento, obedece siempre: «Así pasó el fecho entre ellos aquella noche, que nunca ella fabló, mas fazía lo quel mandavan» (p. 142)¹²⁸⁷.

¹²⁸⁶ Como en los ejemplos XXVIIº y XXXVº, se infiere la responsabilidad del marido someter y gobernar a su esposa.

¹²⁸⁷ Sin explicitarlo, JM deja constancia de que la violencia sexual formaba parte del proceso de sometimiento femenino (Martínez Garrido, 2003, p. 830).

JM narra el proceso de sumisión desde un punto de vista humorístico, rasgo en el que coincide con el ejemplo XXVII¹²⁸⁸. El proceso se inicia cuando el marido pide a un perro que le dé agua para lavarse las manos; cuando se levanta espada en mano para atacarlo, el perro huye y se produce una disparatada persecución: «Cuando el perro lo vio venir contra sí, començó a foír, et él en pos él, saltando amos por la ropa et por la mesa et por el fuego» (p. 141). Tras matar al perro, le pide el agua al gato. Antes de explicar cómo aplasta y quedan los restos del gato, Patronio comenta jocosamente que: «tampoco es su costumbre de dar agua a manos» (p. 141). El tono humorístico del cuento queda especialmente patente en el desenlace de la historia:

Et dende a pocos días, su suegro quiso fazer así commo fiziera su yerno, et por aquella manera mató un gallo; et díxole a su mujer:

—A la fe, don fulán, tarde vos acordastes, ca ya non vos valdría nada si matásades cient caballos; que ante lo oviérades a començar, ca ya bien nos conoscemos (p. 143)¹²⁸⁹.

En el ejemplo XLVII^o, JM incide en la hipocresía de las mujeres; para ello desarrolla la paradoja de una ladrona de tumbas¹²⁹⁰ capaz de descoyuntar a un difunto para robarle la mortaja pero que se espanta del crujido de una jarra de barro. Patronio presenta negativamente al personaje: «un moro avía una hermana que era tan regalada, que de quequier que veyé o la fazien, que de todo dava a entender que tomava recelo et se espantava» (p. 182). Esta caracterización negativa se confirma al saber que es ella la que propone acompañar a su hermano al saqueo¹²⁹¹:

¹²⁸⁸ De modo que queda claro que para JM es un tema menor que debe ser tratado desde el humor.

¹²⁸⁹ Mediante los adjetivos *mandada* y *buena* se hace patente que la armonía conyugal depende de la sumisión femenina.

¹²⁹⁰ JM parece justificar los hurtos del muchacho por su gran pobreza: «Et aquel su hermano era muy buen mancebo, mas era muy pobre. Et porque la grant pobreza faz a omne fazer lo que non querría, non podía escusar aquel mancebo de buscar la vida muy vergonçosamente. Et fazíalo así: que cada que moría algún omne iba de noche et tomávale la mortaja et lo que enterravan con él, et desto mantenía a sí et a su hermana et a su compañera. Et su hermana sabía esto» (*CL*, I, [xlvii], p. 182). Paralelamente, subraya que la muchacha desea participar en el saqueo, de modo que descarga y carga, respectivamente, a los hermanos de responsabilidad moral en un delito moralmente grave.

¹²⁹¹ El título del apólogo, «De lo que contesció a un moro con una su hermana que le dava a entender que era muy medrosa» me parece significativo por su ambigüedad; *medrosa*, aparentemente asimilable a *miedosa*, no vuelve a aparecer en el ejemplo. Parece que de nuevo JM se vale de la ironía para caracterizar a la protagonista porque trastoca el sentido original de *medrosa* para referirse a que la muchacha tiene miedo cuando no debe tenerlo y es valiente y osada cuando debería no serlo. El autor había usado el adjetivo en *LCE* para establecer la gradación de valentía a cobardía: «Vos deveades saber que vna de las cosas que se mas vsa en la cauallería es dezir por los omnes que son ardidos o couardes; et commo quier que las gentes les dizen estos no[n]bres, non son con razon, mas so por que lo han vsado asi dezir. Mas los nonbres verdaderos en esto son e[s]forçados o medrosos. Et, fijo, sabet que en el esfuerço et en el miedo ay quatro maneras: la vna es seer omne esforçado; la [otra] es ser quexoso; la otra es seer medroso; la otra es seer spantoso [...] El medroso a e[s]fuerço quando lo deue auer et miedo quando lo deue auer» (*XXXV*, p. 67). Según la caracterización de *LCE*, la hermana más bien parece responder a la caracterización de *espantosa*: «Et trosi el espantoso, bien podedes entender quanta mala manera e para cauallero, et non es para entender si a miedo con razon o sin razon» (*XXXV*, p. 67).

Et acaesció que murió un omne muy rico et enterraron con él muy ricos paños et otras cosas que valían mucho. Cuando la hermana esto sopo, dixo a su hermano que ella quería ir con él aquella noche para traer aquello con que aquel omne avían enterrado (*CL*, I, XLVII, p. 182).

Y se enfatiza todavía más al saber que es capaz de descoyuntar sin vacilar al difunto para arrebatarle sus ropajes:

Quando la hermana vio que si non quebrantasen el pescueço del muerto, que avrían de ronper los paños et que perderían mucho de lo que valían, fue tomar con las manos, muy sin duelo et sin piedat, de la cabeça del muerto et descojuntolo todo, et sacó los paños que tenía vestidos et tomaron quando y estava et fuéronse con ello (p. 183).

Esta presentación climática peyorativa da paso a la caracterización de la muchacha como una remilgada hipócrita de doble moral que se asusta por el crujido de su jarra. Como en el caso de Abenabet, el hermano la recrimina: «Ahá, hermana, despantádesvos del sueno de la tarrazuela que faze boc, boc; et non vos espantávades del desconjuntamiento del pescueço del muerto» (p. 183). El lector desconoce si se produce un cambio moral en la muchacha, pero comprende el papel masculino de *magister* en las féminas de su familia.

(iii) Las mujeres del pueblo llano

Aparecen mujeres cristianas en los apólogos VII^o, XXXVI^o y XLII^o; en los dos últimos las esposas están caracterizadas positivamente. En el ejemplo XLII^o, además, JM aprovecha para criticar, siguiendo la ortodoxia religiosa de la época, la religiosidad de las beguinas ¹²⁹².

¹²⁹². Mota (*LI*, p. 125 nota 76) explica que las beguinas «fueron mujeres laicas que decidían consagrarse individualmente a una vida de castidad y piedad religiosa (a veces con ribetes místicos) en pequeñas comunidades organizadas de manera similar a la del monacato antiguo. Se trata de un movimiento que se expandió por muchos lugares de Europa occidental, sobre todo durante los siglos XIII y XIV, aunque tuvieron especial arraigo en ciudades de Flandes y los Países Bajos, norte de Francia y oeste de Alemania. El Concilio de Vienne (1311-1312) las condenaba severamente y fomentó su persecución». Su existencia muestra el afán de renovación religiosa de la sociedad bajomedieval, que se materializa en su modo personal de vivir la fe —sin la intermediación de un sacerdote y leyendo en lenguas vernáculas las escrituras— y en su modelo vital, más acorde a los Evangelios, de espiritualidad intensa combinado con el servicio activo en las ciudades. Para una introducción divulgativa del movimiento, v. Botinas y Cabaleiro (2004-2008). Sobre el origen y características del movimiento, v. MacDonell (1954), quien en su introducción explica que las beguinas: «did not withdraw from the world [...] this common life was pursued halfway between the rules of religious orders and the freedom of layman [...] She resided according to her fortune and social status, in a common house of her own dwelling, which eventually willed to the community (pp. 4 y 5). Sobre su implantación en España, v. Botinas, Cabaleiro y Durán (1994 y 2002). Sobre su representación en la literatura medieval, v. Santoja (2003-2006, pp. 209-227). Sobre el uso de la beguina en el ejemplo XLII, v. Belalía (2017). Estas lecturas se pueden completar con Epiney-Burgard y Zum Brunn (1998), que trata sobre el silenciado legado literario y doctrinal de las mujeres religiosas, monjas o beguinas, algunas de las cuales — Beatriz de Nazaret y Margarita Porete, por ejemplo— han permanecido olvidadas durante siglos

JM parece parodiar en el ejemplo VII^o el estereotipo de la mujer soñadora. La caracterización y el carácter socarrón del cuento, como en el caso del ejemplo XXVII^o empiezan por el mismo nombre de la protagonista. Truhana es una campesina pobre que no acepta sus limitaciones sociales y sueña mientras se dirige al mercado que se hará rica con las ganancias de la venta de la jarra de miel que lleva sobre la cabeza. Su ensoñación la distrae, por lo que se tropieza y se le derrama toda la miel. De este modo, el autor incide en que Truhana no solo yerra al desear ser lo que no puede ser, sino también al no ocuparse de los problemas concretos que se le presentan.

Su motivación para enriquecerse es social: desea ser más rica que sus vecinas para poder presumir ante y ser envidiada por otras mujeres: «fallose por más rica que ninguna de sus vezinas» (p. 40). Con esta caracterización se infieren la envidia y los celos como sentimientos femeninos.

El carácter fantasioso de Truhana y sus aspiraciones sociales la presentan como un ser inmaduro y torpe, responsable de su propia desgracia: «començó a reýr con grand plazer que avía de la su buena andança, et en riendo, dio con la mano en su cabeça e en su fuente et entonce cayól la olla de la miel en tierra et quebróse» (pp. 43-44).

En el cuento XXXVI^o, se caracteriza a la mujer del mercader como un modelo de comportamiento femenino. Es un ejemplo de lealtad y sumisión marital tal, que no solo lo espera durante lustros, sino que llama a su hijo marido, y cuando aún ambas denominaciones antepone la de *marido*, de manera que se infiere la superioridad del nexo marital frente al maternal:

—¡Ay, marido et fijo! Señor, dixieronme que agora llegará una nave al puerto et dizían que vinía daquela tierra do fue vuestro padre. Por amor de Dios, id allá cras de grand mañana, et por ventura querrá Dios que sabredes algunas buenas nuevas dél (p. 146).

En el ejemplo XLII^o, en que JM pone de manifiesto los peligros de la manipulación y denuncia a los falsos devotos, contrapone la maldad y la bondad femenina mediante dos personajes. La maldad está simbolizada por la beguina, que tiene la función tentadora de Eva en el Génesis: es astuta, paciente, manipuladora y corrupta. Es la personificación del mal, porque se entromete y engaña a la pareja por el placer de perjudicar al prójimo y extender el mal; no tiene inconveniente en esperar para ganarse la confianza de ambos y comenzar con sus engaños: «Et desque ella ovo morado muy grand tiempo en su casa et era privada de entramos, vino un día muy triste...» (p. 159). Y se

vale de los celos para conseguirlo: «mucho me pesa desto que agora oí: que vuestro marido que se paga más de otra muger que non de vós» (p. 159)¹²⁹³.

La bondad, en cambio, aparece representada en la esposa, modelo de sumisión e inocencia, que acoge y sucumbe ante los astutos engaños de su criada. Al utilizar los celos para entrometerse en la pareja, el noble presenta el amor conyugal desde una dimensión emocional, inusual en *CL*: «Et desque el marido llegó a su casa et falló a su muger triste, et de los plazerres que solían en uno aver que non avían ninguno, estaban cada uno con gran muy cuidado» (p. 160). Es el lazo emocional, precisamente, el que desencadena por un malentendido provocado por la beguina el asesinato de la esposa a manos de su marido, que acaba con que: «mataron aquel día la mayor parte de quantos eran en aquella villa» (p. 171). Siguiendo el precepto manuelino de que la justicia, por mediación de Dios, siempre se impone, la beguina finalmente recibió «muy mala muerte et muy cruel» (p. 171).

¹²⁹³ Me parece interesante hacer notar dos coincidencias temáticas con *CRS*. La beguina actúa como una «mala consejera» y asume uno de los vicios y consecuencias expuestos el libro sanchí: «Fazerte ha perder *con* la muger con quien eres casado *e que* fagas contra ella cosas *con* que pese a Dios *e a* ella» (XXXIX, p. 251, 14). Al mismo tiempo, la desgracia de la pareja es fruto de otro de los peligros de los que advierte *CRS*: «ca sospecha mete mal entre el padre e el fijo, *e* entre el marido *e* la muger» (XXXVIII, p. 212, 1).

Conclusiones sobre la noción de persona

La concepción de la persona y vida humana del escritor, en líneas generales, es de origen tomista, pero presenta componentes de raíz agustina que inciden en la brevedad de la vida humana y en su valor como tránsito para la obtención de la bienaventuranza.

El hombre fue creado *ex nihilo* por Dios para encabezar la creación. Desde la expulsión del Paraíso se ha visto obligado a reproducirse sexualmente y se ha convertido en un ser dual, formado por un cuerpo, material y corruptible, pero indispensable para el desarrollo de las funciones vitales, y un alma, inmortal y superior al cuerpo, pero que lo requiere para llevar a cabo sus operaciones. El alma intelectual, infundida por Dios durante la gestación, permite que participe de la perfección divina. Por otro lado, la diversidad física de los seres humanos deriva de la materia que comparten con su progenitor. Esta materia surge de la combinación de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Los animales y el hombre, además, están formados por cuatro humores — la bilis amarilla, la bilis negra, la flema y la sangre—. La prevalencia de uno de estos humores determina los rasgos del carácter, como se aprecia en la caracterización del rey soberbio del ejemplo LI^o como un melancólico, en quien predomina la bilis negra. Por su carácter material y sublunar, dado que la materia se corrompe, los hombres, cualesquiera que sea su estado, también envejecen. La materia también explica sus diferencias físicas, que son el resultado de la voluntad divina; en este contexto, la belleza se considera, al menos en el plano teórico, trasunto de la real. Siguiendo el ideario tomista la belleza posee un componente práctico, pues es bello lo que resulta útil y cumple su función. En base a esta concepción, el autor plantea en el ejemplo XXXIII^o la noción de *donaire*, vinculada a la función defensiva de los *bellatores* y a los atributos inherentes de la masculinidad patriarcal.

El hombre, al ser la criatura cúspide de la creación, mantiene con Dios una relación filial. Es una concepción en que se aglutina la religiosidad veterotestamentaria y el pensamiento tomista y según la cual el hombre se pliega a la perfección que es Dios y asume que su destino está en sus manos. No se trata de una concepción determinista, sino de la asunción de que el hombre no conoce las motivaciones divinas, que siempre tienen una explicación y persiguen un buen fin. Por ello, el ser humano ha de acatar las adversidades y, si es posible, trabajar con ahínco para superarlas.

La reflexión del escritor sobre el hombre se aborda desde tres perspectivas: la biológica, la social y la teológica. Su acierto es interrelacionar y reivindicar las tres

dimensiones al defender la posibilidad de salvación en la vida seglar. Por este motivo, no extraña que considere un mal menor la reproducción como forma de dar continuidad al mundo y que justifique, aunque lo considere pecaminoso, el acto sexual con finalidades reproductivas —incluso en la quinta parte de *CL*—. Aunque el autor asume la doble división clásica masculina —en cuatro etapas— e isidoriana —en seis etapas— de la vida, dados sus intereses pedagógicos, reflexiona fundamentalmente sobre la niñez y la mancebía, sin que sean precisos los límites de ambas, aunque la segunda etapa se sitúa en torno a los catorce o quince años. Con todo, en sus obras desfilan hombres de todas las edades. La dimensión social de la vida humana, desde el punto de vista nobiliario, está condicionada por el cumplimiento de las funciones del estamento de nacimiento, que en el caso de los nobles conlleva el mantenimiento del estado y hacienda y la perpetuación de la memoria del linaje a través de las hazañas personales. En el caso de los nobles peninsulares, estas hazañas han de estar vinculadas a la Reconquista, que, además, si su intención es recta y están en verdadera penitencia, les puede reportar la salvación directa. Es plausible que esta idea manuelina parta de las órdenes militares y conecte con el pensamiento de San Bernardo. Por último, la dimensión teológica, la más relevante, considera la vida humana como el período para la obtención de la bienaventuranza a través de la ejecución de buenas obras. En ellas, es determinante la intención.

En estrecha relación con la función de los *bellatores* y el teocentrismo del período, pese a que aparentemente plantea una postura conciliadora en el reparto de los poderes temporal y eclesiástico, propone en *LE* y *LI* un modelo de vicariato real, en que el papado asume una función ejemplarizante y de sostén del poder temporal, encarnado por los reyes, designados por Dios, a cuya cabeza se encuentra el emperador.

Las tres dimensiones se plasman en el código ético, siempre desde el punto de vista nobiliario, regido por la vergüenza —el amor propio, la reputación y la consideración que un sujeto merece ante sí mismo y ante la comunidad—, la medida —en tanto que equilibrio vital, racionalidad y cautela en todos los órdenes vitales— y el seso —el entendimiento en su dimensión práctica—. Ya está presente ya en *CA*, pero se desarrolla especialmente en *LE*, en que la expone desde el punto de vista teórico, y en *CL*, en que la plasma a través de los ejemplos y la enriquece en la quinta parte con la perspectiva fisiologista de los *contemptores*. Esta amalgama y superposición de influencias explica que en la obra se produzca la paradoja de reivindicar, siguiendo a TA, el cuidado del cuerpo, la vida seglar, indispensable para la continuidad del mundo, el cumplimiento de los deberes estamentales y las gestas terrenales, que darán lugar a la vida

de la fama —como ejemplo para las generaciones futuras— al tiempo que incide en el «Libro de la doctrina» en la mezquindad corporal, en los aspectos embrutecedores de la existencia humana y, siguiendo sobre todo a AH, en el carácter voluble del hombre y simbólico de la creación.

Para el escritor, se da la dualidad de que, por un lado, el *omne* es una sustancia caracterizada por la singularidad y por su capacidad, otorgada por Dios, de raciocinio — y con él de tendencia hacia el bien—, aunque la forma individualiza a cada ser humano y el *entendimiento* varía de un hombre a otro: «Et por el buen entendimiento que Dios en vós puso» (CL, I, [xx], pp. 77-78). El hombre es el ser material culmen de la creación, por lo que está dotado de entendimiento; ello determina que esté investido de una dignidad, de origen tomista, inherente a su existencia, cuyo principio y fin solo Dios puede decidir y de cuya voluntad y juicio no puede escapar: «él es criatura de Dios et Él lo crio cuando Él tovo por bien et cual tovo por bien, et durara quanto Él toviere por bien. Et Dios solo es el que sabe cuándo se ha de acabar et que será después que se acabare» (CL, V, p. 270) Sin embargo, por otro lado, su corporeidad lo convierte en un ser mísero, condicionado por el pecado edénico y, desde entonces, lastro por su corporeidad y por su debilidad espiritual que lo conduce al pecado. Por ello, los hombres deben obrar dentro de los límites de su estado pensando en alcanzar la bienaventuranza, pero sin descuidar la salud corporal y los asuntos mundanos. En el caso de los nobles de la Península, han de gobernar y proteger a sus vasallos y guerrear contra los infieles para recuperar los territorios ocupados con humildad, pero no humillándose.

Las buenas obras y, en especial, las gestas en las campañas de Reconquistas les permitirán obtener fama terrenal como ejemplo para otros integrantes del estamento y para los miembros de su propio linaje. No obstante, aunque se debe trabajar por obtener el reconocimiento, no se debe esperar, y menos ansiar.

Desde la misoginia del período, el escritor plantea en CL un modelo de perfecta esposa feudal, con concomitancias con el modelo molinista, pero en el que la esposa es asimilada a un fiel vasallo, que, desde la sumisión y utilizando un entendimiento en que la astucia se connota positivamente, asume el papel de auxilio y consejo de su esposo y la salvaguarda de la *vergüenza* familiar, en el caso del ejemplo LP, y se sirve de tipos femeninos para criticar vicios humanos, que los prejuicios identifican con las mujeres a menudo, como la hipocresía o la volubilidad. Una mención aparte merecen las mujeres *bravas*, a las que satiriza especialmente, porque trastocan y pueden subvertir— su férreo

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

orden social, trasunto del moral. Como en el caso de los personajes masculinos, llama la atención que no aparezcan personajes femeninos judíos en los ejemplos.

8. LA RELIGIOSIDAD. LA INFLUENCIA DE LAS ÓRDENES MENDICANTES

El autor representa el dualismo de la religiosidad bajomedieval. Su sentir religioso se halla a medio camino del interiorismo de AH, con notas penitenciales —pero también doctrinales— sobre la brevedad terrenal y el desprecio del mundo de autores como San Bernardo, San Anselmo o San Francisco o San Buenaventura y el intento de explicación racional que supuso TA. En su manera de vivir la fe tuvieron un papel determinante las órdenes franciscana y, especialmente, tomista, que determinaron aspectos formales y doctrinales. Y no faltaron tampoco notas de la religiosidad popular como la posible creencia en las bendiciones y maldiciones. Siguiendo la norma manuelina, asimila de forma personal las diversas doctrinas, tamizadas muy posiblemente por el pensamiento molinista. Su religiosidad está muy próxima a la férrea ortodoxia, tal y como muestra la condena a formas más libres de vivir el hecho religioso como de las beguinas, en cuyo rechazo interviene su misoginia, trasunto de la medieval, y su defensa de la jerarquía eclesiástica. Al mismo tiempo se muestra crítico ante el formulismo y la hipocresía en los ritos religiosos.

a) La influencia de las órdenes mendicantes

La obra de JM muestra a partir de *LCE* el arraigo, influencia social, cultural y espiritual, de la Orden de Frailes Menores y, muy especialmente, de la Orden de Frailes Mayores, las dos órdenes mendicantes más influyentes y arraigadas en la Península durante el período¹²⁹⁴. Su profundo influjo en la ideología del autor explica que tomase de ella conceptos, temáticas y recursos estilísticos, estos últimos vinculados con la predicación.

¹²⁹⁴ Por motivos de extensión, únicamente me detendré en la caracterización e influencia de ambas. La bibliografía al respecto es amplia. Anoto a continuación algunos trabajos que ahondan en la creación, extensión, influencia y principios de las órdenes dominica y franciscana en la Península durante los siglos XIII y XIV. Sobre las órdenes mendicantes en el siglo XIII, v. Palacios (1996). Sobre la implantación e influencia de las órdenes mendicantes en Castilla, v. Peña (1993) y Aguadé (1998), que se centra en el reinado de Alfonso X, y García-Serrano (1997a, 1997b, 2018). Sobre la influencia de las órdenes en ciudades-bastión como Sevilla, v. Miura (1998). Sobre la biografía de Domingo de Guzmán, v. Macías (1979) y Tugwell (1996). Sobre la implantación y extensión de la orden dominica, v. Nieva (2011) y sobre la influencia dominica en la monarquía castellana a través de los confesores pertenecientes a esta orden, v. Getino (1916). Sobre la biografía y la figura de Francisco de Asís, v. el estudio clásico de Sabatier (1896), Le Goff (2003) y Vauchez (2009). Revilla (1997) aportó una bibliografía del franciscanismo. Sobre los principios teológicos de la orden, v. Vorreux (1969). Sobre el ideario y pensamiento franciscano, v. Fernández Conde (1996), Echeverry (2007) y Lázaro (2013). Sobre la presencia e influencia franciscana, v. Rucquoi (1996), Martín (2005 y 2007), García Oro (2006) y Rojo (2014). Sobre el franciscanismo durante el reinado de Sancho IV, v. Moreta (1996).

(1) La creación y relevancia de las órdenes mendicantes

En el siglo XIII, de forma paralela a los cambios socioeconómicos¹²⁹⁵, ideológicos y culturales¹²⁹⁶, que conllevaron una mayor la valoración del mundo material y un incipiente individualismo, se transformaron la intensidad y las formas de religiosidad:

La espiritualidad y la búsqueda de una mayor pobreza personal que caracterizaron a los franciscanos, el recurso a la inteligencia y los saberes de que hicieron alarde los dominicos se insertaron así en un mundo en que el individuo había recobrado protagonismo y podía salvarse, en un mundo que empezaba a valorar a Cristo en su humanidad (Rucquoi, 1996, p. 66).

Esta evolución tuvo como principales hitos la reforma gregoriana¹²⁹⁷ y la renovación del monacato benedictino¹²⁹⁸. La primera supuso el intento del papado de recuperar una piedad más cercana al mensaje y vida de Jesús y la afirmación de la supremacía del poder espiritual. La segunda se realizó primero a través de la labor del movimiento cluniacense y más tarde por medio del movimiento cisterciense, en que sobresalió la figura de San Bernardo¹²⁹⁹.

En sentido estricto, en el siglo XIII se crearon las órdenes dominica, franciscana, carmelita y agustina. Posteriormente pasaron a ser mendicantes los mercedarios y trinitarios, dos órdenes cuyo objetivo era el rescate de cautivos. La primera orden reconocida oficialmente fue la trinitaria, creada por Juan de Mata y Félix Valois, y cuya regla aprobó Inocencio III en 1198. Honorio III sancionó la creación de la Orden de Frailes Mayores en 1216 y reconoció por escrito en 1223 a la Orden de Frailes Menores.

La carmelita fue sancionada en 1226; la mercedaria, en 1235. Finalmente, la agustina recibió la aprobación papal en 1243. Todas ellas nacieron en el ámbito

¹²⁹⁵ Entre estos cambios, cabe destacar el surgimiento y crecimiento de las ciudades, el auge de la burguesía y el lento ocaso del feudalismo.

¹²⁹⁶ El humanismo del siglo XIII surgió gracias a la traducción en los talleres de Alfonso X y Federico II del acervo grecolatino, especialmente Aristóteles, que había sido preservado por los musulmanes y a su divulgación a través de los proyectos culturales de estos monarcas y, especialmente, de las universidades.

¹²⁹⁷ Para una introducción, v. Lortz (2003). Uno de los grandes promotores de la reforma gregoriana fue Inocencio III, que impulsó el retorno a una religiosidad austera y cercana al mensaje evangélico y la creación de las órdenes mendicantes.

¹²⁹⁸ Para una introducción, v. Lortz (2003).

¹²⁹⁹ Como precedentes al reformismo de las órdenes cabe citar el principio de exención canónica, por el cual las nuevas órdenes dependían del papado y que procedía de Cluny; la vida comunitaria benedictina y su incidencia en la pobreza evangélica y en la predicación y el espíritu de apostolado itinerante, que procedía del Císter. Los movimientos laicos reformistas como las de las beguinas también tuvieron un papel destacado: deseaban vivir según los ideales apostólicos del mensaje evangélico, pero sus posturas fueron consideradas frecuentemente heréticas. En definitiva, «las órdenes mendicantes no surgen de la nada. Por el contrario, son la síntesis final de una serie de innovaciones introducidas por el monacato entre los siglos X y XII» Palacios (1996, p. 32).

mediterráneo, como consecuencia del ascenso del nivel de vida, que permitió el enaltecimiento de la pobreza, y se expandieron gracias al apoyo del estamento nobiliario y la monarquía:

Frente a los benedictinos cuya regla había sido revisada por Cluny, a los cartujos de San Bruno, a los premostratenses de San Norberto y a los circenses de Bernardo de Clairvaux, cuyos fundadores eran originarios de Borgoña y del Imperio germánico, las seis órdenes mendicantes nacen a orillas del Mediterráneo, en un mundo de ciudades y comerciantes [...] las órdenes mendicantes son una creación específica del mundo mediterráneo, mundo de ciudades, de comercio y de circulación de las ideas, en el que se encontraban, influían recíprocamente y rivalizaban las tres grandes religiones monoteístas (Rucquoi, 1996, pp. 66-67).

El rasgo de identidad común a todas ellas era la prohibición de poseer de bienes propios, cuya consecuencia inherente era la obligación de mantenerse a partir de la limosna o caridad de los fieles viviendo en comunidades urbanas (Peña Pérez, 1993, pp. 179-198):

tale pratica si affermò negli ordini mendicanti sorti nel XIII secolo (principalmente francescani, domenicani, carmelitani e agostiani), la cui regola, a differenza degli ordini monastici di derivazioni benedettina, vietava la proprietà non soltanto individuale ma anche collettiva, dovendo quindi vivere della sola carità dei fedeli (Cavalotto y Mezzadri, 2006, p. 402).

En el caso concreto de franciscanos y dominicos, compartieron, además, el ideal de humildad, la relevancia de las buenas obras para la consecución de la salvación y una piedad íntima y personal:

desde horizontes geográficos tan lejanos —Castilla y Umbría—, a partir de situaciones vitales tan dispares —el campo y la agricultura de un lado; la ciudad y el comercio de otro— y liderados por personajes claramente diferenciados en el organigrama sociojurídico eclesial —un clérigo y un laico— se presentan en la historia dos proyectos de vida religiosa y acción pastoral llamados a jugar un papel trascendental en la espiritualidad cristiana del Occidente medieval (Peña Pérez, 1993, p. 195).

En su constitución fueron determinantes la crisis de la Iglesia por la relajación de costumbres y la corrupción del clero —simonía, nicolaísmo y compra y venta de investiduras—; la toma de conciencia de la fortaleza del Islam y el judaísmo y de la existencia de otros credos, a través de los incipientes viajes a otras latitudes¹³⁰⁰; el surgimiento de una piedad vinculada con el naturalismo aristotélico¹³⁰¹, que propició una religiosidad más intimista; el afán de guía, de conocimiento y explicación racional del

¹³⁰⁰ Sobre el viaje, v. Zumthor (1994).

¹³⁰¹ En este sentido, es significativo que el canon XXI, *Omnis utriusque sexus*, del IV Concilio de Letrán (1215) regulase la confesión y penitencia, que pasaron a ser individuales y privadas y se estableciese la confesión anual y que este mismo concilio aprobase oralmente la constitución de la orden franciscana.

hecho religioso¹³⁰²; el crecimiento de los núcleos urbanos con el consiguiente auge de la burguesía; el incipiente individualismo, y el decisivo apoyo del papado, que, mediante su protección, imponía la reforma gregoriana y se fortalecía frente al poder terrenal y al clero secular, ya que las órdenes mendicantes dependían directamente del poder y jurisdicción del pontífice:

La espiritualidad y la búsqueda de una mayor pobreza personal que caracterizaron a los franciscanos, el recurso a la inteligencia y los saberes de que hicieron alarde los dominicos se insertaron así en un mundo en que el individuo había recobrado protagonismo y podía salvarse, en un mundo que empezaba a valorar a Cristo en su humanidad (Rucquoi, 1996, p. 66).

La creación de las órdenes mendicantes supuso la materialización del ansia de transformación de la vida religiosa y la adaptación de la vida monástica al nuevo contexto sociocultural¹³⁰³, lo que se concretó «en la práctica del ideal evangélico (de pobreza y renuncia total a este mundo) y el ideal apostólico (de anunciar una iglesia reformada)» (Palacios Martín, 1996, p. 32): del aislamiento rural de los monasterios se pasó a la vida en y para atender las necesidades espirituales de los incipientes centros urbanos desde su vocación de apostolado social (Le Goff, 1968, pp. 335-352); los integrantes dejaron de estar vinculados de por vida al monasterio en que habían profesado, la denominada *stabilitas loci*, y gozaron de mayor movilidad (Sosa Mayor, 2017, p. 154). De la concepción monacal cerrada, autárquica y privilegiada, se pasó a la misión ejemplarizante y apostólica para asegurar la salvación de los otros estados (Bennett, 1937, pp. 10-14). De la oración por los otros estamentos como misión espiritual y de la función terrenal de preservar, crear y transmitir¹³⁰⁴ la cultura a través de la copia y conservación de los manuscritos en los *scriptoria* monacales¹³⁰⁵, se pasó a la función apostólica de

¹³⁰² La relevancia de la dialéctica en la conversión de los fieles tiene como trasfondo la traducción de los textos aristotélicos y la consiguiente revalorización de la razón para la explicación del mundo y del hecho religioso. A partir del siglo XII: «La dialéctica cobra vigor según se van conociendo los textos aristotélicos [...] Nace en la cristiandad un deseo de expresar las verdades de la fe según un nuevo discurso racional [...] Crece la confianza en la existencia de una nueva racionalidad, que diversos autores del siglo XII e inicios del XIII buscan desesperadamente en algún sistema que les dé las claves de la verdad revelada (*ratio fidei*), del orden y destino del universo (*ratio mundi*) y del orden político (*ratio gubernationis*). (Palacios, 1996, p. 31). El interés por el hecho religioso está en el origen de las primeras representaciones teatrales medievales: «se representaban dentro o fuera de las iglesias piezas dramatizadas de los misterios de la vida de Cristo; por ejemplo, el auto de los Reyes Magos de la catedral de Toledo ya había sido compuesto en lengua vernácula a mediados del siglo XII» (Torres Jiménez, 2016-2017, p. 33).

¹³⁰³ V. García Serrano (1997a).

¹³⁰⁴ «A pesar del escaso nivel cultural, los monasterios son islotes de esa cultura. Hay ejemplos de que desarrollan una función docente; de hecho, sabemos que algunos niños reciben una formación de carácter general sin convertirse nunca en monjes. Hay también referencias a monjes «maestros», prueba también de esa función docente» (Álvarez Palenzuela, 1993, p. 166).

¹³⁰⁵ «Hay que referirse a escritorios tan famosos como Montesauro, Escalada, Abellar, Távara, Valcado, Cardeña, Silos, Valeránica, San Millán, Albelda y Ripoll» (Álvarez Palenzuela, 1993, p. 166).

predicación para contrarrestar la desinformación de los laicos, fuente de herejías como la cántara o la valdense, y a la conversión de los infieles¹³⁰⁶. De la preeminencia del latín como lengua eclesiástica se pasó a la utilización de las lenguas vernáculas —romances, hebreo o árabe— en su labor apostólica. Del distanciamiento de clero de sus feligreses se pasó al acercamiento a través de medidas como la introducción del canto litúrgico en las celebraciones religiosas.

Su religiosidad supuso un cambio y avance social que confirió mayor relevancia a los laicos, como muestra la creación de la tercera orden franciscana o carmelita, y abrió la puerta a la salvación dentro del estado seglar a través de la reivindicación dominica de la vida activa, en la que tanto incidió JM (Mcpherson y Tate, 1991, p. 14). Este nuevo espíritu religioso fructificó en la canonización de monarcas como Luis IX, que demostraba que la vida activa era compatible con la salvación.

En consonancia con el IV Concilio de Letrán¹³⁰⁷, que se proponía mejorar la formación religiosa de los creyentes mediante una mayor instrucción de los clérigos y el impulso de las *ars praecandi*, en especial del sermón, las órdenes mendicantes deseaban ampliar la esquemática formación religiosa de los laicos¹³⁰⁸. Con este objetivo, se valieron de sus conocimientos para adoctrinar, luchar contra las herejías y convertir mediante la dialéctica a los infieles. Esta función doctrinal y proselitista explica la importancia de la formación de los frailes, que se convirtieron en especialistas de las diversas ramas del saber, siempre dentro de los límites de la ortodoxia y con preeminencia de la teología, y que difundieron los frutos del renacimiento cultural del siglo XII mediante la predicación y las instituciones académicas, los *studia* y las universidades, en que sobresalieron París y Bolonia¹³⁰⁹.

Las órdenes dominica y franciscana, partiendo de posturas aparentemente diferenciadas, llevaron a cabo una intensa tarea intelectual y fueron determinantes en el pensamiento medieval. En ambas sobresalieron personalidades excepcionales, a pesar del

¹³⁰⁶ Al respecto, Lázaro (2013, pp. 352-353) señala que la predicación auspició la formación y el interés por el estudio de la orden franciscana.

¹³⁰⁷ Este concilio propuso mejorar la formación religiosa de los creyentes mediante una mayor instrucción de los clérigos y usando el sermón como vehículo de difusión de los contenidos religiosos. Su uso como método didáctico doctrinal suponía una revitalización de la oratoria grecolatina y la plasmación retórica de su aspiración de persuadir deleitando (Adams, 2007, p. 59).

¹³⁰⁸ La formación de los laicos había sido hasta ese momento solo iconográfica (aprendían los dogmas a través de las esculturas, retablos y elementos arquitectónicos). Asimilaban por medio de las imágenes un código rudimentario de obligaciones teñido de supersticiones y basado en el temor al diablo y al Infierno. Todo ello contribuía a prácticas poco edificantes, auspiciadas por la Iglesia como «las limonas, las donaciones *pro anima* con encargos de misas, peregrinaciones, familiaturas suscritas por conventos o con órdenes militares para verse favorecidos por sus méritos y, por supuesto, la encomendación a la Virgen» (Torres, 2016-2017, p. 37).

¹³⁰⁹ A la que se refiere explícitamente en el ejemplo XXXI^o.

tópico que contrapone el selecto intelectualismo dominico al espiritualismo de talante popular franciscano:

si numerosos son los rasgos que tienen en común las dos grandes órdenes mendicantes, más numerosas son probablemente las diferencias que las separan. Partidario, hasta en su propia vida, de una búsqueda individual de salvación que le hizo dudar de la necesidad de crear conventos, el lego Francisco rechazó la riqueza material mientras desconfiaba de la cultura [...] En cambio, el canónigo de Osma Domingo de Guzmán, que había estudiado en Palencia, puso los saberes al servicio de la Iglesia y permitió que los grandes problemas doctrinales fuesen llevados hasta clérigos y laicos a través de la predicación; apoyándose en la tradición y el método aristotélico, el italiano Tomás de Aquino ofreció una visión teológica que reconciliaba el mensaje pesimista de San Agustín y la fe en la bondad de la creación divina. La elección del mundo universitario y de las élites y una doctrina —el tomismo— que distó mucho de ser compartida por la mayoría de los teólogos de los siglos XIV y XV parece haber reducido el alcance del mensaje dominico. En cambio, la espiritualidad franciscana, más afectiva y menos racional [...] caló más hondamente en las mentalidades medievales (Rucquoi, 1996, p. 67).

Los dominicos parten de posiciones en cierto modo más elevadas, a tenor de la condición sacerdotal y amplia formación teológica de Domingo de Guzmán —lo que, en consecuencia, les permite la elección de objetivos pastorales más selectivos: el combate dialéctico de la herejía, por ejemplo—, frente a los cuales los franciscanos, —más «populares» en principio— se entregan a una actividad frenética e indiferenciada sin aparentes límites a su pasión misionera (Peña Pérez, 1993, p. 196).

El máximo exponente del pensamiento franciscano fue San Buenaventura, cuya doctrina es de origen agustiniano y, por tanto, orientación neoplatónica. El máximo exponente de la dominica, TA, por su parte, reinterpretó desde los principios cristianos la doctrina aristotélica. Con todo, sus puntos en contacto son muchos, como pone de relieve la doctrina del conocimiento, en que las diferencias son de matiz. El aspecto en que verdaderamente difieren es en el proyecto ideológico y en su proyección externa, en que se opuso la unidad dominica a la diversidad franciscana. Ello explica el propósito dominico de erigir en *quasi* única y monolítica autoridad a TA frente a la diversidad de pensadores —y líneas de pensamiento— franciscanos. Rápidamente se impuso la férrea unidad dominica, y TA se convirtió desde el siglo XIV en portavoz de la ortodoxia cristiana y en el teólogo cristiano medieval más influyente:

cuando uno realiza el ensayo de detectar las tesis comúnmente compartidas [entre los miembros de una orden], se encuentra con una cierta recurrencia, particularmente en la orden franciscana. Paradójicamente, y como señalara hace tiempo De Wulf (1932), ese conglomerado de tesis no concierne tanto a la teoría del conocimiento, con la doctrina agustiniana de la iluminación como caso destacado, cuanto a una serie de cuestiones ontológicas, más precisamente, ciertas derivaciones del hilemorfismo aristotélico: la pluralidad de las formas sustanciales, la composición de materia y forma en las sustancias espirituales como el ángel o el alma humana, o la actualidad de la materia primera. Sin embargo, la presencia de este relativo patrimonio común no permite ir mucho más allá. Por una parte, este baluarte doctrinal puede que permita identificar cierta tendencia dominante en miembros de la orden franciscana. Pero lo que se le opone es, una vez más, no una respectiva contra-corriente sino apenas la figura aislada de Tomás de Aquino,

quien argumentó sistemáticamente contra este conjunto de tesis. En todo caso, la orden dominicana construyó institucionalmente, y, con esfuerzo, ese patrimonio propio de tesis, a través de una supervisión interna que buscaba erigir a Tomás de Aquino como el gran maestro de la orden (Castelló, 2017, p. 71).

El carácter reformista de franciscanos y dominicos actuó de revulsivo a los excesos del clero: proponía un modelo de vida apostólica a imitación del ejemplo evangélico de la pobreza y predicación de Jesús y asumía el espíritu de los movimientos laicos reformistas, que deseaban vivir según los ideales apostólicos del Evangelio, pero cuyas posturas fueron consideradas frecuentemente heréticas (Palacios, 1996, pp. 31-32)¹³¹⁰. En síntesis, «los miembros de las nuevas órdenes pretendían vivir en el siglo, actuar en él y transformarlo por la palabra y el ejemplo» (Rucquoi, 1996, p. 65).

A pesar de su espíritu reformista, las órdenes dominica y franciscana no supusieron un corte abrupto con la tradición monacal y comparten con ella rasgos como la fraternidad, la vida en comunidad, la protección de los más débiles —en el caso de los monasterios a través de la acogida de los enfermos y más necesitados— y el interés por la cultura. De hecho, suponen «la síntesis final de una serie de innovaciones introducidas por el monacato entre los siglos X y XII» (Palacios, 1996, p. 32). Su espíritu de vida comunitaria es de origen benedictino, su ideal de apostolado itinerante tiene origen cisterciense y la dependencia del papado enraiza con el principio de exención canónica cluniacense¹³¹¹.

El papado les concedió funciones del clero secular, como administrar sacramentos, oficiar misas y guiar espiritualmente a los laicos. La asunción de funciones del clero secular, su veloz expansión, a la que sin duda contribuyó la rápida canonización de Francisco de Asís (1228) y Domingo de Guzmán (1234), la efectividad en la comisión de estas funciones, su cercanía y protección papal conllevaron el recelo y críticas de parte de los eclesiásticos, que los acusaron de usurpar la administración de los sacramentos de la confesión y extremaunción y de oficiar los entierros. JM refleja humorísticamente en el ejemplo XXXI^o estas tensiones¹³¹².

Su labor de predicación dominical divulgó su religiosidad, ideología y teología. Por ello, desempeñaron un paradójico papel: nacieron para contrarrestar los excesos de la

¹³¹⁰ La beguina del ejemplo XLII^o es un ejemplo de estos laicos.

¹³¹¹ V. Lortz (2003).

¹³¹² Muestra la animosidad de los dominicos hacia los franciscanos (Gilson, 1948, p. 32) y las tensiones de las órdenes mendicantes con el clero secular (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 157 y Serés, 1994, p. 134). Y lo hace en el contexto castellano, en que Sancho IV brindó las órdenes mendicantes un trato de favor respecto al clero secular: «En Castilla y durante el reinado de Sancho V, los franciscanos y dominicos recibieron mejor trato que en otros reinos respecto del clero secular y ello gracias a la mediación de los reyes» (del Valle, 2000, p. 71). Paralelamente, el ejemplo desarrolla humorísticamente el tópico de la menor preparación intelectual de los franciscanos (Sotelo, 1990, p. 213).

iglesia, del estamento nobiliario y de la incipiente burguesía y sus miembros se ciñeron en un principio a título individual al ideal de pobreza evangélica, pero en sus sermones justificaron y asentaron el orden jerárquico social, por lo que rápidamente se convirtieron en agentes del papado con una triple función: mantener la ortodoxia, mediante su función de inquisidores, y controlar el poder temporal, gracias a su función de confesores de nobles y reyes, y mantenerlo apoyando el *statu quo* de los estamentos privilegiados (García Serrano, 1997a, p. 261). Por otro lado, además, influyeron y configuraron la ideología de los legos *letrados* del período, como la propia obra de JM muestra.

Las órdenes dominica y franciscana fueron las que mayor presencia e influencia espiritual, política e intelectual ejercieron a lo largo de la Baja Edad Media en la Península Ibérica¹³¹³. Tuvieron un temprano y especial influjo en los territorios aragoneses por el firme apoyo de la corona:

El rasgo más notable de la situación cultural aragonesa es el temprano predominio de las órdenes mendicantes, con los dominicos que a mediados de siglo casi hacen copo de sus sedes episcopales, en vanguardia. Más ajustadas a los nuevos tiempos y de espíritu marcadamente internacional, representan una novedad que en Castilla tardó todavía en entrar en juego [...] La Corona aragonesa no vacila en respaldar la ofensiva religiosa de los dominicos, lo cual se traduce de hecho en un programa de disputas y predicación forzada contra judíos y moros (en especial los primeros) (Márquez Villanueva, 2004 [1992], p. 234).¹³¹⁴

En el caso castellano, fueron instauradas, protegidas y financiadas por la realeza y por la nobleza, con la aceptación y apoyo de la burguesía. Por el momento, falta información precisa sobre las primeras fundaciones mendicantes, pero está documentada la contribución de Berenguela I a la extensión de estas órdenes. Su hijo Fernando III dio amparo oficial a la orden dominica en 1222 y un poco más tarde, en una fecha sin concretar por el momento, hizo lo mismo con los franciscanos (Graña, 2016, pp. 122-124). Apoyó la fundación de congregaciones, especialmente en los territorios ganados a los musulmanes; en este sentido, las órdenes tuvieron un papel protagonista en la cristianización de Andalucía¹³¹⁵. En su intención de erigirse como paradigma del monarca cristiano, Fernando III también se rodeó de frailes en la corte y en los campos de batalla. El mayor número de congregaciones fundadas fueron femeninas, lo que tal vez persiguiese crear la imagen de *auxiliador de mujeres*. Fernando III utilizó «las órdenes mendicantes al servicio de un proyecto que era novedoso en su doble dimensión territorial—unión de Castilla y León y conquista de los territorios peninsulares musulmanes— y soberanista (Graña, 2016, p. 137).

¹³¹³ V. García Serrano (2018).

¹³¹⁴ V. Linehan (1971) y Carreras y Carreras (1939).

¹³¹⁵ Graña (2015) analiza el fenómeno.

En contra de la creencia de que se extendieron fundamentalmente durante el reinado de Fernando III, en su expansión fue determinante la «protección que Alfonso X dispensó a la implantación y difusión de órdenes mendicantes durante su reinado» (Martín, 2007, p. 52):

se ha venido destacando tradicionalmente, como un lugar común en la historiografía, el papel supuestamente decisivo desempeñado por la corona en la implantación mendicante durante el reinado de Fernando III. Sin embargo, muchas de las fundaciones de conventos mendicantes que la tradición asigna a este monarca parece que pueden datarse en el reinado siguiente, o bien explicarse como procesos en los que la corona castellana no tuvo intervención determinante o aun señalada. En concreto, Santiago Aguadé ha demostrado que la intervención de la corona castellana durante el reinado de Fernando III en la labor de promoción de las órdenes mendicantes tuvo una amplitud modesta, y por demás, para el caso que nos ocupa, escorada de preferencia hacia la protección de la orden dominicana (Martín, 2007, p. 53).

La expansión de dominicos y franciscanos provocó tensiones con el clero secular —por su labor de confesores— y las órdenes monacales¹³¹⁶. Los párrocos se quejaban de que los fieles preferían las misas de los frailes, y el clero secular y las órdenes mendicantes compitieron por las donaciones de los difuntos (Miura, 1998, pp. 56-65).

Las fundaciones continuaron durante el reinado de Sancho IV, que junto con MM introdujo la construcción de palacios en los cenobios. Los monarcas posteriores también lo hicieron y la costumbre fue imitada por nobles como JM.

Durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI se redujo el número de fundaciones, pero la monarquía protegió especialmente a las órdenes mendicantes con el objetivo de fortalecerse políticamente. Fue la época de consolidación y crecimiento de las fundaciones existentes y de un mayor protagonismo político y económico como reflejo del estrechamiento de la vinculación entre las órdenes religiosas y sus cenobios con la monarquía. Los conventos y monasterios se convirtieron en espacios vinculados al poder político al convertirse en la sede de algunas cortes, en el espacio de reclusión de disidentes y en lugar de reunión y de celebración de actos públicos reales, algunos tan emblemáticos como la coronación de Alfonso XI en Las Huelgas, con la finalidad simbólica de proyectar el poder real. En este contexto, las órdenes mendicantes llegaron a participar activamente en las cortes del período. Fernando IV y Alfonso XI enfatizaron el patronazgo de las fundaciones reales en instituciones como Guadalupe, santa Sofía de Toro, Vileña, Herrera, Oña o Las Huelgas. Al mismo tiempo, la corona incrementó su

¹³¹⁶ La construcción de iglesias para las órdenes mendicantes suscitó la competencia por el suelo e influencia urbanos, por lo que el papa Clemente IV (1265-68) instauró una distancia mínima entre iglesias de unos 300 metros. Algunos conflictos por la influencia de dominicos y franciscanos en los núcleos urbanos se tornaron violentos, como el robo de sillares para la construcción de la iglesia del convento dominico de Burgos o el incendio provocado por los monjes de Silos contra el nuevo convento franciscano vecino (Peña, 1992, p. 198).

intervención en sus objetivos y administración. Utilizó las órdenes mendicantes como motor repoblador y de reactivación económica y, especialmente, como elemento simbólico de su creciente poder político. En este período la monarquía castellana empezó a conceder un mayor protagonismo a la orden franciscana, preferencia que coincide con el incremento de la influencia de esta orden en el papado en el siglo XIV (Prieto, 2017).

Tras compartiren sus orígenes el espíritu crítico ante la corrupción de la iglesia y la necesidad de reforma y convertirse rápidamente en valiosos colaboradores del papado y mediadores entre el poder espiritual y el temporal, primero los reyes y luego los nobles fundaron monasterios, que respondían a su fervor, pero también a intereses terrenales como poblar un territorio, demostrar autoridad o prestigiarse en una comunidad. La relevancia política explica que la monarquía castellana favoreciese a ambas órdenes.

En la obra de JM se puede constatar la influencia de franciscanos y, en grado mayor, dominicos. Dedicó el capítulo L° de *LE* a la orden dominica, el propio Santo Domingo protagoniza el ejemplo XXXI° y la rivalidad entre ambas congregaciones se trasluce en el XL°: «envió por el prior de los frayres predicadores et por el guardián de los frayres menores» (p. 162), XLIX° y LI°. La clara adhesión por los segundos explica que desde *LCE* se aprecien rasgos dominicos en sus obras. El escritor fundó diversas congregaciones de esta orden, depositó su legado literario y se hizo enterrar en una de ellas. En líneas generales, parecen ser de origen dominico su finalidad doctrinal, su férrea defensa de la ortodoxia, aunque con licencias, y la relevancia de los elementos retóricos, como el ejemplo, tomados de la predicación. Otros rasgos como la finalidad didáctica o la claridad expositiva, también presentes en la obra luliana y alfonsí, podrían tener un origen mediato mendicante, de modo que se habrían tomado de sus *artes praecandi*, aunque es cierto que también podría ser un rasgo confluyente. En el terreno concreto, entre otros, el proselitismo a través de la razón, la relevancia del libre albedrío y de las obras y de la intención para la salvación, la humanidad de Cristo, la defensa del dogma de la asunción de la Virgen o de las riquezas parecen ser rasgos heredados de ambas órdenes.

En los subapartados siguientes expongo preocupaciones temáticas que proceden, de modo directo o indirecto, de las órdenes mendicantes. Se trata de cuestiones de la ortodoxia cristiana en que dominicos y franciscanos incidieron con especial énfasis. Por este motivo también están presentes en las obras molinistas, lo que dificulta determinar si el influjo de las órdenes fue indirecto o le llegó mediatizado por el molinismo. Con todo, las relaciones personales con dominicos, a las que ya me he referido, y las alusiones

doctrinales de sus obras hacen pensar que conoció personalmente sus doctrinas y que no se trata de rasgos coyunturales.

En mi exposición, primero contextualizo la creación de la orden dominica y su extensión en Castilla y planteo luego los rasgos que presumiblemente son de origen dominico. Hago lo mismo después con la orden franciscana.

(a) La orden dominica: fundación, expansión e influencia en Castilla

Tal como explica JM en *LE*, Domingo de Guzmán¹³¹⁷ fundó la Orden de Predicadores¹³¹⁸ durante la cruzada albigense como una orden mendicante consagrada al apostolado —la defensa de las herejías y la predicación— y al proselitismo.

Et yendo el obispo por su camino, llegó a tierra de Tolosa, et falló que era y tanta la eregía que a manifestamente predicaban los ereges commo los christianos. Quando sancto Domingo esto vio, pesól ende muy de coraçón et, commo sancta criatura de Dios, puso en su talante de fincar en aquella tierra por servir a Dios contra aquellos ereges [...] et ordenó esta orden et tomó la regla de sancto Agostín, pero aquélla tenía él ante, et era can[ón]igo reglar et confirmógela el papa (*LE*, II, [I], pp. 375-376).

Desde sus inicios la orden se caracterizó por su estructurado y férreo modelo vital apostólico, cuyos ejes eran la predicación y la pobreza. De cara a la defensa dialéctica de la ortodoxia, con rigor y elocuencia, la formación de sus integrantes era esencial. Este objetivo determinó la composición de las comunidades, formadas por un mínimo de doce frailes, uno de los cuales tenía que ser doctor en teología para poder instruir al resto. También explica que rápidamente se convirtiesen en inquisidores: «los frailes predicadores se sucederían en ese oficio en Francia y en Italia, así como en Aragón a partir del año 1249» (Nieva, 2011, p. 17).

Domingo de Guzmán nació hacia 1170, probablemente en Caleruega. Pertenecía a un ilustre linaje castellano: era hijo de Juana de Aza y Félix Núñez de Guzmán, y estaba emparentado con los Villamayor. Se inclinó por la vida religiosa, como otros nobles castellanos del período, posiblemente a consecuencia del nuevo sentimiento de piedad religiosa y de la demanda de clérigos para cristianizar a los musulmanes y judíos de los nuevos territorios castellanos.

Ingresó en la Regla de San Agustín y se ordenó sacerdote. Ocupó diversos cargos en el cabildo de Osma y mantuvo una estrecha relación con su obispo Diego de Acebes,

¹³¹⁷ Sobre Domingo de Guzmán, V., entre otros, Macías (1979) y Tugwell (1996). Para completar con documentación referida al santo, v. Galmés y Gómez (1987). En mi síntesis he seguido a Macías.

¹³¹⁸ Sobre la fundación e historia de la orden, v., entre otros, Hinnebusch (1966 y 1973 y la introducción más genérica de 1975) y Bedouelle y Quillici (1997).

a quien acompañó al mediodía francés; mientras predicaba allí contra la herejía cátara, percibió que los predicadores cátaros estaban mejor formados, eran más persuasivos y que su austeridad y modelo vital, según los principios evangélicos, contribuían a la propagación de sus herejías. Asumiendo la relevancia del estudio, el voto de pobreza y el ideal de vida apostólica de estos predicadores, se decidió a crear una orden apostólica ejemplarizante, en que sus miembros sobresaliesen por su dialéctica para poder así combatir las herejías y contribuir a la cristianización de los nuevos territorios castellanos conquistados.

Permaneció en Francia durante la contienda albigense y fundó en Proville una pequeña comunidad de predicadores y un convento de monjas, que se sustentaban gracias a las limosnas, aunque aún no seguía el ideal de pobreza, ya que las congregaciones se crearon con las donaciones de tierras de Simón de Montfort y subsistían en parte gracias a las rentas que generaban. Después se instaló en Toulouse, donde se constituyó propiamente la Orden de Predicadores y se redactaron las primeras reglas, según las cuales la orden se abstenía de poseer y arrendar tierras, lo que suponía una renuncia a los privilegios de la tradición monástica e instauraba la dependencia financiera del exterior. El obispo Fulco de Marsella aprobó la constitución de esta comunidad masculina dedicada a la predicación, privilegio de los prelados hasta ese momento, y le proporcionó los medios para subsistir.

El canon XIII del IV Concilio de Letrán prohibió la creación de órdenes con reglas nuevas; ante esta situación, la orden asumió la Regla de San Agustín, que solo regulaba los principios de vida en común; se pudo establecer así la vida en comunidad fraterna, la pobreza personal y la obediencia a los superiores. En 1216 la orden fue sancionada por el papa Honorio III mediante la bula-privilegio *Religiosam vitam*, que corroboraba su derecho a predicar: «En 1216, Domingo logró fundar su orden bajo la apariencia de la simple continuación de una tradición preexistente, adoptando la regla de San Agustín para sus predicadores, organizados en congregación de canónigos regulares» (Le Goff, 2003, p. 46). Desde entonces dependió, mantuvo una estrecha relación e influyó en los pontífices, lo que le valió críticas y el rechazo de la curia eclesiástica.

La orden proponía una nueva manera de entender no solo la vida monacal —en el mundo y para el mundo—, sino también la espiritualidad, revalorizando lo corporal y lo material. Se trataba de luchar contra las herejías y críticas a la curia dando ejemplo de humildad, pobreza, cercanía y rigor intelectual y dialéctico. También de emprender una acción evangelizadora en el sur de la Península Ibérica y en el norte del continente

africano. Este carácter evangélico coincidía con los intereses papales: tanto Inocencio III como Honorio III eran conscientes de la necesidad de cristianizar los territorios conquistados a los musulmanes y el norte de África. Esta conversión no debía realizarse a la fuerza, sino mediante la persuasión en disputa pública y aproximándose a los evangelizados utilizando su idioma vernáculo (Cortabarría, 1977, pp. 131-133). Julio lo explica en *LE*:

1 Et mandó en su ley que ningún omne de otra ley non fuese engañado nin apremiado por la fuerza para la crer, ca los serviçios apremiados o forçados non plaze[n] a Dios, et nós, los christianos, somos tenidos de morir por la fe et por la crencia de la ley que Jhesu Christo nos dio. Et los que son letrados dévenla predicar, et fazer quanto pudieren por la acresçentar, diziendo verdat sin premia et sin engaño, et por esta razón ando yo predicando por la tierra. (I, [xix], p. 99).

Tras recibir la aprobación papal, en 1217 sus escasos miembros iniciaron el 15 de agosto (D'Amato, 1998, p. 24), un viaje por parejas a pie para predicar e instaurar comunidades en otros lugares de Europa. En estos nuevos asentamientos tuvieron que vencer las suspicacias de los habitantes y del clero local, pero las cartas de recomendación papales contribuyeron a su aceptación. Fundaron congregaciones en España, Francia, Alemania e Italia, donde Domingo de Guzmán continuó combatiendo la herejía cátara en el norte entre 1220 y 1221. En el caso de la Península, la orden se extendió rápidamente: «desde la misión encomendada en 1216 por el Fundador a Suero Gómez para que estableciera una primera comunidad en Madrid y el viaje del Santo a España en 1219» (Carreras Artau, 1939, I, p. 64).

En el primer capítulo general de la orden, celebrado en Bolonia en 1220, en que se elaboraron sus primeras constituciones, se establecieron sus señas de identidad: pobreza evangélica y formación. Se instituyó la pobreza evangélica individual y de las comunidades: todos sus integrantes serían pobres y ni ellos ni las comunidades podrían poseer bienes, a excepción del edificio que albergaba la orden, con los que mantenerse. Esta renuncia rompía con la tradición de autarquía monástica e instauraba de la dependencia económica del exterior: todas las comunidades quedaban obligadas a vivir de las limosnas con la máxima austeridad. La vocación de austeridad no conllevó la condena de posesión de riquezas por parte de los seculares. Esta aceptación doctrinal de los bienes como medio para cubrir las necesidades personales y familiares siempre que no fuesen un obstáculo en la consecución de la vida eterna — y lo eran cuando se convertían en un objetivo en sí mismas y se vivía apegado a ellas—, y parte se destinase a obras de caridad, les brindó el beneplácito de los nobles y burguesía.

En cuanto a la formación, se exigió a los aspirantes que hubiesen concluido sus estudios y se organizó el *studium*. Las posteriores constituciones desarrollaron la relevancia de la formación, que determinó el interés por el estudio de los novicios de la orden y propició la entrada de profesores como Jordano de Sajonia, el primer biógrafo de Domingo de Guzmán¹³¹⁹. Una de las características formativas era que los frailes debían compartir y argumentar sus conocimientos como *lectores* a otros frailes predicadores. Humberto de Romans, maestro general de la orden entre 1254 y 1263, expuso en un conjunto de textos normativos, escritos entre 1248 y 1267, la política cultural de la orden. En todos ellos encontramos

la tensión omniprésente chez les Frères Prêcheurs d'un amour des lettres, d'une conquête nécessaire du savoir d'une part, et d'autre part d'un contrôle nécessaire du savoir, et d'autre part d'un contrôle tout aussi nécessaire de ce savoir, que ne vaut pas pour lui-même mas seulement pour que chacun puisse, selon ses capacités propres, remplir sa mission, à savoir trouver la parole efficace pour le salut du monde contemporain (Palmier-Foucart, 2004, p. 123).

Humberto de Romans, en su *Tractatus de praedicatione crucis contra Sarracenos, infideles et paganos*, incidió en la necesidad de adaptarse al auditorio (Palmier-Foucart, 2004, p. 128), por lo que estableció el aprendizaje de las lenguas vernáculas de los infieles a los que se dirigían sus prédicas¹³²⁰. En Castilla esta idea materializó en *studia* como los de Murcia, bajo la protección y patrocinio de Alfonso X, en que los frailes aprendieron lenguas semíticas y teología islámica y judía (Ayllón Gutiérrez, 2002, p. 60)¹³²¹.

Los dominicos reglamentaron los aspectos académicos de sus miembros (contenidos, tiempo, lugar, deberes y privilegios de los estudiantes y los maestros, las bibliotecas, etc.). Todos los frailes debían estudiar y recibir una formación continuada, pero no todos profundizaban en sus estudios; la orden contemplaba tres niveles: el noventa por ciento se formaba en el conocimiento de la Biblia y de cuestiones teológicas en el *studium* de su comunidad (Palmier-Foucart, 2004, p. 11); un grupo selecto se preparaba en el *studium provinciale* para dedicarse a la predicación y los considerados brillantes profundizaban en sus conocimientos en un *studium generale* o *solemne*. Solo

¹³¹⁹ V. la edición latina de Scheeben (1935) y la traducción castellana (*Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, 1947).

¹³²⁰ Esta relevancia del contexto comunicativo y del receptor reelabora, por otro lado, el tópico *circumstantia linguae* y entronca, sin que se pueda precisar el origen, con el molinismo y con la obra de JM.

¹³²¹ Los *studia* se organizaban en dos grados: un estudio de las artes inferiores, que incluía el *studium artium* (gramática, retórica y lógica) y el *naturale*, que englobaba la filosofía natural y moral y un *studium theologiae* con cátedras de Sagrada Escritura y Teología (Carreras y Carreras, 1939, I, p. 64).

se permitía a esta minoría adentrarse en el conocimiento de la filosofía, que podía condenar al resto. Dado el carácter obligatorio y universal de la formación, creaban estudios generales en sus conventos cuando no existían centros universitarios en las poblaciones (Beltrán de Heredia, 1954). Este fue el caso del *studium generale* salmantino, institución predecesora de la Universidad de Salamanca¹³²². También llevaban a cabo una labor pedagógica externa a través de las escuelas catedralicias.

Su programa de conocimiento se encaminaba a mejorar la labor de confesión, de predicación y de lucha contra las herejías y la conversión de los infieles. Al estar en contra de las conversiones forzosas, consideraban que se debía persuadir desde la razón; justamente este era el objeto de la *CG*, «obra filosófica y teológica escrita por Tomás de Aquino a petición de Peñafort para la educación de los misioneros españoles» (Adams, 2007, p. 29). Por ello, la formación de los frailes englobaba todos los saberes que contribuyesen al conocimiento de la doctrina cristiana, según el programa agustino expuesto en *De doctrina christiana*. A partir de 1259 el pensamiento del teólogo africano se enriqueció con la inclusión del pensamiento aristotélico. Para ayudarse en su labor de predicación, elaboraron sumas de teología, libros penitenciales, hagiografías y tratados de derecho y recopilaron colecciones de sentencias y de ejemplos. En este contexto de apoyo pastoral se inscribe el *Speculum maius*¹³²³.

A su relevancia intelectual contribuyó el establecimiento en destacadas ciudades universitarias como Bolonia o París. En París sus miembros tomaron contacto y profundizaron en los conocimientos escolásticos, gracias a un hecho anecdótico: los dominicos se alojaban en la residencia universitaria del Hospital de Saint Jacques, por lo que se les consideró —probablemente por celos y envidias— meros estudiantes y se les prohibió officiar misas y predicar públicamente. Este veto impulsó la formación de los dominicos, que rápidamente se convirtieron en docentes universitarios.

La dedicación académica dominica fructificó en figuras como el jurista Ramón de Peñafort, el teólogo Ramón Martí, el compilador Vicente de Beauvais y, sobre todo, el teólogo TA, que, con su reformulación cristiana del aristotelismo, sentó las bases de las líneas de pensamiento filosófico de la orden y fue sumamente influyente en la mentalidad

¹³²² V. (Beltrán de Heredia, 1954).

¹³²³ Su intención era difundir los conocimientos de la época imprescindibles para la predicación: «tout le savoir rassemblé dans le *Speculum maius* est au service d'un approfondissement de la foi et de l'amour chrétien, et d'une meilleure compréhension de la Bible» (Palmier-Foucart, 2004, p. 11). (v. «La influencia de las enciclopedias»).

europaea a partir del siglo XIII¹³²⁴. El pensamiento tomista llegó a Castilla desde Aragón, reino en que Ramón de Peñafort había difundido las doctrinas de italiano (Carreras Artau, 1939, I, p. 184)¹³²⁵. De hecho, ya en vida del santo sus obras, especialmente el *Comentario a las sentencias*, las *Cuestiones disputadas*, *De veritate* y *ST*, circulaban por Barcelona, y lo siguieron haciendo pese a las condenas de 1277.

En principio, los textos para la enseñanza teológica fueron la Vulgata y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En los estudios de artes se utilizaba el *Comentario* de Porfirio, las obras de Boecio y las de Aristóteles en los de lógica. El griego también era la referencia en las áreas de filosofía natural y moral. En 1309 se adoptaron las obras de TA como referentes en el estudio de la teología. Desde entonces y durante todo el siglo XIV el tomismo vivió su época de esplendor intelectual¹³²⁶.

Para la orden, el saber, entendido fundamentalmente como conocimiento de las escrituras, poseía dos finalidades: era una herramienta apostólica y proselitista y permitía aproximarse a Dios y, desde una perspectiva individual, posibilitaba luchar contra las debilidades personales.

Las fundaciones dominicas contaron con el apoyo papal, pero chocaron con los intereses de las órdenes ya establecidas y de la iglesia secular, temerosa de perder el apoyo, influencia y poder económicos de las oligarquías urbanas y recelosa porque las nuevas órdenes evadían el diezmo y otros servicios a la diócesis (García-Serrano, 1997a, p. 267).

La monarquía y el estamento nobiliario prestigiaron y concedieron un trato de favor a la orden por haber sido fundada por un oligarca castellano. En la devoción de los Borgoña también podría haber influido, en concreto el dominico Remondo de Losana¹³²⁷. Aunque se considera que las doctrinas tomistas llegaron a los dominicos castellanos desde la corona de Aragón, los Borgoña podrían haber entrado en contacto con las tesis

¹³²⁴ Para una introducción a Vicente de Beauvais, v. Palmier-Foucart (2004) y Pabón (2008). Para una introducción a Ramón de Peñafort, v. Carreras y Carreras (1939, I, pp. 34-41) y Viejo-Ximénez (2019). Para una introducción a Ramón Martí, v. Carreras y Carreras (1939, I, pp. 147-170). Para una introducción al pensamiento de TA, v. Chesterton (1942), Chenu (1950) y Forment (2005).

¹³²⁵ La *CG* había sido escrita por TA a petición de Ramón de Peñafort. Ramón Martí (1220-1284) se inspiró fuertemente en *CG* y *ST* para redactar su *Pugio fidei*.

¹³²⁶ Desde entonces, los miembros de la orden tuvieron prohibido desprenderse de los ejemplares de la Biblia y la *ST* que poseían (Carreras y Carreras, 1939, I, p. 65).

¹³²⁷ Fue un influyente clérigo durante el reinado de Alfonso X, padrino de Sancho IV e impulsor de algunas medidas de protección de la orden (Kinkade, 2019, pp. 47-48). Fue notario, consejero y confesor de Fernando III desde 1250 y notario de Alfonso X. Debió de gozar de gran confianza en la familia real, pues fue uno de los beneficiarios del *Repartimiento de Sevilla* tras la muerte de Fernando III.

prototomistas gracias a la influencia de Remondo de Losana que podría haber acompañado a los infantes Sancho y Felipe¹³²⁸ durante su estancia entre 1244 y 1245 en la Universidad de París, donde pudieron recibir clases de Alberto Magno: «Durante su estancia en París [se refiere al infante Felipe], estudiaba con Alberto Magno quien cita al infante don Felipe en *De mineralibus* (c. 1254)» (Kinkade, 2019, p. 57).

Gracias al patrocinio real, en agradecimiento a su labor de cristianización los de los territorios andalusíes, y nobiliario, la orden estableció comunidades siguiendo en parte la ruta de los nuevos territorios conquistados como muestra, por ejemplo, la fundación de un convento en Córdoba en 1236, el mismo año en que había sido conquistada (García Serrano, 1997b, p. 15).

Inicialmente, la orden se estableció en núcleos urbanos, especialmente en aquellos en que vivía una floreciente burguesía, y en poblaciones relevantes por motivos políticos, simbólicos o religiosos:

Acording to *De eruditione Praedicatorum* of Humbert of Romans, preaching was not only more effective in the cities, because there were more people, but also more necessary, given that behaviour was worse; moreover, preaching in town had an influence on the surrounding countryside, since the country tended to imitate the city (Ríos, 2006, p. 46).

Por ello, mostraron preferencia por establecerse en ciudades con comunidades judías como Santiago de Compostela (1219), Zamora (1219), Palencia (1219)¹³²⁹, Toledo (1222), Burgos (1224), Salamanca (1228) o Pamplona (1242) (García Serrano, 1997b, p.27): «Para 1250, los dominicos ya habían fundado conventos en veinte de las ciudades más importantes de la península» (Adams, 2007, p. 29).

En algunas ciudades se sumaron otras consideraciones; Santiago de Compostela tenía un especial valor demográfico, estratégico, y simbólico. Era uno de los tres lugares de peregrinación, junto con Jerusalén y Roma, más importantes para los cristianos, por lo que la presencia de los frailes aseguraba no solo llegar a un gran número de feligreses, sino que su mensaje se expandiese desde una población revestida de especiales connotaciones espirituales e identitarias. Zamora era una ciudad con una importante judería y una creciente burguesía, que podía brindar apoyo económico a la orden, mientras

¹³²⁸ Eran hermanos de Alfonso X a los que Fernando III destinó a la carrera eclesiástica. La compañía de Remondo Losana y la amistad con el infante Felipe podría explicar «su futura elección como arzobispo para reemplazar a don Felipe, quien era arzobispo-electo de Sevilla hasta 1258» (Kinkade, 2019, p. 73)

¹³²⁹ Estos conventos fueron fundados durante la estancia de Domingo de Guzmán entre diciembre de 1218 y la primavera de 1219. Fundó, además, congregaciones en Segovia y Zaragoza (García-Serrano, 1997b, p. 27).

que Toledo estaba revestida de valores simbólicos para la monarquía castellana, por su conexión con los visigodos, y era el centro eclesiástico castellano. Burgos, por su parte, era un importante centro político, en que los dominicos podían llevar a cabo tareas burocráticas e influir en los asuntos de Estado (García Serrano, 1997b, p. 24).

Berenguela I¹³³⁰, Fernando III, Alfonso X, Sancho IV, MM y Alfonso XI propiciaron la fundación de comunidades de la orden, tuvieron confesores y consejeros dominicos y confirmaron y ampliaron los privilegios de la orden en Castilla.

En el fervor familiar de los Borgoña y en la elección como confesores y consejeros de miembros de la orden dominica durante los reinados de Alfonso X (Aguadé Nieto 1998, pp. 288-292 y Rojo Alique, 2014, pp. 297-318), Sancho IV (Gaibrois, II, 1928), Fernando IV y Alfonso XI fue determinante el origen castellano nobiliario del santo, que lo emparentaban con los protagonistas de los asuntos públicos del período. y Sancho IV. El propio JM hace referencia a ello: «et en todo el mundo tienen que Castiella fue cabeza et comienzo de la orden» (LE, II, L, p. 383).

Desde el reinado de Alfonso X los familiares del rey se convirtieron en activos patrones de las fundaciones de la orden¹³³¹. Más adelante, los linajes nobiliarios, como símbolo de poder y para prestigiarse, fundaron congregaciones en núcleos más pequeños. La realeza y los nobles ofrecían los medios para el establecimiento de las comunidades, les otorgaban privilegios y dispensas. A cambio, los frailes actuaban de intermediarios, de guías espirituales, de confesores e instructores¹³³² y sus iglesias albergaban los sepulcros, con las consiguientes implicaciones religiosas y sociales, de los miembros del linaje fundador.

Alfonso X fundó un convento dominico en Careluega y trasladó allí la pila bautismal de Domingo de Guzmán (González González, 1993, p. 97). También fundó conventos en Jerez y Ciudad Rodrigo y colaboró en la fundación del de León.

Algunos miembros de esta orden participaron en la redacción de las partes doctrinales del proyecto alfonsí: «el dominico Rodrigo de Cerrato, conocido como el *Cerratense*, autor también de unas *Vitae sanctorum*, fue asimismo encargado de recoger

¹³³⁰ La reina parece haber tenido más afinidad personal con la orden franciscana, pero promovió la implantación dominica en Toledo (Graña, 2016, pp. 122-123).

¹³³¹ Aguadé Nieto (1998) se ocupa de la cuestión.

¹³³² «Su función es de consejo y representación, y en grado mínimo de ministerio sacramental. Son por definición los educadores de los infantes. Acompañan a los soberanos y a los infantes que los han elegido por maestros. Negocian en su nombre soluciones a los conflictos dinásticos, familiares y eclesiásticos» (García de Oro, 2006, p. 77).

y componer textos hagiográficos que Alfonso pensaba incluir en su magna obra, la *General Estoria*» (Martínez, 2003, p. 241)¹³³³.

Durante su reinado frailes dominicos ocuparon cargos burocráticos como el de canciller o notario y fueron miembros del consejo; también destacaron como capellanes y confesores reales (Miura Andrade, 1998, p. 82-83) y actuaron como mediadores entre el papado y la corona, posiblemente porque el monarca era consciente de que la ascendencia de esta orden sobre el pontífice era mayor que la de los franciscanos (Ríos, 2003, p. 82). Además, intermediaron con Roma en asuntos como el *fecho del imperio* o la cuestión sucesoria y negociaron el primer matrimonio de Sancho IV (Ríos, 2003).

La estrecha relación entre la orden y la monarquía y la instrumentalización de Domingo de Guzmán se aprecia en el hecho de que «el único acontecimiento sobrenatural en torno al Rey Sabio fue la aparición que tuvo de Santo Domingo» (Ramos, 1995, p. 109), que, interesadamente, incidía en su humildad (Ballesteros, 1984, pp. 123-125). Esta imagen del monarca como un humilde devoto era un intento de prestigiar su figura y compensar los rumores que circulaban sobre su soberbia.

El apoyo, influencia y fundaciones dominicas reales se incrementaron durante el reinado de Sancho IV (1284-1295) por el deseo de MM de asociar la memoria familiar a las fundaciones conventuales (Rochwert-Zuili, 2016, párrafo 11). La reina instauró diversas comunidades e hizo enterrar vestidos con el hábito dominico a sus hijos Enrique y Alfonso en los monasterios, respectivamente, de San Ildefonso de Toro (Moreta, 1996, p. 183) y Las Huelgas Reales de Valladolid, donde ella misma fue enterrada vistiendo también su hábito. En vida siempre llevó consigo las reliquias del santo (Getino, 2009, pp. 15-17) y las depositó finalmente en el monasterio de Las Huelgas y utilizó como residencia el monasterio de San Ildefonso (Del Valle, 2000, p. 47):

During the last decades of the thirteenth and the beginning of the fourteenth century, the Dominicans of Castile reached the high point of their influence with the king and the nobles. In 1316 María de Molina, in the name of her son King Fernando IV, donated 12000 maravedies so that the Preachers could build a dormitory in Burgos (García-Serrano, 1997b, p. 40).

Durante el reinado de Sancho IV fueron favorecidos muchos conventos dominicos: además de los ya mencionados de San Ildefonso y de Las Huelgas, el convento de San Pablo de Burgos, Santa Cruz de Segovia, Santo Domingo de Benavente, Santa

¹³³³ A pesar de la colaboración en el proyecto cultural alfonsí, Márquez Villanueva (2004, p. 235) considera que, ideológicamente, la orden no poseía «la menor afinidad con el concepto cultural alfonsí», dado su carácter conservador y adoctrinador: «Su escolástica es mecánica y repetidora, pero al menos cuentan con algunos hombres bien preparados en la misma» (Márquez Villanueva, 2004 [1992], p. 234).

María la Real de las Dueñas de Zamora, San Esteban de Salamanca, San Pablo de Sevilla, San Pablo de Toledo y Santo Domingo el Real de Madrid, donde el monarca y JM mantuvieron su último encuentro según *LTR*.

Fernando IV y Alfonso XI continuaron protegiendo a la orden. Ambos tuvieron confesores dominicos. Alfonso XI confirmó todos los privilegios otorgados por sus antecesores en los años 1314, 1323 y 1329.

(i) **Vinculación de Juan Manuel con la orden dominica**

En las últimas décadas la crítica ha incidido en la relación del autor con la Orden de Predicadores¹³³⁴: «La adhesión a los dominicos es, en efecto, una de las notas destacadas de la vida de don Juan Manuel. Sabido es que fundó el convento dominico de Peñafiel, al que confió su sepultura y el precioso manuscrito de sus obras completas» (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 156). JM mantuvo un estrecho contacto y promocionó la creación de fundaciones dominicas. Él mismo manifestó explícitamente su devoción dominica al dedicarle el capítulo Lº de la segunda parte de *LE* (pp. 375-376)¹³³⁵, el último del libro y de los ocho dedicados al estado de la clerecía; en él explica su fundación y defiende la supremacía ideológica de esta orden,

dos órdenes son las que al tiempo de agora aprovechan más para salvamiento de las almas et para ensalzamiento de la sancta fe católica. Et esto es porque los destas órdenes predicán et confiesan et an mayor fazimiento con las gentes. Et son las de los fraires predicadores, et de los fraires menores. Et como quier que amas començaron en un tiempo, pero que començó ante la de los predicadores, por ende vos hablaré primero en ella (II, [I], p. 374).

esta orden de los predicadores fizo sancto Domingo de Caleruega, et bien cred que como quier que muchas órdenes ay en el mundo muy buenas et muy sanctas, que segund yo tengo que lo es ésta más que otra orden. Et non digo esto por dezir ninguna mengua de las otras, nin contra dellas, nin aun teniendo que esta orden aya más estrecha regla nin más aspera que las otras, por que deva ser más sancta, ca sin dubda muchas más asperezas a en las reglas de otras órdenes, mas dígolo por algunas cosas maravillosas [et] de grant

¹³³⁴ Benito y Durán (1950) y Lida de Malkiel (1950-1951) iniciaron esta corriente. Benito (1950, p. 32) ya había constatado que: «No se puede negar el pensamiento tomista de la filosofía de don Juan Manuel ni la fuente dominica de esa filosofía». El trabajo posterior de Benito y Durán (1972) sobre el pensamiento de JM lo confirmó y acotó. Macpherson y Tate (1991, p. 8) también constatan la probabilidad de que el ideario de *LE* sea de origen tomista, aunque constatan la imposibilidad de determinar la procedencia concreta de las ideas de JM: «Como el público al cual quería dirigirse no podía ser persuadido citándosele autoridades, don Juan Manuel no las menciona; por lo tanto, sólo puede uno aventurar, como opinión, que quizá siguió la doctrina tomista de la vía media». Ahondan también en la cuestión, Mcpherson (1970), Ayerbe-Chaux (1975), Deyermond (1982), Arnau (1983-1984), García-Serrano (1993) y Mota (2003, p. 72, nota 103).

¹³³⁵ A pesar de que «es muy probable que [en el libro] hubiese abarcado todas las órdenes monásticas» (Mcpherson y Tate, 1991, p. 26). En este sentido, el autor explica que se refiere primero a la orden dominica porque fue creada con anterioridad a la franciscana; con todo, llama la atención que sitúe su argumentación en el capítulo Lº.

entendimiento que Dios puso en sancto Domingo et en los otros sanctos fraires (*LE*, II, [I], pp. 374-375);

Et porque la razón de la su orden fue para predicar a los ereges, ha nonbre esta orden la de los predicadores; et commo quier que muchos omnes de religión et seglares predicán, non an ningunos nombres de predicadores, sinon la desta orden, et ellos son enqueridores de los ereges. Et esta orden es de pobreza et deven pedir por amor de Dios; et non an de a ver propio, nin todos en uno, nin cada uno por sí (II, [I], p. 376).

tengo que ésta es la orden et la regla et [la] religión del mundo más aparejada para se salvar en ella los que la vien mantovieren, et ser más guardados de caer en caso por que puedan perder las almas (*LE*, II, [I], p. 382).

La preferencia por esta orden es un rasgo, además, que singulariza a JM frente al resto de miembros de la dinastía de los Borgoña, que compatibilizaron, por intereses políticos o por devoción personal, el favor hacia ambas congregaciones:

Las dos órdenes gozaron en seguida de fervor popular y del apoyo real. La monarquía castellana, considerada de origen divino, era consciente de su extensión, popularidad y poder, por lo que favoreció a ambas, aunque, probablemente por el origen nobiliario castellano del fundador de los dominicos, Fernando III, Alfonso X y Sancho IV se inclinaron por confesores de la Orden de Predicadores (Getino, 1916, pp. 384-444).

Y reiteró su fervor en *LI*:

vos mando et vos consejo que sirvades et amedes mucho a las eglesias eta las órdenes et a los perlados, señaladamente la orden de frayres predicadores. Ca en predicar et en otras cosas de órdenes, cierto seed que son muy leales et muy católicos et muy letrados, en en orden et estado muy seguro ([I], p. 126).

Et non escojades un confessor señalado, más demandat al prior provinçal de los frayres predicadores et a la orden que vos den confessor, tal frayre qual entendieren que cumple para andar en vuestra casa ([I], p. 124).

Como nota de su preferencia por esta orden, depositó en una de sus fundaciones una copia de su obra: «Et estos libros están en el monasterio de los fraires predicadores que él fizo en Peñafiel» (*CL*, anteprológo, p. 8). Su hija Juana refrendaría esta preferencia por los dominicos: «Viendo la santa intinçion de don Iohan mi padre que amó todos los religiosos, especialmente a la Orden de los frailes pedricadores en la cual Orden en el monasterio de Sant Iohan de la mi villa de Peñafiel él cogió su sepultura do yaze enterrado en el ábito de los dichos frailes» (AHN, Clero, carpeta 3.435, doc. 1, fols, 3 r.-v, *apud* Martín, 1982, p. 179, nota 7).

Las motivaciones de la continuada relación e influencia de los dominicos pudieron ser ideológicas, espirituales, familiares y políticas. En lo ideológico y espiritual, se identificó con el «equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa» (Mcpherson y Tate, 1991, p. 26) que proponía. En cuanto a lo familiar y político, Borgoña siempre protegieron a la orden, en parte por el origen nobiliario castellano de su fundador

(Kinkade, 2019, pp. 47-48), aunque también favorecieron a los franciscanos (Benito y Durán, 1950). Y progresivamente se fueron identificando más con la espiritualidad franciscana. En este sentido, en casos como el de Sancho IV la toma de confesores dominicos se debió más al origen castellano de Santo Domingo y a una cuestión de tradición que a una verdadera preferencia por la orden. En todo caso, es factible que la veneración de Sancho y MM propiciase durante la niñez del escritor la cercanía espiritual hacia los dominicos, orden que fue protegida personalmente en 1272 por el entonces infante Sancho gracias, en parte, a la intercesión del obispo dominico Remondo de Losana, padrino del infante. La adhesión dominica de JM se pudo reafirmar durante su juventud a través del fervor de su primera mujer, que pidió ser enterrada en la iglesia del monasterio dominico de Perpiñán. Ya en la edad adulta se identificó ideológicamente con la dignificación de la vida seglar de la formulación tomista, y con la posibilidad de salvación gracias a la penitencia (Nieva, 2016, p. 90), idea en que insiste en *LE* (I, [xlv], p. 144). También pudo ser relevante el deseo de emular las fundaciones dominicas de la corona, propiciadas por MM, dedicadas la memoria familiar. Su matrimonio con Constanza de Aragón pudo estrechar aún más los lazos con la orden dominica y mantuvo, sobre todo durante la madurez y vejez, una relación próxima con dominicos catalanoaragoneses¹³³⁶ como Juan Alfonso¹³³⁷ —del que se cree que era dominico, pese a que no se disponen de datos y al que dedicó *LTR*—, Pedro Marsili¹³³⁸, Ramón Guillem, prior del convento de Calatayud y especialmente Ramón de Masquefa¹³³⁹, a quien dedicó *TAV* y que ejerció de consejero e intermediario en sus negociaciones con la corona aragonesa, con Alfonso XI y en las negociaciones del matrimonio de Fernando Manuel con la hija del infante Ramón Berenguer (Giménez Soler, 1932, pp. 108, 114): «became Prior of the convent of Peñafiel and was continuously entrusted with political missions by the Castilian noble» (García Serrano, 1993, p. 155)¹³⁴⁰. Otros predicadores, como fray Gil de Giscón o el prior de Toledo, Bernat de Sarrián, aparecen también citados en sus

¹³³⁶ La orden tuvo un especial peso en el reino aragonés desde la protección de Jaime I (Macpherson y Tate, 1991, p. 25).

¹³³⁷ V. nota 656.

¹³³⁸ Vivió gran parte de su vida en el convento dominico de Mallorca hasta que pasó al servicio de Jaime II, del que fue consejero, cronista y embajador ante Clemente V para conseguir la décima de las rentas eclesiásticas y continuar con la conquista de territorios en manos de los musulmanes. Fue también autor de la *Crónica de Marsili*. (Coll, 1949, p. 25).

¹³³⁹ Fue regente de estudios del Estudio General de Santa Catalina de Barcelona, profesor de teología en Valencia y llegó a ser propuesto como obispo de Gerona (Coll, 1947). Coll, en principio (1947) pensó que era «Doctorem Barchinonensem», pero posteriormente descubrió que era de Valencia (1949).

¹³⁴⁰ La *utilización* política por parte de JM de dominicos muestra la diferencia entre la realidad y el ideal en su literatura: «Et al vuestro confessor fazedle mucho bien et mucha onra, mas nol metades en los fechos del mundo» (*LI*, [II], p. 124).

documentos como encargados de cumplir diversas misiones diplomáticas (Giménez Soler, 1932, pp. 254-255 y 327). Actuaron, por ejemplo, de intermediarios entre el noble y Jaime II, en contra de los intereses castellanos, negociaron en la cuestión murciana y mediaron en su enlace con la infanta Constanza (Giménez Soler, pp. 254-255): «The political and familiar negotiations between Don Juan Manuel and the Aragonese royal family were repeatedly channeled by way of Dominican friars [...] Preachers were regarded as very able mediators in the disputes of the elites» (García Serrano, 1993, p. 156). De este modo, la relación de JM con la orden ejemplifica como las órdenes mendicantes pasaron de la crítica al apoyo de la estructura social¹³⁴¹. Aunque en sus relaciones con la orden también existieron disensiones, como la de la administración de las donaciones a la comunidad de Peñafiel (Martín, 1982, p. 185), los vínculos personales con sus miembros reforzaron sus lazos con la congregación y lo convirtieron en uno de sus portavoces ideológicos: «Entre los dominicos, quienes dirigían su conciencia, encontró unos interlocutores autorizados de sus ideas, convirtiéndose, a su vez, en pregonero de su teología» (Nieva Ocampo, 2011, p. 29):

Como prueba de estrecha relación y amistad, le dedicará a fray Ramón de Masquefa su obra más centrada en una temática exclusivamente religiosa, el *Tractado de la Asunción de la Virgen María*, presentándose como «vuestro amigo» (1982: 507). Por deseos de otro dominico, fray Johán Alfonso, dice escribir el *Libro de las tres razones* (1982: 121). Este mismo personaje parece estar detrás de la ampliación del *Libro infnido* (Lacarra Ducay, 2006, p. 59).

En el contexto familiar Borgoña de compatibilización de la adhesión dominica y franciscana, JM aparece como una *rara avis*¹³⁴² en su favor manifiesto por los dominicos. Sus descendientes parecen haber heredado su devoción dominica: Constanza fue enterrada inicialmente en el convento dominico de Santarém¹³⁴³ y Enrique Manuel de Villena, el hijo habido con Inés de Castañeda, también continuó con su adhesión a la orden (Prieto, 2019, p. 274). En el caso de Juana Manuel y Enrique Trastámara compatibilizaron por razones políticas la adhesión a las dos órdenes. Fueron devotos de la orden masculina y femenina franciscana (Martín, 2007, pp. 58-59)¹³⁴⁴ e impulsaron la

¹³⁴¹ Sobre la cuestión, v. Agudé Nieto, 1988, pp. 284-288; Aldea, 1972; Castro, 1987; García-Serrano 1993, 1997a; 1997b

¹³⁴² Es un retrato pintado en Génova a partir de 1369 siguiendo los cánones simbólicos del arte pictórico de la época, de manera que no debe considerarse como una imagen icónica del escritor, sino como una aproximación sublimada y estereotipada. El retrato persigue ensalzar la majestad de la reina, el abolengo y religiosidad de los Manuel y el carácter de moralidad del escritor (Belda y Hernández, 1990-91).

¹³⁴³ Su cuerpo fue trasladado por su nieto al convento de San Francisco de esta localidad (Gómez-Chacón, 2017, p. 617).

¹³⁴⁴ V. Martín (2007, pp. 62-70).

fundación de nuevas comunidades, a pesar de que Enrique estaba emparentado con Domingo de Guzmán¹³⁴⁵; incluso es probable que la reina fuese amortajada con el hábito franciscano¹³⁴⁶. Sin embargo, paralelamente, por razones políticas y/o personales promovieron y protegieron las fundaciones dominicas. Por ello, la fundación de congregaciones dominicas y su adhesión a la orden pudo estar espoloneada por el deseo de emular e igualarse con la monarquía, íntimamente conectada con la orden (Prieto, 2019) en un momento, además, en que el estamento nobiliario se había decantado por la protección de los franciscanos. Finalmente, en su inclinación dominica debieron de pesar las pugnas internas y el sesgo heterodoxo de parte de los franciscanos¹³⁴⁷.

La máxima prueba de la vinculación del escritor con la Orden de Frailes Mayores fue la fundación del convento de san Juan de Peñafiel (Martín, 1982, pp. 177-185),¹³⁴⁸ en el alcázar familiar, que había sido mandado construir por Alfonso X y que Sancho IV cedió al infante Manuel. JM adaptó así a sus propios intereses la práctica de los Borgoña de construir residencias en los cenobios, y construyó uno en su palacio más emblemático. Más tarde, le confirió un especial rango —y dimensión simbólica— al hacer trasladar los restos de Santa Juana de Aza (García García, 1986, p. 15), al depositar en ella una copia autorizada de su obra y al disponer ser enterrado en su iglesia vistiendo, además, el hábito de la congregación¹³⁴⁹. Más allá de su fervor personal, como la monarquía y los otros

¹³⁴⁵ Sin embargo, al ascender al poder, con el fin de legitimarse y seguir las costumbres devocionales de los Borgoña, sustituyó a su confesor franciscano por el dominico Diego López de Ribadeneyra y se hizo sepultar con el hábito dominico (Nogales, 2009, pp. 62 y 213).

¹³⁴⁶ Así reza en su epitafio: «AQUÍ YACE LA MUY CATÓLICA Y DEVOTA REINA/ DONA JUANA, MADRE DE LOS POBRES E MUJER/ DEL NOBLE REY DON ENRIQUE E HIJA DE DON/ JUAN, HIJO DEL INFANTE DON MANUEL, LA CUAL EN/VIDA Y MUERTE NO DEJO EL HABITO DE SANTA CLA/RA E FINO A VEINTISIETE DIAS DE MAYO AÑO/DEL NACIMIENTO DE NRO. SALVADOR JESU/CRISTO DE MCCCLXXXI AÑOS» (Belda y Hernández, 1990-91, p. 94).

¹³⁴⁷ Martín (2017, p. 123) sintetiza la situación: «Por lo que se refiere a la Orden de los Frailes Menores, los primeros años del reinado de Alfonso XI, coinciden con los episodios de persecución a los “espirituales”. El Concilio de Vienne optó por la conciliación expresada en la bula *Exivi de paradiso*, reconociendo a los franciscanos el derecho de la pobreza, pero cuatro años después Juan XXII eliminó a esta facción y en 1322, el franciscano gallego, Álvaro Pelayo, penitenciario del papa Juan XXII, tomó partido en contra de los espirituales del ministro general de la orden, Miguel de Cesena, y de Guillermo de Ockham y dio a los franciscanos dos constituciones que redefinían el concepto de pobreza»

¹³⁴⁸ El patronazgo conjunto con San Pedro es posterior a 1460 (García García, 1986 y Redondo Cantera, 2011).

¹³⁴⁹ La voluntad de ser enterrado en Peñafiel figura entre sus últimas voluntades y en sus dos testamentos se encomienda al fundador de la orden dominica (Gabrois, 1931, pp. 18 y 49): «Otro sí acomjendo mj cuerpo que sea enterrado enel monesterio delos frayres Predicadores que yo fiz en Pennafiel enel mj alcaçar en la eglefia nueua ante el altar mayor» (Gaibrois, 1931, p. 42). Con este deseo JM parece emular el modelo penitencial del enterramiento de Sancho IV, que fue sepultado con una mortaja minorita (Alonso Álvarez, 2007, párrafo 35; Parra, 2016, p. 209). El enterramiento del primo de JM marca una diferencia significativa respecto del de su tío y abuelo. Los monarcas anteriores habían sido enterrados ostentosamente: «los fragmentos conservados [de la mortaja de Fernando III] constatan la suntuosidad de la vestimenta regia jaquelada de las armas de Castilla y León. El ajuar funerario contenía como regalo

magnates, el escritor utilizó las fundaciones monásticas para prestigiarse: «tuvo muy especiales relaciones con la Orden de Predicadores y [...] bien por razones de alcurnia y amor propio, bien por otras de agradecimiento espiritual, llevó su generosidad [...] a un grado parecido al de los Reyes» (Benito y Durán, 1950, p. 20). Con estas fundaciones, emulando las de patrocinio real, pretendía mostrar el poder y prestigiar su linaje:

no podía el infante don Juan Manuel quedar indiferente ante aquella Orden religiosa tan estrechamente ligada a la vida de sus antepasados [...] es sin duda probable que el honor figuraba en el cuadro de razones que indujeron al Príncipe castellano a fundar el convento de Peñafiel (Benito y Durán, 1950, pp. 13-14).

El apoyo fundacional del escritor a la orden dominica fue más allá de Peñafiel, y se mantuvo en momentos de crisis económica: se le atribuye, aunque no está documentada, la fundación, del convento de San Juan Bautista de Chinchilla (Ayllón, 2002, pp. 82-83) y está documentado que construyó una iglesia y fundó un convento en Careluega, la población natal de Domingo de Guzmán, posiblemente emulando el que había patrocinado Alfonso X en memoria de su hija Leonor, muerta durante el viaje a Beaucaire (Gutiérrez Baños, 2014, pp. 185-197). En 1335 patrocinó el convento de dominicas de la Alberca de Zán cara en Cuenca (Ayllón, 2002, p. 82) y en 1344 el Monasterio de san Blas en Cifuentes, Guadalajara (De los Hoyos, 1966), cuya carta fundacional muestra la devoción y las motivaciones para el patrocinio del monasterio:

Sean todos quantos esta carta vieren, como yo, D. Ioan Manuel, fijo del Infante D. Manuel, Adelantado mayor de la frontera: teniéndome por muy pecador, sabiendo que, según dicen los santos doctores de la Sancta Iglesia, que así como el agua mata al fuego, así la limosna mata al pecado; cobdiciando yo mucho la gloria del Paraíso, la qual nuestro Señor Dios tiene aparejada para los sus siervos fieles, e temiendo mucho las penas del infierno, en las quales echo y echa los mal aventurados por sus malas obras e por sus pecados; otorgo que, en remisión de mis pecados, e por las ánimas del Infante D. Manuel, mio padre, e de doña Beatriz, mia madre, e del rey Don Sancho, mi señor, que me crió e me heredó e me hizo mucho bien, e del rey D. Ferrando, su fijo, mío señor, que me fizo mucha merced e me heredó muy bien; e señaladamente por las almas de aquello a quien(nes) fueron, ni puedo fallar sus herederos; por todas estas cosas, e por fazer servicio a Dios, e a nuestros herederos, e a nuestro señor Sancto Domingo de Caleruela, Padre e fundador de la Orden de los Fraires Predicadores (De los Hoyos, 1968, III, p. 75).

principal la espada y dos útiles ecuestres ligados a su condición de miles Christi, el tellix o paño para la silla del caballo de color carmesí y los acicates (c. 1217-1230) ornados con diez castillos grabados con punta de plata» (Pérez Monzón, 2007, p. 386). Los restos de la suntuosa mortaja real se pueden contemplar en la Armería Real de Madrid y en la catedral de Sevilla. Alfonso X también: «Suntuosa, asimismo, era la mortaja de Alfonso X con dalmática o pellote, bolso, espuelas y guantes con decoración heráldica, gorro con perlas, coral y vidrio azul con dobles cruces de lámina de plata dorada y unas almohadas con leones, castillos y águilas. Completaban el ajuar como significativas regalias la espada, la corona y el cetro imperial (Pérez Monzón, 2007, p. 386). Este suntuoso enterramiento se explica por las disposiciones que aparecen en la *Primera partida*, XII, XIII.

En cualquier caso, sin dudar del hondo sentimiento religioso y del fervor del escritor por la Orden de Frailes Predicadores, que se pudo intensificar en sus últimos años (Mota, 2003, p. 72, nota 103), las fundaciones y protección de conventos por parte de JM tuvieron como en el caso de los Borgoña un triple propósito espiritual, social y ético, como en el caso del patronazgo del convento de las clarisas de Alcocer por parte de Mayor Guillén¹³⁵⁰. Espiritualmente, constataban el fervor del patrocinador y su deseo y temor por su salvación. Desde la perspectiva social, evidenciaban el poder político, territorial, social y económico de un linaje o de un personaje. Por último, su patronazgo era una manera de permanecer en la memoria colectiva a través de los monumentos funerarios y de otras muestras iconográficas del acto fundacional, y de hacerlo, además, como ejemplo de buen cristiano, es decir, como un modelo de comportamiento terrenal:

Ningún noble de los siglos tardomedievales, como también seguirá sucediendo después, concibe el ejercicio de funciones de gobierno sobre un determinado territorio sin realizar fundaciones monásticas, tanto por inquietud espiritual, en muchas ocasiones, como por considerarlo siempre, como una manifestación de sus funciones y del prestigio de su estirpe (Álvarez Palenzuela, 1993, p. 163).

Más allá de que escribiese —o sirviese de excusa— *LTR* a petición de Juan Alfonso y *TAV* a Ramón Masquefa, todas las obras manuelinas posteriores a *LC* muestran rasgos formales, temáticos e ideológicos de origen dominico. La influencia dominica se plasma en la finalidad didáctica pragmática de su obra, en su contenido teológico y en la cosmovisión reflejada, presumiblemente de origen tomista. Por ello, se puede concluir que: «Al ideario dominico se remonta buena parte del pensamiento social y religioso de don Juan Manuel» (Lida de Malkiel, 1966, p. 158). También, tal como Rico (1970) Mcpherson y Tate ya destacaron (1991, pp. 14-27), y aunque no lo explicitase en su obra, resulta bastante probable que: «don Juan Manuel conoció, directa o indirectamente, e hizo suyo el pensamiento de Santo Tomás de Aquino». (Arnau, 1983-1984, p. 329). La lectura de *LCE*, de *LE*, *CL* y *LI* y el cotejo con el pensamiento tomista no deja dudas de que conocía la doctrina del italiano porque se refleja en la concepción del mundo —con referencias explícitas al primer motor como en el capítulo XXXIVº de *LE*, que ya señalaron Scholberg (1977, p. 149)¹³⁵¹ y Macpherson y Tate—, del hombre como

¹³⁵⁰ Justamente el convento de las clarisas de Alcocer ilustra el componente político de la fundación y protección de conventos: «don Juan Manuel compitió por algún tiempo con el infante Pedro de Castilla por hacerse con el señorío de Alcocer, y fue en su condición de pretendiente al mismo que otorgó en 1317 un diploma concediendo su protección al monasterio de Santa Clara» (Martín, 2007, p. 70).

¹³⁵¹ La factura lega, como en el caso de la doctrina de la asunción de la Virgen, se aprecia porque «presentation is not profound, and there is a certain vagueness in the connection between the brain and the soul» (Scholberg, 1977, p. 149).

compuesto de cuerpo y alma, el libre albedrío, la sociedad, el mal menor, la fama, la intención, la concepción de saber y la reivindicación de la vida seglar, entre otros.

La obra en que es más patente la influencia dominica es *LE*: «Considered a truly Dominican work written by a layman» (Mcpherson y Tate, 1991, p. 14 y García-Serrano, 1993, p. 159) porque refleja la concepción jerárquica aristotélico-tomista del hombre y del mundo, la división tripartita de la sociedad y el concepto de *caridad* y por su objetivo apostólico, semejante a *CG*.

Mota considera que el influjo dominico está presente en las obras de madurez (2003, p. 72, nota 103) y que se relaciona con el prestigio e influencia de la orden y con la actitud inmovilista y conservadora de autor, más próximo al espíritu jerárquico y estructurado de los dominicos que a las disensiones internas de los franciscanos. Corroboración esta afirmación, la crítica que a las formas de piedad heterodoxas hace JM a través de la mala intención e hipócrita piedad de la beguina del ejemplo XLII^o. Este creciente influjo dominico de los años de madurez, sumado a la influencia molinista, explicaría la escasez de referencias en *CL*, en consonancia con *LE* y con el posterior *LI*, sobre las cuestiones empíricas, tan numerosas en *LCE*, salvo pinceladas puntuales como la concepción y gestación humanas, y el objetivo teológico y sociopolítico de la salvación dentro del estado gracias al auxilio de un maestro o consejero, ya sea Julio, ya sea Patronio o el propio Juan Manuel directamente. Con todo, en *LCE* ya está presente la teoría hilemórfica tomista y la relación de *caridad*.

Por otro lado, la labor de borrado de sus fuentes, como en el caso de AH y de Juan de Salisbury, dificultan determinar si este influjo fue fruto de sus lecturas, resultado de la labor de síntesis de algún miembro de su escritorio o ecos de sus conversaciones con los miembros de esa orden o fruto de la consulta de obras de influjo tomista como *LT* o de enciclopedias como la de Vicente de Beauvais, contemporáneas a la obra de Aquino, que recogían las doctrinas nearistotélicas. Teniendo en cuenta el estamento y la relevancia pública de JM, la crítica se inclina a pensar que la influencia fue indirecta. En este sentido, Mcpherson y Tate (1991, «Introducción») señalaron el influjo tomista sin concretar la procedencia. Lida de Malkiel (1950-1951), Ayerbe-Chaux (1975) y Deyermond (1982), que habla de influencia dominica, y Mota (2003, p. 45), consideran que el influjo tomista es fruto de las homilías y conversaciones con los frailes y que la obra manuelina constituye una popularización de algunos de los principios de la doctrina del teólogo: «Juan Manuel undoubtedly questioned his Dominican Friends and the answers that he found through long conversations are the ones that appear in his Works» (Ayerbe-Chaux,

1989, p. 154). JM habría asimilado y usado, además, la doctrina tomista y/o dominica de forma personal y heterodoxa, como se aprecia en el capítulo XXVII° de *LE* al hablar de la creación, en que el autor concluye que:

Because God created man in his image and likeness (Genesis 1, 26), the human soul participates in God's spirituality, and God, in his turn, participates in the corpority of man in the Incarnation. The first part of the statement was a wellknown element of Aquina's doctrine (*Summa Theologica*, I, Q. 3, Art. I ad 2um). But St. Thomas had never based any of the reasons for the Incarnations of the Son of God on the very familiar verse of Genesis: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», because the theological basis of the Incarnation could only be the Redemption of man, not his creation (Ayerbe-Chaux, 1989, p. 156).

Estudiosos como Cantarino han conjeturado que las obras atribuidas a JM habrían sido realmente escritas por un maestro en Teología dominico familiarizado con la doctrina tomista; Funes (2000a, p. 132) acota esta conjetura a las partes doctrinales de *LE* y *LCE*, lo que se podría hacer extensible a *TAV*, que podrían haber sido redactadas por miembros dominicos de su escritorio.

Al aparecer en su obra la doctrina tomista de forma superficial y muy personal, me inclino a pensar que JM expone de memoria los conocimientos aprendidos de su contacto oral y escrito con la orden dominica. En todo caso, más que un modelo directo, se percibe un influjo ideológico, que podría provenir de lecturas, de síntesis, de conversaciones o de compiladores como Vicente de Beauvais o Tomás de Cantimpré — aunque también podría estar presente el del franciscano Bartolomeo Ánglico— del pensamiento de TA, y de autores como Egidio Romano, que se inspiraron en el pensamiento tomista. En este sentido, se puede establecer una primera etapa de tanteo literario, formada por la *CA* y *LC*, de clara influencia alfonsí, y el resto de su producción, en que, sin abandonar esta influencia —baste ver la presencia de las *Partidas* en *LI*— se incorpora el acervo dominico y la ideología tomista, enriquecidos sucesivamente con otras aportaciones. Esta influencia se percibe, por ejemplo, en el cada vez mayor tratamiento de cuestiones teológicas, que, además, como en el caso de la asunción de María, responden a las preocupaciones dominicas, y en la inclusión de procedimientos retóricos procedentes de las artes de predicación¹³⁵².

(a) **Influencia doctrinal dominica**

¹³⁵² La influencia dominica también se manifiesta en la asunción de la concepción artística de TA (Romera, 1980) y en aspectos anecdóticos o menores como la referencia al a ciudad de Tolosa en el ejemplo XI: «En la ciudad estudiaron santo Domingo y los primeros frailes predicadores; más tarde, el prestigioso studium de Tolosa contó con numerosos profesores dominicos» (Galván, 2004, p. 292).

La creación de la orden dominica trató de ser un revulsivo contra la relajación de costumbres y la corrupción del clero. Al mismo tiempo contribuyó a la reafirmación de un modelo de religiosidad y de sociedad rígido e inmovilista. En el primer caso, la influencia de la orden en JM se plasma fundamentalmente en tres aspectos: en primer lugar, en la férrea defensa de la ortodoxia (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 160). Como en otros rasgos manuelinos, no se puede precisar si la influencia es coyuntural, y por ello está presente también en el molinismo, o estrictamente dominica. Esta rígida defensa de la ortodoxia y el *statu quo* social explica en segundo lugar el rechazo del escritor, genérico en el período, de las formas de religiosidad y de vida religiosa no institucionalizadas. Finalmente, JM coincide con la orden en el objetivo proselitista y evangelizador desde la argumentación racional (Ruiz, 1989, p. 22), presente en *CG*, escrita a petición de Ramon de Peñafort¹³⁵³, o en *Pugio Fidei contra Judeos* de Ramón Martí¹³⁵⁴:

las vagas semejanzas que afloran entre el *Libro de los estados* y la *Summa* se derivan de esta ancha corriente de obras apologético-evangélicas que se difundieron por el sur de Francia hasta Aragón: obras no solo dirigidas contra los judíos y los musulmanes, sino también contra los extremistas como Arnau de Vilanova y sus llamadas a la reforma social radical (Macpherson y Tate, 1991, p. 26).

Dado que TA se erige como el pensador oficial de la orden, hablar de influencia dominica es hacerlo de influjo tomista.

A continuación señalo algunos rasgos del pensamiento manuelino, no expuestos en apartados anteriores que parecen haber sido heredados de la doctrina tomista.

(b) Las buenas obras

El escritor refleja la consideración de la vida terrena como un tránsito hacia la eterna, en que es fundamental elidir el pecado, realizar buenas obras¹³⁵⁵ (Mateo 7,21) con recta intención (Mateo 6,1 y 3-4), estando en verdadera penitencia (Lucas 21,34-35), y de

¹³⁵³ V. Smith (2018).

¹³⁵⁴ «el dominico políglota que estudió con Sto. Tomás y que enseñó hebreo a Arnau de Vilanova» (Macpherson y Tate, 1991, p. 25).

¹³⁵⁵ JM también se refiere a las obras de misericordia convenientes para la obtención de la salvación: «gouernar, vestir et aluergar los pobres por amor de Dios, et visitar los enfermos et redimir los capiuos et soterrar los muertos et castigar a los errados et amostrar a los non sabios et consejar al que ha mester consejo et ayudar al cuytado et perdonar al que ha er[r]ado [et] sufrir al enoioso [et] ser piadoso a todos los que lo an mester, et rogar por ellos. Et todas estas obras de misericordia deue omne fazer por amor de Dios verdadera mente, et non por ninguna vana gloria nin alauamiento del mundo» (*LCE*, XXXVIII, p. 82-83).

forma desinteresada y voluntariamente pues las buenas sirven de penitencia o de atenuante de los pecados veniales si se muere sin haber recibido la confesión¹³⁵⁶.

La comisión de buenas obras es inherente a una verdadera profesión de fe :

Et así como la fe que es en la boca & non es creyda en el coraçon non aprovecha a ninguna cosa, otrosi la fe que es en el coraçon no val nada si non es mostrada por la boca, ca la fe que es sin obra es vana (*LT*, II, 126, p. 173).

La concepción manuelina de las buenas obras es afín a la de TA, aunque asume la doctrina del italiano de forma personal al considerar que la pérdida de la gracia no corrompió totalmente la naturaleza humana tras el pecado original, lo que habilita a los hombres a llevar cabo buenas obras, siempre que la gracia los ilumine, mediante las cuales obtener la salvación:

Los tomistas enseñaban que la naturaleza humana no había sido enteramente corrompida en la caída del hombre y que éste podía, dentro del orden puramente natural, reconocer aquellas reglas de conducta que bastan para vivir correctamente (Macpherson y Tate, 1991, p. 14).

Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae (*ST*, I-II, q. 109, a. 2, co.).

La realización de buenas obras aproxima al hombre la divinidad¹³⁵⁷, al tiempo que sirve de vía purgativa que desvía de las tentaciones, pese a que, paralelamente, son fruto de la gracia: «certum est vitam aeternam bonis operibus reddi, sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent» (*ST*, I-II q. 109, a. 5, ad. 2), aspecto doctrinal complejo que el escritor elude¹³⁵⁸.

¹³⁵⁶ La idea también aparece en el Sermón IX de AH: «Conversantes in bonis operibus, in orationibus, in ieiuniis, in elemosinis propter minuta peccata, et abstinendo vos ab illis magnis peccatis»(21).

¹³⁵⁷ La idea está presente en AH: «Si quae delectationes saeculi subrepunt in anima, exercete vos in misericordia, exercete vos in elemosinis, in ieiuniis, in orationibus» (Sermón IX, 17).

¹³⁵⁸ Definida esquemáticamente desde la perspectiva agustina, es el ministerio ejercido por Dios en el interior de los hombre y que lleva a amar a Dios, y en consecuencia, al prójimo y a los elementos de la creación de forma recta (Unger, 2015, p. 337). El escritor pasa de puntillas en sus obras sobre la cuestión, posiblemente consciente de sus limitaciones de lego. Se refiere a ella en *LCE*: «an tanto mester la gracia de Dios para guardar las almas et para los mantener en este mundo en onra et sin vergüença, et para les guardar de los peligros en que todo el día andan» (*LCE*, XLVI, p. 108). En el ejemplo XIII^o: «nin dexedes nada de vuestra honra nin de lo que devedes fazer por ayuntar grand tesoro de buenas obras, por que ayades la gracia de Dios et buena fama de las gentes» (p. 66). Y en el «Libro de los proverbios», en que, siguiendo su concepción de Dios como juez y la función de la fe y las obras en la iluminación de la gracia, considera que: «Cuanto es el omne mayor, si es verdadero omildoso, tanto fallará más gracia ante Dios» (II, [30], p. 248).

En la comisión de buenas obras interviene la costumbre o hábito¹³⁵⁹, entendido como una disposición estable libre a actuar de un modo determinado, en la realización de las buenas obras¹³⁶⁰:

Las costumbres buenas o contrarias son cosas que gana omne por luengo uso, ca usando omne la cosa luengo tiempo, tórñase en costumbre. Et desque omne ha la cosa acostunbrada mucho, fázese muy grave de se partir della (*LE*, I, [vi], p. 79).

El escritor no parece incidir en la iluminación tomista, imprescindible para la realización de buenas obras y centrarse en el *entendimiento*, en la voluntad y libre albedrío como motores de estas acciones:

Et de allí adelante, por el pecado que Adám [*sic*] fizo, fincaron él et su linaje jubgados de nuestro Señor que muriesen con dolor, et en quanto visquiesen, que fuese la su vida con pesar et con trabajo, también del cuerpo commo de la voluntad. Pero fue la su merçed del dar entendimiento et razón natural. Et por ende pueden los omnes merecer o desmerecer, ca pues an entendimiento et poder para fazer bien et mal, si dexan el bien et fazen el mal, an desmeresçimiento et pena en este mundo et en el otro; et si dexan el mal et fazen el bien, an meresçimiento et galardón en este mundo et en el otro (*LE*, I, [xxxviii], p. 130).

Estas buenas acciones se concretan en la limosna, ayuno, oración, romerías y obras de misericordia¹³⁶¹; se llevan a cabo gracias a la virtud, que se adquiere para el magnate, influenciado de forma directa por la doctrina aristotélico-tomista, o indirecta por mediación del molinismo¹³⁶², a través de los actos surgidos del hábito o costumbre:

¹³⁵⁹ V. *ST*, I-II, q. 49-54.

¹³⁶⁰ Destacan tres aspectos de los actos: «sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositivo, in ordine ad naturam» (*ST*, I-II, q. 49, a. 3 ad. 3); «habitus ponitur prima species qualitatis» (*ST*, II, q. 49, a. 2, co.), y: «dicimur mereri virtutibus et habitibus» (*ST*, II, q. 55, a.1, ad. 3).

¹³⁶¹ Las tres primeras coinciden con las estipuladas por AH en *Enarrationes in psalmos*, XLII, 8. Las obras de misericordia son interpretables como obras fruto del amor a Dios. *CRS* dedica el capítulo XXXI°XXXI a este concepto, al que considera: «fija de Dios, e por ella se llega el omne al amor de Dios» (p. 239); a diferencia de Sancho IV, para quien se concretaban en la oración, limosna, ayuno y castidad: «Quatro cosas son que el omne faze, or las quales se faze el alma del santo omne conpanner[a] de los ángeles. La primera es por grand oraçión. La segunda es por grand alimosna. la terçera es por grand ayuno. La quarta por grand mantenimiento de castidad en voluntad e en fecho. E estas quatro obras déuense fazer mucho apurada mente e non por antojo, mas por el themor de Dios con grand contriçión de coraçón e con grand repentimiento. E quando la santa alma es acabada e bien raygada en estas obras pone Dios sobre ella el su sello e la su graçia que dura para sienpre jamás» (*CRS*, VII, p. 112). El pensamiento de JM asume, aunque peyorativamente, la corporeidad humana y la necesidad de reproducción humana para la continuidad del mundo, por lo que sigue la concepción tomista del uso recto del acto sexual para la procreación.

¹³⁶² V. *ST*, I-II, q. 49-54. Destacan tres aspectos de los actos: «Unde dicendum est quod habitus est qualitas» (*ST*, I-II, q. 49, a. 1, co.); «Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir» (*ST*, I-II, q. 49, a. 2, ad. 3), y «virtutis humanae est quod sit habitus operativus» (*ST*, I-II, q. 55, a. 1, co). Como Brunetto Latini, el magnate asume que los hábitos constituyen disposiciones estables libres a actuar de un modo determinado: «Agora devemos dezir del departimiento que es entre el abito de virtud & el abito que es syn virtud [abito tanto quiere dezir commo bondat o maldat que tiene onbre raygada en el coraçón & que nunca la puede perder], & aqueste faze sus obras por dolor & alegría, que se entiende ansy: que el onbre que sufre de la voluntad carnal & lo sufre con plazer, tal es dicho casto, mas el que sufre de aquella sufrençia a pesar es dicho luxurioso. Et asi es dicho del onbre muchas malas & espantosas cosas que se non mueve nin se tristeçe por ellas; tal es dicho verdaderamente normal onbre bueno & fuerte, & el que se mueve & entristeçe

«Las costumbres buenas o contrarias son cosas que gana omne por luengo uso, ca usando omne la cosa luengo tienpo, tórnase en costumbre. Et desde omne ha la cosa acostunbrada mucho, fázese muy grave de se partir della» (*LE*, I, [vi], p. 79).

El autor recalca la importancia de llevar a cabo buenas obras en *LCE*, *LE*, *CL*, *LI*, —en que se refiere a las limosnas ([I], p. 127)—, y *TAV*:

Et asi commo el que de su uoluntad se paga de comer buenas biandas et sanas et se guarda de fazer ninguna cosa que enpesca a la salud del cuerpo, es sennal de ser sano, bien asi el que de su uoluntad faze buenas obras es sennal quel quiere Dios fazer bien en este mundo al cuerpo et en el otro al alma (*LCE*, XXXXI, p. 91).

[Et] las obras de misericordia son estas: gouernar, vestir et aluergar los pobres por amor de Dios, et visitar los enfermos et redemir los captiuos et soterrar los muertos et castigar a los errados et amostrar a los non sabios et aconsejar al que ha mester consejo et ayudar al cuitado et perdonar al que ha er[r]ado [et] sofrir al enoioso [et] ser piadoso a todos los que lo an mester et rogar por ellos. Et todas estas obras de misericordia deue omne fazer por amor de Dios verdadera mente, et non por ninguna vana gloria nin alauamiento del mundo (*LCE*, XXXVIII, pp. 82-83);

en qualquier estado que el christiano biva se puede salvar, si quisiere fazer aquellas obras que son carrera de salvación (*LE*, I, [xlviii], p. 151).

Otrosí, para lo servir de obra, dévelo fazer en ayunos et limosnas et en romerías et vigiliyas, et en todas las maneras que son de bien fazer [...] qualquier bien que omne faze por Dios que lo debe fazer en cosa que tome omne algún trabajo por ello (*LE*, I, [lx], p. 183).

Et la manera que debe partir con Dios es faziendo mucho bien en las eglesias et en los monesterios que son fechos, et faziéndolo[s] de nuevo, et faziendo mucho bien a los pobres, et todas las obras de misericordia; en todo esto faziéndolo por amor de Dios et sin ninguna vanagloria, nin por loor ni alavança del mundo (*LE*, I, [lxxx], p. 237).

Et sabet que las obras buenas o malas que el omne en este faze, todas las tiene Dios guardadas para dar dellas galardón en el otro mundo, segund sus merecimientos [...] Et estas buenas obras fazetlas sin ufana et sin vanagloria, que aunque las vuestras buenas obras sean sabidas, siempre serán encubiertas, pues non las fazedes por ufanía nin or vanagloria (*CL*, I, [xlix], p. 203).

Et estas buenas obras para guardar las almas et guisar que vayan a Paraíso ha mester ý estas quatro cosas: la primera, que aya omne fe et viva en ley de salvación; la segunda, que desde es en tiempo para lo entender, que crea toda su ley et todos sus artículos et que non dubde en ninguna cosa dello; la tercera, que faga buenas obras et a buena entención, por que gane el Paraíso; la quarta, que se guarde de fazer malas obras, por que sea guardada la su alma de ir al Infierno (*CL*, V, p. 251);

las obras que omne ha de fazer para aver la gloria del Paraíso son así commo limosna et ayuno et oración et romería et todas obras de misericordia. Pero todas estas obras, para que omne por ellas aya la gloria de Paraíso, ha de mester que se fagan en tres maneras; lo

por [tales cosas] es medroso en todas sus obras, & en todas sus costumbres [& en tal guisa] viene pesar & plazer. Et por ende cada una virtud es un deleyte & en saña, & por esso los gobernadores de las çibdades onrran mucho aquellos que se deleytan commo deven, & tormentan en diversas maneras aquellos que se deleytan commo non deben» (*LT*, II, 11, p. 97).

«Un tabaqué de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

primero, que se faga omne buena obra; lo segundo, que la faga bien; lo tercero, que la faga por escogimiento (p. 260).

La razón por que las obras para que el omne vaya a Paraíso es mester que sean buenas et bien fechas et por escogimiento (p. 264).

El noble critica la hipocresía en su realización:

Otrosí, los primeros que ordenaron los ayunos, fiziéron[lo] por dos cosas: la primera, por dar parte a Dios del tiempo, commo es desuso dicho; la segunda, por apremiar el cuerpo, que non cobdiçiasse tanto las locuras et los delectes de la carne. Mas agora, en los días de ayuno fazen más manjares, et más deleitosos, et aun comen viandas et letuarios que naturalmente mueven las voluntades de las gentes et ayudan a desear et querer todo [el] contrario de aquello para que los ayunos fueron ordenados. Pues, otrosí, la culpa non es de parte de los ayunos nin de los primeros que los ordenaron, mas es de parte de los que usan mal dellos (*LE*, I, [lii], p. 161).

E incide en la relevancia de la intención:

Sodes cierto quel avedes a dexar et que vós avedes a parar desnuyo dél et non avedes a levar del mundo sinon las obras que fizierdes, guidat que las fagades tales por que quando deste mundo salierdes, que tengades fecha tal morada en el otro (I, [xlix], p. 192).

Cuanto fazen romerías et ayunos et limosnas et oraciones o otros bienes cualesquier por que Dios les dé o los guarde o los acreciente en la salud de los cuerpos o en la onra o ne los bienes temporales, yo non digo que fazen mal, mas digo que si todas estas cosas fiziessen por aver perdón de todos sus peados o por aver la gracia de Dios, la cual se gana por buenas obras et buenas entenciones, sin ypocrisia et sin infinta, que serié muy mejor. Et sin dubda avrién perdón de sus pecados et avrían la gracia de Dios, ca la cosa que Dios más quiere del pecador es el coraçón quebrantado et omillado et la entençión buena et derecha (*LI*, p. 220).

Finalmente, en *TAV* las utiliza como argumento para remarcar la perfección de María y apoyar la tesis asuncionista:

¿do seria la justia de Dios, si el su cuerpo, en que ovo todos los bienes conplidos, et fizo quantas buenas obras pudieron seer fechas mas que ninguna criatura, et nunca en poco nin en mucho erro, nin cayo en pecado, si el su cuerpo assi oviesse a sofrir todas las vilezas et corrompimientos que sufren los otros cuerpos de los omnes que mueren? (pp. 511-512).

(i) **La limosna**

Las tres religiones monoteístas comparten la práctica de la limosna. En el Antiguo Testamento se establecía la necesidad de proteger a los más débiles (entre otros, Levítico, 19 y 23,22; Deuteronomio 14,28-29; 15-11 y 24,20-22) y se incidía en su valor de contrición (Eclesiástico, 3,30). En el Nuevo Testamento se establece como principio de la vida cristiana (Mateo, 5,42) y se incide en que se realice de forma altruista (Lucas 6,30-36; 14,13-14), sin ostentación (Mateo 6,1-4) y en su carácter de acto de solidaridad y generosidad (Lucas 11,41; 12,33 y 18,22), en que pensando en el prójimo (Romanos 15,25-27; 2 Corintios 8-9 y Gálatas 2,10) se da parte de lo que se posee, por poco que se

posea. Posteriormente, fue defendida por todos los pensadores cristianos. Por ejemplo, AH lo hace el sermón 208 y en *Enarrationes in psalmos*¹³⁶³. Con la reforma gregoriana y la introducción de la confesión, la limosna, junto con los ayunos y las oraciones, se convirtió en una forma de penitencia para los pecados veniales, recogida tanto por TA¹³⁶⁴ como por San Buenaventura¹³⁶⁵.

En el contexto de crisis de los siglos XIII y XIV, y con el telón de fondo de las grandes desigualdades sociales e inestabilidad, esta práctica, ejemplificada al extremo por el modelo de vida de las órdenes mendicantes¹³⁶⁶, se recogió en la *Primera partida* (XXIII, VII-XIII) y en la legislación y obras literarias sanchiés¹³⁶⁷. *CRS* muestra su relevancia religiosa y social, como acción de gracias y de humildad de los ricos que alivia a los pobres: «El alimosna quebranta riqueza e orgullo del mayor al menor. El alimosna faze conosçer al que ha perdido de sí la conosçencia» (*CRS*, VII, p. 112).

JM refleja en su obra, sin entrar en reflexiones teológicas ni sociológicas sobre la pobreza y la limosna, su importancia y condiciones como acción virtuosa. En el ejemplo XLº, repasa las condiciones —voluntaria, en estado de penitencia, cuantiosa, en vida y sin afán de notoriedad— para que sea realmente virtuosa:

la una, que se faga de lo que omne oviere de buena parte; la otra, que la faga estando en verdadera penitencia; la otra, que sea tanto, que sienta omne alguna mengua por la que da et que sea cosa de que se duela omne; la otra, que la faga en su vida; la otra, que la faga omne simplemente por Dios, et non por vana gloria nin por ufana del mundo (p. 154).

¹³⁶³ «Ecce de die in diem plangis peccatum tuum, sed forte lacrymae currunt, et manus cessant. Fiant eleemosynae, redimantur peccata, gaudeat indigens de dato tuo, ut et tu gaudeas de dato Dei. Eget ille, egres et tu: eget ille ad te, egres et tu ad Deum» (Salmo 37, 24)

¹³⁶⁴ Lo hace, por ejemplo, en *ST* (II-II, q. 32), en que establece que es un acto de caridad misericordioso (a. 1, co.), que es preceptivo (a. 5, co.) y con un efecto espiritual (a. 4, co.).

¹³⁶⁵ «Ipsius autem partes integrales sunt contritio in anima, confessio in verbo et satisfactio in facto» (*Breviloquium*, X, 1, p. 472). La idea aparece en *CRS*: «La primera repentimiento de puro corazón. La segunda decir por su boca los males e los pecados en que está e ha fechos. La tercera llorar por los sus ojos lágrimas de agua biua con la qual laua la manzilla del pesa que tomó Dios de los peados que éste fizo. La quarta cosa que ponga firmeza en su corazón e de limpia voluntad de nunca tornar a aquellos pecados» (p. 238).

¹³⁶⁶ Las órdenes medicantes establecieron la necesidad de vivir de las donaciones de los creyentes; los franciscanos llevaron al extremo este postulado (Granados, 1974, p. 283) al considerar que acercaba a las comunidades a la religiosidad sencilla de los primeros cristianos: «Habeamus itaque caritatem et humilitatem; et faciamus eleemosynas, quia ipsa lavat animas a sordibus peccatorum (cfr. Tob 4,11; 12,9). Homines enim omnia perdunt, quae in hoc saeculo relinquunt; secum tamen portant caritatis mercedem et eleemosynas, quas fecerunt, de quibus habebunt a Domino praemium et dignam remunerationem» («Epistola ad fideles II»).

¹³⁶⁷ En el privilegio rodado a la Orden de Santiago el 19 de noviembre de 1285 en Sevilla se destaca, apelando a los padres de la iglesia, en la limosna para alcanzar la vida de ultratumba: «Por ende, todo omne que de bona natura es, se deue sienpre amenbrar daquel Regno a que a de yr, & delo que dios da en este mundo, partir lo con el, en remission de sus pecados, que segunt dizen los santos padres, que la cosa cosa del mundo por que mas gana el omne el Regno de dios, si es faziendo lismosna» (Gabrois, 1922, doc. 95, p. LXII).

El autor es más restrictivo que *CRS* al establecer los condicionantes, pues en la obra sanchí se contempla su realización estando en pecado; por otro lado, en el libro de castigos se aconseja que sean privadas, requisito que no plasma el magnate:

El alimosna laua los pecados del pecador. E el alimosna al *que* está en mal estado tráhele a verdadera penitencia, ca todas las obras *que* el pecador faze mientras *que* está en pecado mortal todas son muertas saluo ende en esto, que *commo* quier que el pecador estando en pecado mortal el alimosna *que* entonçe faze *non* sea a saluamiento de su alma, atanto es lo que gana. *E* por el alimosna *que* lo trahe a conosçimiento *e* arrepentimiento de sus pecados *e* a *que* enderesçe bien [la] fazienda de su alma por *que* la muerte *non* le alcance en mal estado (VII, p. 108);

quando quisieres fazer elimosna puna en la fazer en ascondido lo más que tú podieres. E por eso dixo Ihesu Christo en el *Euangelio*: En el alimosna *que* tú fezieres non lo sepa la tu mano siniestra lo que fizieres *con* la diestra. Abóndete a tí que lo sepa el tu Padre *que* está en los çielos, que te ha de dar galardón por ello. La tu alimosna *non* la quieras poner en la boz de la tronpa por *que* lo sepan los de las plazas, ca los *que* tal alimosna fazen luego reçiben su galardón en loor de los malos *e* Dios *non* es tenuto de les dar galardón por ello *commo* el que sea guardada en alimosnas *que* él faga (VII, p. 112).

En *LI*, incide en la cuantía y en la humildad y, como en *CRS*, remarca su poder de contrición para el pecador, parafraseando Eclesiástico 3,30: «Otrosí, la limosna que se da como debe, de lo que se debe dar, es muy buena, señaladamente para los pecadores. Ca segundo dizen los santos, así amata la lismosna al pecado como amata el agua al fuego» ([I], p. 127)¹³⁶⁸.

(ii) El ayuno

El ayuno forma parte de las prácticas religiosas monoteístas, aunque no es considerado un rito sagrado. A lo largo de los libros del Antiguo Testamento aparecen referencias diseminadas, en que es considerado como una buena acción, complemento de la solidaridad, la limosna, y la oración¹³⁶⁹. En los Evangelios también se incide en su carácter auxiliar (Mateo, 4,2; 6,16-17; 9,14-17; 17,21 y Lucas 2,37).

Esta práctica presentaba una triple finalidad religiosa. Servía de práctica penitencial formal para los pecados veniales —antes de que el Concilio de Letrán promulgase la confesión anual había servido de práctica informal—. Era una práctica individual purgativa ascética y en su variante de la abstinencia —dejar de comer algunos alimentos— condicionaba la dieta de los creyentes en determinados períodos del

¹³⁶⁸ La idea aparece en el sermón LX atribuido a AH (Mota, 2003, p. 127, nota 85). El sermón se encuentra en *PL XXXVIII, Sermones, LX*, cap. X.

¹³⁶⁹ Entre otros, en Levítico 16,29-31; 23,27-32; Números 29,7; Esdras 8,21 y Daniel 9,3. Jereremías 14,10-12 e Isaías 58, 3-7 se incide en que ha de ir acompañado de la oración y de la ayuda al necesitado.

calendario litúrgico. Francisco de Asís se había referido a su importancia: «Debemus etiam ieiunare et abstinere a vitiis et peccatis (cfr. Sir 3,32) et a superfluitate ciborum et potus et esse catholici» (Epistola ad fileles II) y TA también lo había considerado un acto de virtud (*ST*, II-II q. 147, 1, co).

El escritor recoge su valor ascético y critica sus usos desviados y los excesos en los miembros del estamento nobiliario. En *LCE*, el ayuno forma parte de la vida contemplativa del ermitaño, que parece haber optado por el ascetismo como preparación hacia el tránsito de la muerte. Por ello, solamente consume —y acepta como obsequio de su pupilo— los alimentos estrictamente imprescindibles para su supervivencia. JM recalca en el marco narrativo este aspecto (XXIII, p. 53): «Et el cauallero nouel dexol de lo que y traya oara que se pudiesse y passar su vida algun tiempo mas sin lazeria que fasta entonçe; et muy mas le dexara si el bueno lo quisiera tomar» (XXV, p. 54). Y subraya que los ayunos, junto con la ancianidad, provocan su extrema debilidad física. Cuando es consciente de que su muerte se acerca, incrementa aún más el rigor de estos sacrificios: «Et commo quier que fasta entonçe feziera buena vida et de muy grant penitencia, dally adelante la fizo mas fuerte et mas aspera» (L, p. 115). También los ayunos de Julio sirven para acentuar su religiosidad y lo caracterizan como un miembro de una orden mendicante:

segund la manera que Julio avía tomado a seruiçio de dios, non fazía mengua lo que el rey le prometiera dar. Et por ende non le quiso tomar ninguna cosa de lo suyo, sinon la vianda que avía de comer, segund los ayunos et las abstinencias que fazía (I, [xxi], p. 102).

En esta misma obra el escritor vuelve a recalcar el origen purgativo y penitencial del ayuno. Y realiza críticas a las desviaciones en su práctica, en concreto, censura que la abstinencia de carne se sustituya por el consumo de otros manjares aún más apetitosos:

Otrosí, los primeros que ordenaron los ayunos fiziéron[lo] por dos cosas: la primera, por dar parte a Dios del tiempo, commo es desuso dicho; la segunda, por apremiar el cuerpo, que non cobdiçiasse tanto las locuras et los delectes de la carne. Mas agora, en los días de ayuno fazen más manjares, et más deleitosos, et aun comen viandas et letuarios que naturalmente mueven las voluntades de las gentes et ayudan a desear et querer todo [el] contrario de aquello para que los ayunos fueron ordenados (*LE*, I, [lii], p. 161).

En *LI*, desde un punto de vista nobiliario activo y, por tanto, apartado de la perspectiva ascética, critica los abusos individuales de esta práctica, que ponen en peligro la integridad física, al tiempo que señala la obligación de cumplir los períodos de ayuno o abstinencia canónicos, sin que se puedan hacer interpretaciones personales de los tiempos o alimentos:

Otrosí, sabet que aprovechan mucho para el salvamiento del alma los ayunos et abstinencias. Et por ende, las que piudíeredes fazer de más de las que es ordenado de Sancta Iglesia, faredes bien en las fazer; mas lo que es ordenado de Sancta Iglesia non lo mengüedes nin lo dexedes por otros ayunos nin por astinencias que los tomedes de vuestro, ca ciertamente, lo mejor es lo que la Iglesia ordenó. Et todo esto se debe fazer guardando la salud del cuerpo (*LI*, [I], pp. 126-127).

(iii) **La oración**

Los valores de la oración ya estaban recogidos en el Antiguo Testamento: forma de comunicación entre el hombre y Dios y vía de solicitud de protección¹³⁷⁰ y perdón¹³⁷¹. Pablo de Tarso convirtió la oración en uno de los pilares del cristianismo¹³⁷². Durante el medievo adquirió un valor penitencial espiritual, que permitía al creyente alejarse de las tentaciones exteriores. TA, siguiendo a Gregorio, desentrañó su función espiritual

Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare, ut Gregorius dicit, in libro dialogorum (*ST*, II-II, q. 83, a. 2, co).

El noble se centra en el carácter penitencial de la oración, peticionario y como acto de amor, y critica la hipocresía y los malos usos en su práctica. Su carácter de contrición se refleja a través del ermitaño: «tanto he dexado de mi oracion et de otras cosas que me avia de fazer para emendar alguna cosa a nuestro sennor Dios de muchos yerros et pecados quel yo fiz, para cuydar en las respuestas» (*LCE*, XLVIII, p. 113). En esta obra ya incide en la recta intención que debe albergar: «ca la oración non la deue ninguno fazer por que venga mal della» (*XLV*, p. 104). De este modo, relaciona las plegarias con las peticiones y condena a los que oran para desear mal al prójimo. En *LE*, retoma las críticas al señalar a los que rezan de forma mecánica: no se trata de repetir los textos, sino de recitarlos sintiendo su significado espiritual:

Et en las oraciones que se fazen non teniendo el coraçón en Dios nin en la oración que faze, yo non digo que son malas, mas digo que valdría[n] muy más pocas oraciones, teniendo el talante en Dios et en la oración, que dezir muchas oraciones en la manera que dicha es. Pero el que quiere guardar a Dios en loar et en lo adorar, dévelo fazer en la manera que yo fos digo (*I*, [Ix], pp. 183).

Al referirse a las costumbres del emperador, señala los rezos como una de las vías de que los seglares muestren su amor a Dios y las clasifica entre fragmentos del Antiguo

¹³⁷⁰ Por ejemplo, en 2 Reyes, 20, 3 y Tobías 3,11-15.

¹³⁷¹ Por ejemplo, en Jeremías 14,7-9, 19-22; Daniel 9,4-19 y Ester 4,17ss.

¹³⁷² Se refiere a la oración reiteradamente; puede apreciarse su relevancia en Rom 1,10, 15-30-31; 1 Corintios 1,4 y 2 Corintios 9,11-15.

Testamento y del Evangelio, partes de libros de santos y las oraciones instituidas por la Iglesia:

Se debe fazer oración a Dios, o por las palabras que las fizieron los sanctos et las prophetas, o que las mandó fazer nuestro señor Jhesu Crhsto, así commo el *Pater Noster* et el *Ave María* et los *Psalmos*, et las otras oraciones que son ordenadas por sancta Iglesia (I, [lx], p. 182).

(iv) **La peregrinación**

En la Edad Media «hay que diferenciar la peregrinación por devoción, puro exilio voluntario, peregrinación que solo se dirige a Dios, y la peregrinación de penitencia» (Zumthor, 1994, p. 179). Esta última deriva de «las expiaciones tarifadas, impuestas a los pecadores por la Iglesia en la Alta Edad Media» (Zumthor, 1994, p. 179). En los siglos XI y XII se convirtió en «la forma normal, no solemne, de penitencia pública» (Zumthor, 1994, p. 179). La romería o peregrinación se incorporó como práctica de la religiosidad medieval popular (Zumthor, 1994, pp. 178-193) mediante las Cruzadas y los relatos caballerescos. Ambos plasman «el tema espiritual y literario del *homo viator* (“hombre del camino”», uno de los más constantes de la tradición medieval, a menudo vinculado al del *contemptus mundi* (“desprecio del mundo”))» (Zumthor, 1994, p. 160). Esta práctica queda reflejada en obras molinistas como *GCU*: «Ya vos diximos de cómo los pelegrinos venían a Hierusalem de todas las tierras que eran cristianos en aquel tiempo, con muy grant afán e con muy grant trabajo» (I, [xx], p. 32). Aunque el fracaso de las cruzadas convirtió en inseguro el viaje y las peregrinaciones en la época de JM eran poco frecuentes, los viajes a Tierra Santa habían posibilitado «la apertura de la mirada del hombre sobre su medio terrestre» (Zumthor, 1994, p. 183), pero también el contacto e influencia de otras religiones, como pone de manifiesto el ejemplo XXV°. Sin embargo, la irrupción de las órdenes mendicantes y la transformación paralela de las prácticas religiosas determinó que cada vez fueran menos frecuentes (Beceiro, 2007, pp. 109-110).

En *CL* se percibe en el ejemplo XLIII°: «El conde, seyendo gafo et veyendo que non podía guarescer, fuesse para la Tierra Sancta en romería para morir allá» (*CL*, I, [xliiii], p. 178). Pese a su cercanía y a la relevancia de Santiago de Compostela¹³⁷³, el

¹³⁷³ Albornoz (1981, I, p. 287) enfatiza que las peregrinaciones a Santiago permitieron que los reinos cristianos sin territorios costeros mediterráneos no quedasen totalmente aislados del resto de Europa durante los siglos X, XI y XII: «El culto a Santiago fue una fuerza poderosa galvanizadora de la resistencia de la cristiandad al Noreste hispánico frente al Islam».

conde, por sus implicaciones penitenciales, peregrina a Tierra Santa; el lejano destino, de un lado, refuerza su arrepentimiento e incide en la lealtad de sus vasallos¹³⁷⁴.

En relación al apartamiento del mundo, y en estrecha relación con el *Barlaam*, aparece el supuesto propósito de vida retirada del rey que desea probar a su privado en el primer ejemplo: «díxol un día que avía pensado de dexar el mundo et yrse desterrar a tierra do non fuesse conocido et catar algún lugar extraño et muy apartado en que fiziese penitencia de sus pecados» (p. 18). Y el destierro espiritual obligado de la parábola del apólogo XLIXº, en que se refiere explícitamente al valor teológico de los ejemplos:

en una tierra avían por costumbre que cada año fazían un señor. Et cuando durava aquel año, fazían todas las cosas que él mandava; et luego que el año era acabado, tomávanle cuanto avía et desuyávanle et echávale en una ysla solo, que non ficava con él omne del mundo (p. 202).

Paulatinamente se fue asimilando la peregrinación y el viaje como proceso interior que transforma al sujeto. La vida, trasunto del *mundo*, era viaje, acción y continuo cambio, como correspondía al mundo, sublunar dinámico y corrupto. Este dinamismo se aprecia en los relatos caballerescos, en la *Divina comedia* o en los *Cuentos de Canterbury* (Zumthor, 1994, pp. 160; 162-208). En el caso de JM, quizá ligado a su vida de continuos desplazamientos, las referencias geográficas y los viajes son constantes. Sin embargo, en *LCE*, *LE* y *CL* adquieren valor como trasunto de un proceso interior o espiritual.

En *LCE*, el apartamiento del mundo y la vida contemplativa se aprecian a través del personaje del antiguo caballero. El viaje del escudero y su encuentro casual con el ermitaño, por su parte, muestran cómo la actuación de la Providencia le permite, a través del autoconocimiento y la formación moral que le otorga el caballero anciano, mejorar su estado, siendo investido caballero y favorecido por el rey.

En *LE*, Julio se desplaza al reino pagano de Joas con una finalidad proselitista, lo que podría inspirarse en la figura de Ramón Llull. Joas descubre la muerte de forma accidental al visitar su reino (I, [vii], p. 80), aunque toma conciencia de la enfermedad y la muerte a través de las conversaciones con Turín.

¹³⁷⁴ Por otro lado, parecen significativas las ausencias de peregrinaciones a Santiago en sus escritos; en este sentido, la elección de Tierra Santa podría ser una forma de distanciamiento de los Borgoña, que habían peregrinado a Santiago tras las victorias en las expediciones contra los musulmanes. Su abuelo Fernando III lo había hecho en 1232 tras la conquista de Sevilla y su padrino Sancho lo hizo en 1286 (Gaibrois, I, 1922, tomo II, cap. V, pp. 115-122). Al mismo tiempo, JM había oído anécdotas familiares relacionadas con las peregrinaciones a Tierra Santa. En *LTR* se refiere de manera legendaria a la infanta Sancha de Aragón, hermana de la reina Violante: «Et oy dezir que muriera en el hospital de Acre o estaua descoñocida mente seruiendo lo romeros» (*LTR*, p. 127).

En *CL*, JM desarrolla el tema del viaje como forma de aprendizaje en los ejemplos I^o, VII^o, XXV^o, XXXIII^o, XXXVI^o, XLIII^o, XLIX^o y L^o. Las peregrinaciones, las Cruzadas y los viajes actúan como pretexto o alegoría del cambio que se produce en los personajes. Se sitúan en las Cruzadas los ejemplos III^o, el XXV^o, en que se refiere a la expedición del conde de Provenza a «Tierra Sancta de Ultramar» (*CL*, I, [xxv], p. 97) para realizar una buena obra incrementando su reputación y orgullo linajístico. El viaje también aparece en el ejemplo XXXVI^o, pero en este caso este es solo un pretexto narrativo, porque el mercader no evoluciona durante su ausencia. El motivo del viaje también está presente en el ejemplo L^o, en que permite a Saladín atemperarse, reflexionar y obtener la respuesta a la pregunta que la dueña —«quel dixiesse cuál era la mejor cosa que omne podía aver en sí, et que era madre et cabeça de todas las bondades» (*CL*, I, [xxv], p. 208)—:

Desque Saladín non falló qui le dixiese et diese recabdo a su pregunta en toda su tierra, traxo consigo dos jubglares, et esto fizo por que mejor pudiese con estos andar por el mundo. Et desconocidamente pasó la mar et fue a la corte del Papa, do se ayuntan todos los cristianos. Et preguntando por aquella razón, nunca falló quien le diese recabdo. Dende fue a casa del rey de Francia et a todos los reyes, et nunca falló recabdo. En esto moró tanto tiempo, que era ya repentido de lo que avía començado (p. 198).

Asimismo se producen transformaciones en los protagonistas de los ejemplos II^o y VII^o durante sus desplazamientos. No se trata de viajes, sino de trayectos cortos de personajes del estado llano desde sus aldeas hacia el mercado más próximo que ayudan a comprender el carácter voluble del mundo y de la naturaleza humana y los caprichos de la fortuna.

(c) **Supremacía de la fe pero auxilio de la filosofía en el conocimiento de Dios**

El noble asume del tomismo la existencia de realidades espirituales evidentes en sí mismas y que no requieren demostración filosófica (Macpherson y Tate, 1991, p. 23). Por ello, los creyentes no necesitan demostraciones espirituales racionales porque la teología y la doctrina cristiana parten de principios evidentes que no han de ser demostrados (*ST*, I, q. I, a. 2). Sin embargo, al mismo tiempo, inspirándose en *CG* (I, II), considera que el auxilio de la filosofía en la demostración racional de las realidades religiosas contribuye a la rectificación de herejías y a la conversión de infieles (Arnau,

1983-1984, p. 51)¹³⁷⁵. Es decir, para el escritor, el entendimiento humano no suplanta la fe en la vivencia de las realidades espirituales, pero ayuda a comprenderlas y a demostrarlas. El magnate manifiesta sintéticamente esta concepción dual en *LE*: «la sancta fe cathólica es en todo et por todo verdadera, asi commo la sancta Iglesia de Roma lo cree simplemente» (II, [iv], p. 307); «todo se puede probar por razón» (II, [iv], p. 307), y la desarrolla de forma más extensa un poco más adelante:

la nuestra ley se prueba por razón, et que provándose por razón non se pierda el merecimiento si la razón del omne la alcanza por entendimiento [...] Et lo primero que alcanza la razón es que avemos la mejor ley et más con razón, segund ya es dicho en el comienço de la primera partida deste libro. Et porque después avemos a creer lo que es sin razón, et la razón non lo alcanza, por eso avemos el merescimiento de la fe, que diz que la fe non ha merescimiento [si] aquella razón [omne la] alcanza por entendimiento (*LE*, II, VI, pp. 309-310).

Reitera estas ideas en el «Libro de la doctrina», en *LI* y en *TAV*:

más los christianos que no son son muy sabios nin muy letrados créenlas simplemente commo las cree la Sancta Madre Iglesia et en esta fe et en esta creencia se salvan. Mas si lo quisierdes saber cómo es et cómo puede ser et cómo devia ser, fallarlo hedes más declarado que por dicho et por seso de omne se puede dezir et entender en libro que don Johán fizo, a que llaman *De los estados* (*CL*, V, pp. 262-263).

creades verdaderamente toda la santa fe cathólica et todos los sus artículos, así como lo cree la Sancta Madre Iglesia de Roma. Ca, cierto seed et non tomedes ninguna dubda, que creer lo que cree la sancta Iglesia de Roma, que eso es verdat, que non ha otra verdat [...] se puede salvar alma ninguna [...] mucho escodriñar [...] si Dios por la su merced [...] el entendimiento fasta que podades [...] entender la verdat. Só cierto que entendredes que es así como yo digo. Pero si por vuestro entendimiento non lo pudiéredes alcanzar, mándavos et conséjavos que apremiedes vuestro entendimiento et creades firmemente lo que dixieron los sanctos et los fieles doctores de Sancta Iglesia» (*LI*, [I], pp. 122-123).

Çierto es que muchos omnes, tan bien philosophos ommo otros sabios que non fueron en la fe catolica, dixieron muchas cosas et muy verdaderas que alunbran mucho la sancta fe catolica; pues çierto es que de los pecados peores es non ser omne fiel católico, ca el pecador, faziendo penitencia commo la deue fazer, puedese saluar, mas el que non fuere verdadero católico, en ninguna guisa non se puede saluar (*TAV*, p. 510)¹³⁷⁶.

Para el escritor, siguiendo el concepto tomista de ley divina, derivada de la ley eterna, y ley natural (*ST*, I-II, q. 94, a. 4, ad. 2), la expulsión del Paraíso determinó la

¹³⁷⁵ San Buenaventura también defendió el uso de la filosofía como método de argumentación teológico, pero para el franciscano la revelación no es debatible, mientras que la ciencia, la filosofía, es deficiente y puede inducir a errores al alma.

¹³⁷⁶ En la exposición de JM parece subyacer: «Praeterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem, ita etiam quod credamus eum omnia scientem et omnibus providentem; et circa utrumque eorum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia» (*ST*, II-II, q. 1, a. 8, arg.).

creación de una ley divina, que permitese la salvación de los hombres. En primer instancia se instituyó la ley antigua, el judaísmo, que fue superada finalmente por el cristianismo:

Devedes entender que pues los omnes non guardan la ley natural tan conplidamente como deven (et esto es por el entendimiento et por el abidríó, que an demás de las animalias), forádamente et de necesidad conviene que ayan ley en que puedan salvar las almas, et que sea fundada por sobre razón et sobre entendimiento por que salven las almas, que son cosas spirituales, que an razón et entendimiento (*LE*, I, XXIV, pp. 108-109)¹³⁷⁷.

(d) La demostración racional de la existencia de Dios

Para el magnate las realidades trascendentales se pueden asumir por una doble vía. Por un lado, siguiendo una posición agustina, el alma le permite acceder a las realidades espirituales: «Et por lo que el omne a en si de spiritualitat, conosçe lo que puede conosçer de Dios que es cosa spiritual» (*LE*, II, [vii], pp. 313-314). Por otro, su *entendimiento*, manifestación de su corporeidad, le permite comprender y demostrar racionalmente la existencia de Dios, asimilado, desde la concepción de la primera vía, a un primer motor inmóvil —*ex parte motus*— artífice de la creación (*CG*, 1, 13):¹³⁷⁸, a través de la doctrina tomista de las cinco vías (*CG*, 1, 13 y *ST*, I, q. 2, a. 2-3). La segunda vía, la de las causas eficientes, determina que Dios es la causa incausada del resto de causas; la tercera, de la contingencia y del ser necesario, considera necesaria la existencia de Dios para que la creación exista; la cuarta, la vía de los grados de perfección, presupone que, desde su concepción jerárquica, debe existir Dios como ser más perfecto; finalmente, la vía teleológica o del orden y la finalidad establece que Dios es una inteligencia ordenadora que, mediante la ley eterna, regula a los seres irracionales con la ley física y a los hombres con la ley natural (*ST*, I, q. 2, a. 3, co.).

Esta concepción está presente a partir de *LE*. En *LCE*, Dios es el creador, pero no el motor de la creación, vista de una manera especular, reflejo y trasunto de la grandeza de Dios, que lega su creación a su criatura predilecta, el hombre. Es una descripción de una divinidad *humanizada* que busca la aprobación y el aplauso humano y cuya existencia no se pretende probar:

¹³⁷⁷ En el fragmento parecen percibirse los ecos de «secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare» (*ST*, Ia-IIae, qu. 91, a. 4, co).

¹³⁷⁸ También como Tomás de Aquino, que incidió en la cuestión para alejarse de cualquier conexión con las condenadas doctrinas averroístas, JM enfatiza la eternidad del creador y la temporalidad de la creación: «ante fue Él que todas las cosas» (*LE*, II, VII, p. 313).

Et la razon por que nuestro sennor Dios las fizó, tengo que es por que sea loado por que fizó tan buenas obras et tan aprouechas et tan estrannas; et por que fizó tan buenas cosas et tan aprouechosas et tan estrannas; et por que mostro en ellas tan grant saber et tan grant piadat; et para que sea el mundo mas onrado et mas conplido por ellas; et por que los omnes, a que el por su merçed dio poder sobre todas las cosas del mundo, que se aprouechen et siruan dellas (XXXXI, p. 96)

En *LE*, en la primera parte ya asimila a Dios con el motor aristotélico:

Vós sabedes que ninguna cosa non se mueve si otrie non la mueve, et aquel movimiento dura et va de movimiento en movimiento, fasta que llega a un movedor que faze todos aquellos movimientos, et non ay movedor que pueda mover a él (*LE*, I, XXXIV, p. 123)¹³⁷⁹.

Y en el capítulo VII de la segunda parte argumenta la existencia de Dios a partir de las vías tomistas:

Dios es criador, et las otras cosas que son dichas. Et pues esto es provado et vemos que a mundo es provado que el mundo [es] una criatura de Dios, ca pues en Él, ya por razón se prueba que Dios non ovo comienço; cas si comienço oviera, otro fuera el que obrara en Él. Pues si Él non ovo comienço, et es çierto que ante fue Él que todas las cosas, por razón se prueba que Él fizó el mundo, et pruévase que lo fizó sin ninguna neçeçidat; ca ya es provado que Dios es todo conplido et non puede aver mengua, pues si por su neçeçidat Él fiziera el mundo, ya sería tanta mengua en Él, lo que non puede seer.

Mas la razón que el mi entendimiento puede alcançar por qué Dios fizó el mundo, fue por seer servido et loado et conosçido, lo que se puede dÉl conosçer por las sus sanctas et maravillosas obras, et por fazer merçed al mundo, ca pues Él es todo conplido, et fazedor et obrador de su voluntat, era et [es] de razón que obrase et fiziese (p. 313).

(e) **La intención**

Un aspecto de su pensamiento teológico que parece estar influido por el tomismo, aunque no es su única fuente, es la incidencia en la voluntad o intención a la hora de juzgar como pecaminosa juzgar una acción. La temática no parece haber sido tratada por molinismo, pues no aparece en el *Lucidario*, ni en *LCZ* y solo se refleja en la tardía copia manuscrita A de *CRS*, considerada una amplificación posterior a 1353¹³⁸⁰. En cambio se trata de uno de los ejes del pensamiento manuelino, que podría aunar Mateo 5,8 («Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt») —aunque parece contradecir a Mateo (5, 29-30 y 7, 13-14)—, la desconfianza agustina ante la capacidad del hombre para juzgar el

¹³⁷⁹ JM parece basarse en: «Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile» (*CG*, l. 1, cap. 13, n. 3).

¹³⁸⁰ V. Groussac (1906, pp. 340-371)

mundo y ante la evidencia de que los juicios y disposiciones divinos resultan inescrutables¹³⁸¹ y el pensamiento de Francisco de Asís:

Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Mt 5,8). 2 Vere mundo corde sunt qui terrena despiciunt, caelestia quaerunt et semper adorare et videre Dominum Deum vivum et verum mundo corde et animo non desistunt (*Admonitiones*, [Forma A], XVI: «De munditia cordis»).

Pero el concepto de intención manuelino parece sobre todo una interpretación de la valoración tomista de las intenciones de los actos (*ST*, I-II, q. 24, 2-4)¹³⁸², que se relaciona con su concepción de libre albedrío y de la intención¹³⁸³. El Aquinate toma la definición de libre albedrío de Pedro Lombardo: «liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente» (*Super Sent...* II, d. 24, q. 1 pr.)¹³⁸⁴. Y establece que la libertad humana es imperfecta porque tiende hacia la bienaventuranza (*ST*, II, q. 7, a. 2, co.); no obstante, el hombre está dotado de libre albedrío, una facultad en que la voluntad —la intención manuelina— está sujeta a la potencialidad del entendimiento y que le permite escoger entre el bien y el mal, arrepentirse y rectificar en sus acciones. Las elecciones humanas pueden estar coaccionadas interna o externamente, pero son individuales, mutables y libres.

JM ya formula la cuestión en *LCE*:

Et otrosi los que vsan [beuir] con razon et segund naturaleza aprouechan a si mismos. Ca tan bien en el comer et en el veuer commo en todas las cosas que son para e[s]forçar o enflaqueçer el cuerpo vsan dellas commo deuen, por ende, segun razon, deuen beuir [mas] et mas sanos [...] Otrosi aprouechan al mundo labrando et criando [...] Mas todas estas crianças et labores, quanto [al] aprouechamiento del alma, pueden ser aprouechamiento et puede[n] ser dannosas, et todo es segund la entençon a que el omne lo faze; ca tan bien del criar de los fijos de los omnes buenos commo de las labores dichas, si las omne faze a entençon que Dios sea ende seruido et non benga a ninguno mal dellas, esta es buena entençon et buena gloria. Mas si omne faze a entençon de fazer tuerto o por que venga a [o]tro mal sin razon de lo que el faze, o por que sea mas loado de lo que deue de las gentes, esta es mala entençon et es vana gloria; et esto non deue omne fazer en ninguna manera; mas deue lo fazer en la manera que desuso es dicha; que es buena entençon et buena gloria (*LCE*, XXXXV, p. 103).

¹³⁸¹ También coincide con pensamiento de San Bernardo: «Nuestra intención es pura si en todas nuestras acciones buscamos la gloria de Dios, la utilidad del prójimo, el bien de nuestra conciencia» («De los peligros que amenazan a los que ayunan», (San Bernardo, sermón 122, 1988: 523).

¹³⁸² Aunque San Buenaventura incide en la intención de las acciones humanas para su valoración (Gilson, 1948, p. 394), lo hace de manera opuesta, pues considera que «Una buena intención no es solamente una intención buena, sino también la intención de un verdadero bien» (Gilson, 1948, p. 402),

¹³⁸³ Para la consideración de la noción ética del término *intentio*, v. *Super Sent.* III, d. 23, q. 1, a. 1; d. 27, q. 1, a. 4, arg. 1 y d. 33, q. 2, a. 1. También *ST*, II-IIa, q. 180.

¹³⁸⁴ También presente en *ST*, I, q. 83, *De veritate*, q. 24 y *De malo*, q. 6. Sobre el libre albedrío en TA, v. Prevosti (2015).

El concepto de libre albedrío eliminaba la posibilidad de conversiones forzosas y estaba en la base de la crítica a las artes adivinatorias.

Y la reitera en *LE*:

ca segunt derecho et razón, non caye el omne en culpa por que deva aver pena si él de su grado non faze cosa que naturalmente sea mala. Ca aunque omne faga mal, si lo faze por ocasión et non de su grado, non deveaver pena por aquel mal (I, [xi], p. 86).

Dios, que es toda vondat, galardona el buen talante que non se pudo conplir tanto commo si fuese conplido, et non acaloña el mal talante que se non pudo conplir, tanto commo si fuese conplido. Et así en todas las buenas obras de fecho et de talante meresçen los christianos que están en verdadera penitencia (II, [xxxvi], p. 349).

De este modo, las acciones, algunas en apariencia pecaminosas se justifican por su justa intención, lo que además parece relacionarse con el mal menor. En consecuencia, la condena divina al Infierno se producirá (Mateo 10, 28 y Lucas 12, 4-5) solo si ha habido mala intención, es decir, el libre albedrío, a través del entendimiento y la voluntad, ha tomado la decisión de ejecutar un acción con un propósito perverso. Las acciones presumiblemente punibles que alberguen un noble propósito no serán juzgadas:

la voluntad faze al omne fazer las más de las cosas que faze; ca si el omne non ha voluntad de fazer vna cosa, avn que sea buena, o la dexara de fazer o la fara non tan complida mente commo era mester. Et si a voluntad de fazer alguna cosa, avn que non sea buena, la voluntad le engannara et le fara entender que es buena o que non es tan mala por que deua dexar de la fazer. Et or ende son muy pocos los que de todo pueden conosçer quando les enganna la voluntat. Et son de muy buena uentura los que la pueden forçar por que non fagan lo que [non] dizen por cumplir su uoluntad [...] el que de su voluntad faze buenas obras es sennal quel quiere Dios fazer bien en este mundo al cuerpo et en el otro al alma (*LCE*, XXXXI, pp. 90-91);

non caye el omne en culpa por que deva aver pena si él de su grado non faze cosa que naturalmente sea mala. Ca aunque omne faga mal, si lo faze por ocasión et non de su grado, non deve aver pena por aquel mal (*LE*, I, [xi], p. 86).

Esta consideración es extensible a los pecados, por lo que la salvación no está vinculada directamente a las acciones perjudiciales, sino a la libertad y a las intenciones con que se cometieron: «ca aun que omne faga mal, si lo faze por ocasión et non de su grado, non deve de haver pena de aquel mal» (*LE*, I, [xi], p. 86). La consideración de obra punible solo cuando ha sido llevada *a tuerto* es una constante manuelina, presente, por ejemplo, en el apólogo XXVIII^o, y desarrollada especialmente en la quinta parte:

lo primero, que non faga omne mala obra; lo segundo, que la non faga mal; lo tercero, que la non faga por escogimiento. Ca non puede omne fazer cosa que de todo en todo sea mal sinon faziéndose assí: que sea mala obra et que se faga mal et que se faga escogiendo en su entendimiento omne que es mala, et entendiendo que es tal, fazerla a sabiendas; ca non seyendi y estas tres cosas, non sería la obra del todo mala (*CL*, V, p. 271).

En su concepción, JM asume que el pecado es inherente a la naturaleza humana desde la expulsión del Paraíso: «Pocos o ningunos son los que en algun yerro no caen contra nuestro sennor Dios; ca los pecados son de tantas maneras, et el mundo et el diablo

et la carne et la voluntad son tan engannosos, que por fuerça a omne de caer en algun yerro» (*LCE*, XXXVIII, p. 84). Sin embargo, la bondad divina ha hecho posible que sea posible alcanzar la bienaventuranza a través de la confesión — estrechamente vinculada con las órdenes mendicantes—, la contrición y la verdadera penitencia¹³⁸⁵:

si pudiere cada día, si non mucho a menudo, que requiera a sus obras [...] Et si fallare que en alguna cosa erro, ar[r]epientese et punne de lo emendar [...] que si omne se repentiesse et fiziesse derecha mientre la enmienda que deue, segunt la sancta Egleſia lo ha ordenado, que el le abria merçed et piadat (*LCE*, XXXVIII, p. 84).

Recalca la idea en *LI*:

Sobre todas las cosas es muy aprovechosa la contrición, que es omne aver dolor del pecado á fecho. Et segundo dizen los santos, et es verdat, que cada que el pecador á contrición de sus pecados et se arrepiene poniendo en su coraçón de nunca tornar a ellos, es perdonado luego de non yr al Infierno. Et tienen que tamaña contrición podría aver el pecador que non avría mester fazer emienda de sus pecados , et que si en aquel punto moriese, que derechamente yría a Paráyso. Mas porque non es cierto que fue tamaña su contrición, por ende fue ordenado el sacramento de la penitencia (*LI*, [I], pp. 127-128).

Et bien cred, señor conde, que cuantos fazen romerías et ayunos et limosnas et oraciones o otros bienes cualesquier por que Dios les dé o los guarde o los acreſciente en la salud de los cuerpos o en la onra o en los bienes temporales, yo non digo que fazen mal, mas digo que si todas estas cosas fiziesen por aver perdón de todos sus pecados o por aver la gracia de Dios, la cual se gana por buenas obras et buenas entenciones, sin ipocrisía et sin infinta, que serié muy mejor. Et sin dubda avrién perdón de sus pecados et avrían la gracia de Dios, ca la cosa que Dios más quiere del pecador es el coraçón quebrantado et omillado en la entención buena et derecha (*CL*, I, [Ii], p. 208).

La relevancia del concepto de intención es tal en *CL*, que aparece en:

- el Prólogo general, para escudarse en ella y justificar posibles errores de los copistas: «non pongan la culpa a la mi entención, ca Dios sabe buena la ove, mas póngala a la mengua del mi entendimiento» (p. 6).
- El prólogo de *CL*: «menor marabilla es que aya departimiento en las voluntades et en las entenciones de los omnes» (p. 9).
- En el ejemplo XIº el nigromante Yllán utiliza su *ciencia* para rectos fines.

¹³⁸⁵ Siguiendo la doctrina establecida por el Concilio de Letrán y manteniendo una postura ortodoxa (Mota, 2003, p. 128, nota 90), JM se posiciona, en consonancia con la orden dominica, a favor de la confesión auricular como instrumento de reconciliación con Dios. En la época de JM se defendió la posibilidad de que los pecados pudiesen ser perdonados solo con el arrepentimiento. Esta postura estaba recogida en el *Tractatus de poenitentia*, incluido en el *Decreto* de Graciano (*PL*, CLXXXVII, cols. 1519-1644).

- En el apólogo XXVIII^o pone de relieve la buena intención y defensa de la divinidad que amaga el asesinato del sacerdote convertido al Islam que oficiaba una misa bufa: «e don Lorenço Suárez fizo el mejor fecho del mundo» (pp. 122).
- En el ejemplo XXXIII^o: «las buenas obras et la buena entención vos salvará» (p. 137).
- En el ejemplo XL^o: «ca commo quier que mucho mandó fazer por su alma, non lo fizo commo debía nn ovo buena entención» (p. 153).
- Pero Núñez en el ejemplo XLIII, pierde un ojo combatiendo porque la intención de la dueña era la de pecar.
- En el ejemplo XLVI^o: «Mas quanto para Dios et paral alma, non aprovecha nin enpece sinon las obras que omne faze et a cuál entención son fechas» (p. 181).

En el «Libro de la doctrina» incide en que la condena al Infierno se produce por actuar con mala intención «Et las por quel omne ha de yr al Infierno conviene que sean malas et mal fechas et por escogimiento» (CL, V, p. 274)¹³⁸⁶; ilustra la cuestión con un ejemplo en que un hijo se ve obligado a matar a su padre para no romper el *debdo* feudal:

Otrosí, para se guardar omne de las obras que omne puede fazer para ir al Infierno, ha mester de se guardar y tres cosas: lo primero, que non faga omne mala obra; lo segundo, que la non faga mal; lo tercero, que la non faga por escogimiento. Ca non puede omne fazer cosa que de todo en todo sea mal sinon faziéndose así: que sea mala obra et que se faga mal et que se faga escogiendo en su entendimiento omne que es mala, et entendiendo que es tal fazerla a sabiendas, ca non seyendo y estas tres cosas, non sería la obra del todo mala. Ca puesto que la obra fuese en sí mala, si non fuese mal fecha nin faziéndola escogiendo que era mala, non sería del todo mala, ca bien así commo non sería la obra buena por seer buena en sí, si non fuese bien fecha et por escogimiento, bien así, aunque la obra fuese en sí mala, non lo sería del todo si non fuese mal fecha por escogimiento (CL, V, p. 261);

membrándose de la leatad que avía de fazer, olvidó et echó las cuentas el *debdo* et la naturaleza de su padre (CL, V, p. 263)¹³⁸⁷.

¹³⁸⁶ Repite el concepto al traducir una máxima de la que no cita la fuente: «Quequier que los omnes fagan, todas serán judgadas por la entención a que lo fizieren» (CL, V, p. 274). Lida e Malkiel «halló dicha sentencia en el número 165 de la obra de Jacob Werner» (Serés, 2022, nota 58, p. 264).

¹³⁸⁷ El vínculo ya estaba regulado en las *Partidas*. (Serés, 1994, notas complementarias, 239.106: 423). JM ya lo había abordado en *LCE*: «Otras [cosas] ay que paresçen luego malas, et de que en ellas cuydaren, fallaran que son buenas; así commo si omne ve que su sennor faze o quiere fazer muy grant danno, toda cosa que el buen vasallo pudiere fazer por que el sennor sea guaradado de tomar aquel danno, avn que sepa quel pesara ende, non deue dexar de [la] fazer. Ca commo quiera que paresçe mal en fazer omne contra uoluntad de su sennor, pudiendolo partir, mucho peor es conplir su uoluntad en manera quel venga ende danno o desonra» (XXXVI, pp. 72-73). Y en *LE*: «Otrosí, el que es natural de algún rey o de algún señor debe guardar todas [las] cosas que el vasallo. Et demás aunque sea vasallo de otro, dével sienpre guardar tres cosas: la primera, que non mate ni[n] le fiera nin entre contra él en lid» (I, LXXXVII, p. 258). Y lo volverá a hacer en *TA*: «poniendo el cuerpo a qual quier peligro o muerte, si mester fuere, por defender con verdat lo que dizen et fazen contra su sennor» (TAV, p. 508).

En definitiva, la relevancia de las intenciones supone un escudo ante los juicios ajenos, pues el ser humano es incapaz de conocer sus verdaderas intenciones; solo Dios sabe si ha sido cometidas desde el libre albedrío con mala intención, como pone de relieve el ejemplo XLIIII°.

Una cuestión derivada de la doctrina del libre albedrío tomista (*ST*, I, q. 83) y de la concepción de la tolerancia religiosa tomista (*ST*, I, q. 3, a. 4)¹³⁸⁸, son las conversiones forzadas; el escritor aspira a convertirlos mediante la argumentación (*ST*, II-II, q. 10, a. 8, co.¹³⁸⁹): «Él non quiere servicio forçado, sin el que [se] faze de buen talante et de grado» (*LE*, I, [xxx], p. 117).

(f) **Relación de las virtudes infusas con los dones del Espíritu Santo**

El planteamiento que sigue JM en el capítulo L° de la segunda parte de *LE*, precisamente al hablar de la regla de la orden dominica, para exponer la relación entre las virtudes con los dones del espíritu sigue los postulados de TA expuestos en *ST*¹³⁹⁰, quien establece la correspondencia entre fe y ciencia y sabiduría y caridad en *ST*, II-II, q. 9, a. 1 y traza la correspondencia entre temor y esperanza en la cuestión 19 (a. 9), entre el consejo y la prudencia en la cuestión 52 (a. 2), la de la piedad con la justicia en la cuestión 121; aborda la fortaleza en la cuestión 134 y se ocupa de la correspondencia entre el entendimiento y la templanza en la cuestión 8 (a. 3).

Et en esta palabra se muestran los siete dones del Espíritu Sancto, que son espíritu de sapiencia, de entendimiento, de consejo, de fortaleza, de sciencia, de piadat, de temor de Dios. Et en estos siete dones del Espíritu Sancto, se muestran las siete virtudes, que son las quatro cardenales et las tres teológicas. Las quatro cardenales son prudencia, justicia, fortaleza, temprança; las tres teológi[c]as son esperanza, fe, caridat.

Et a estos siete dones del Espíritu Sancto responden las siete virtudes teológicas et cardenales. Et responden en esta guisa: a las tres que son teológicas, pongo primero porque son más allegadas a la vida activa. Et la manera commo las virtudes teológicas responden a los tres [dones] del Espíritu Sancto es ésta: a la esperanza, responde el temor de Dios; a la fe, responde la sciencia; a la caridat, responde la sapiencia; Et la manera commo las quatro virtudes cardenales responden a los quatro dones del Espíritu Sancto es ésta: a la prudencia, responde el consejo; a la justicia, responde la piadat; a la fortaleça, responde la fortaleza; a la tenperança, responde el entendimiento (pp. 377-378).

¹³⁸⁸ Esta tolerancia parte la dignidad inherente de ser persona humana «todo hombre, aunque sea pecador, ha sido creado a imagen de Dios y es miembro al menos potencial del Cuerpo de Cristo». TA parte de la inapelable supremacía del cristianismo frente a las otras religiones, pero respeta a sus integrantes en tanto que personas.

¹³⁸⁹ «Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est».

¹³⁹⁰.

De este modo, para el escritor las virtudes humanas muestran los dones del Espiritu Santo, y se se puede establecer la siguiente correspondencia:

	Virtudes	Dones del Espiritu Santo
Teologales (vida activa)	Esperança	Temor
	Fe	Ciencia
	Sabiduría	Caridad
Cardenales (vida contemplativa)	Prudencia	Consejo
	Justicia	Piedad
	Fortaleça	Fortaleça
	Templanza	Entendimiento

(g) La devoción mariana

Santo Domingo¹³⁹¹ era muy devoto de la Virgen y la orden dominica le prestó una especial devoción, en tanto que humana que encarnó a Dios, desde sus inicios. Esta especial devoción era un contrapunto a las creencias de los cátaros y albigenses que negaban la maternidad humana de Cristo. El objetivo inicial de Domingo de Guzmán en el mediodía francés fue luchar contra esta herejía y predicar la encarnación divina de Cristo y la maternidad divina de María. Una vez se formalizó la creación de la orden, los frailes profesaban obediencia a Cristo y a María¹³⁹², a quien veneraban como patrona, a quien dedicaban sus primeras oraciones matutinas y vespertinas, incluyendo la procesión del «Salve Regina» y a quien consagraban la celebración del sábado¹³⁹³. Humberto de Romans introdujo de forma oficial el rezo del avemaría¹³⁹⁴ en la liturgia de los dominicos, aunque el rezo de esta oración se remonta al propio Santo Domingo.

La base teológica de la veneración de María, por encima de los santos, es su consideración de ser humano más perfecto y cercano a divinidad por haberla encarnado:

quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fructio Dei, et beata virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam

¹³⁹¹ Sintetizo en mi exposición a D'Amato (1998).

¹³⁹² Los dominicos son la única orden «que hace profesión de obediencia a la Virgen» (D'Amato, 1998, p. 33).

¹³⁹³ A la orden dominica se remontan también los primeros antecedentes del rosario (D'Amato, 1998, pp. 65-66).

¹³⁹⁴ En la época la oración «comprendía solamente el saludo del ángel y el de santa Isabel a María» (D'Amato, 1998, p. 64).

dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo (ST, I, q. 25, a. 6, ad. 4).

Beata autem virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere (ST, III, q. 27, a. 5, co.).

Esta encarnación, además, le ha permitido conocer los misterios de la Trinidad. Y su sabiduría va ligada a su fe, a su lealtad y a su obediencia, pues a pesar de no entender la misión espiritual y los sacrificios que se le encomendaron (gestación inmaculada, pasión y muerte de su hijo), los acató, tal como el avemaría y el *magnificat* sintetizan y reivindican:

Ad tertium dicendum quod non est dubitandum quin beata virgo acceperit excellenter et donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Habuit enim usum sapientiae in contemplando, secundum illud Luc. II, *Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*. Non autem habuit usum sapientiae quantum ad docendum, eo quod hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I Tim. II, *docere autem mulieri non permitto*. Miraculorum autem usus sibi non competebat dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis; et ideo soli Christo et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Ioanne Baptista dicitur, Ioan. X, quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes in Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in cantico quod fecit, *magnificat anima mea dominum* (ST, III, q. 27, a. 5, ad. 3).

Es, pues, un modelo de vida apostólica contemplativa, cuyos ejes son la pobreza, la castidad y la obediencia, los mismos que imperan en la vida de los frailes. Por otro lado, se la asimila a una madre espiritual. La conjunción de divinidad y humanidad explica que pueda interceder especialmente ante los desfavorecidos y pecadores y que atraiga, inspire y proteja a los miembros de la orden.

La devoción mariana no está presente en las primeras obras conservadas de JM, pero irrumpe en el capítulo XLº de *LE* (pp.133-136). El escritor no plasma en su obra una devoción mariana con ecos franciscanos, en que la Virgen es vista desde una dimensión humanista como madre de Jesús, sino que presenta a María, siguiendo la teología y religiosidad dominicas, desde una perspectiva divina como madre del hijo de Dios y modelo de santidad¹³⁹⁵. En *LE* María se convierte en modelo femenino de maternidad, obediencia y lealtad por contraposición a Eva; para ello JM establece una serie de paralelismos antitéticos como muestra la siguiente tabla:

¹³⁹⁵ Sobre la devoción a María en la orden dominica, v. D'Amato (1998) y Díaz (2016). Domingo de Guzmán y sus seguidores mantuvieron un especial vínculo con la figura de María desde los inicios de la orden y la consideraron una protectora. A los dominicos se debe la difusión del rosario y la inclusión del avemaría al principio y fin de los rezos.

Eva	María
Recibe el mensaje de la tentación de una culebra.	Recibe el mensaje de la encarnación del hijo de Dios de un ángel.
Miente al diablo.	Dice la verdad al ángel.
Duda de lo cierto.	Cree y acata lo inverosímil.
Consiente el pecado	Consiente la bienaventuranza.
Pierde el Paraíso por su soberbia y rebeldía	Se familiariza con Dios por su humildad y obediencia.
Engaña a Adán	Es sincera y honesta con José

JM exalta especialmente la supremacía espiritual de María, *reina de los cielos*¹³⁹⁶, frente a los hombres y resto de seres inmateriales; esta supremacía se sustenta en su virginidad y en la perfección de su modelo de vida contemplativa, que antepone Dios a los hombres:

Mas la bienaventurada señora, reina de los çielos, poniendo todo su talante en Dios, olvidó todo el bien et la onra del mundo por Dios, et por aver en sí limpieza, escogió vida de virginidad et guardóla de fecho et de voluntad; ca non tan solamente la guardó ella en sí, ante dizen los sanctos que non avía en el mundo omne, por de la mala vida que fuese, que a la ora que serviese a sancta María que luego non fuese partido para siempre de aquella vida sucia et mala que solía fazer (p. 135).

Bienaventurada virgen, reina de los çielos et de la tierra, nuestra señora sancta María (II, [vii], p. 320);

nuestra señora et nuestra madre et nuestra abogada, sancta María, commo se confondió por nuestra primera madre, Eva (II, [viii], p. 322).

También aparece, desde una dimensión teológica, en los ejemplos XLVIIIº y, especialmente, LIº. En el primero, destaca la superioridad de María frente a los santos y su función de guía en la contrición de los pecadores:

Et tan grand es la bondat de los sanctos et sobre todos de sancta María, que non dexan de rogar a Dios por los pecadores. Et sancta María muéstrale cómo fue su madre et cuánto trabajo tomó en lo tener et en lo criar, et los sanctos muéstranle las lazerías et las penas et los tormentos et las passiones que recibieron por él (pp. 199-200).

En el segundo se hace evidente el creciente interés y tono clerical en la obra manuelina de madurez. El detonante del apólogo, que aborda el castigo de un monarca soberbio convirtiéndolo en un mendigo, es precisamente la modificación por parte del rey del himno mariano «Magnificat anima mea dominum». El rey decide cambiar el verso «Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles», que exalta la humildad, por «Exaltavit potentes in sede et humiles posuit in natus», que exalta la soberbia. En el ejemplo se

¹³⁹⁶ Esta consideración es paralela a la de que Jesucristo es rey de reyes espiritual. La concepción tomista de Cristo como soberano terrenal indica que el reino de Dios ya está presente en la Tierra (Arnau, 1983-1984, pp. 347-348).

incide de nuevo, de un lado, en el papel de encarnadora del hijo de Dios, en su virginidad, lealtad y humildad; del otro en su preminencia jerárquica sobre los hombre y demás seres espirituales:

Ca desde que vio que era madre del fijo de Dios que ella concibió et parió, seyendo et ficando siempre virgen et sin ningún corrompimiento, et veyendo que era señora de los cielos et de la tierra, dixo de sí misma, alabando la humildad sobre todas las virtudes: «Quia respexit humilitatem ancille sue, ecce enim ex hox benedictam me dicent omnes generationes» [...] Et assi fue, que nunca ante nin después pudo ser ninguna muger bienaventurada, ca r las bondades, et señaladamente or la su grant omildat, meresció ser madre de Dios et reyna de los cielos et de la tierra, et ser Señora puesta sobre todos los choros de ángeles (p. 216).

Por último, JM dedica *TAV* a la asunción de María, idea defendida especialmente por la Orden de Frailes Predicadores. En cambio, en sus escritos no aborda la inmaculada concepción, que los dominicos no defendían (Lida de Malkiel, 1950-1951).

(h) **Defensa de las riquezas y crítica de la codicia**

La concepción de la propiedad manuelina refleja la evolución del concepto de pobreza monacal y la controversia entre el ideal de pobreza de espíritu dominico y el ideal de pobreza evangélica franciscano, en que JM se posiciona a favor del primero (Urzanqui, 1990, p. 725). El escritor concibe las riquezas como un medio para mantener el estado y la dignidad de un linaje pero nunca como un fin en sí mismas:

Ca desde que el señor a más de lo a mester, con aquello quel sobra, si de buen recabdo fuere, acrescentará et amuchiguará su tierra et sus rendas con derecho et sin pecado. Ca el omne rico en todas las cosas puede fazer buena varata (*LE*, I, [lxxx], p. 240).

La concepción manuelina de las riquezas, esbozada ya por Alfonso X¹³⁹⁷, parece inspirarse en la doctrina tomista¹³⁹⁸, que considera las riquezas un elemento necesario para desenvolverse en la vida en sociedad, incidiendo, no obstante, en que su posesión y uso han de ser rectos y encaminarse al bien común (Urzanqui, 1990, p. 724), por lo que se condena especialmente la codicia:

¹³⁹⁷ Alfonso X, por ejemplo, al referirse a los alcaldes de los castillos, dictamina que «non debe seer muy pobre porque non haya cobdicia de querer enriquecer de aquello que le dieren para la tenencia del castiello» (*Segunda partida*, XVIII, VI). Desde esta perspectiva, la seguridad material asegura la rectitud moral en estas cuestiones. También se refiere a las riquezas como uno de los atributos importantes pero no determinantes para que el rey escoja esposa (*Segunda partida*, VI, I) para incidir en la relevancia de las relaciones humanas (*Cuarta partida*, XXVII, II).

¹³⁹⁸ Además de las referencias que aparecen en este apartado y de *CG*, III, 30, en que defiende que las riquezas no dan la felicidad, y ya indicada en este apartado, v. *CG*, III, 63, en que justifica de manera inherente la posesión de riquezas siempre que su uso sea recto; y *ST*, I-II, q. 2, a. 1, co., en que el teólogo justifica por qué la avaricia es pecado.

in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura, nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati; ut patet per philosophum, in I Polit. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiae, quae definitur esse immoderatus amor habendi. Unde patet quod avaritia est peccatum (*ST*, II-II, 118, a. 1, co.).

Esta defensa de las posesiones (Deyermond, 1985, pp. 21-24) se fundamenta en el ejemplo de Jesucristo, que fue poseedor de algunas pertenencias, mas escogió vivir en la pobreza: «non puede ninguno dezir con verdad que Jhesu Christo fue del todo pobre, que nunca ovo nada. Mas cred por çierto que nunca ovo nin quiso riqueza temporal» (*LE*, II, XL, p. 358). Por ello, se justifica que la Iglesia como institución y sus miembros puedan poseer bienes, siempre y cuando no se sientan asidos a ellos.

TA, corrigiendo la doctrina de AH y de Ambrosio de Milán, había sancionado la posesión de bienes, incidiendo, no obstante, en que no eran fuente de verdadera felicidad —«impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere» (*ST*, I-II, q. 2, a. 1, co.)—, pero había condenado la avaricia, remarcando que es un pecado. Tener bienes era compatible con ser un buen cristiano, siempre que el creyente no los antepusiese Dios:

Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur: hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum (*CG*, III, 30).

Esta concepción tomista parece inspirarse en «et constituisti eum super opera manuum tuarum./ Omnia subiecisti sub pedibus eius» (Sal, 8, 7) y parte del presupuesto tomista de que toda la creación está al servicio del hombre.

Sobre la codicia, el ansia desmedida de riquezas *per se*, el italiano sentenció:

Divitiae autem secundum se habent rationem utilis, ea enim ratione appetuntur, in quantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quae nomine pecuniae designantur, ex qua sumitur avaritiae nomen (*ST*, II-II, q. 118, a. 2, co.).

Por ello, lo que dignifica para el escritor no es la pobreza, voluntad de Dios, sino el desapego de los bienes materiales: «en el evangelio non loa Dios al pobre, mas loa al pobre de voluntad» (*LE*, I, [lv], p. 168):

Et commo quier que muchos ayan mouido quistiones en razón de la pobreza de Ihesu Christo, la verdat es ésta: que Ihesu Christo non fue del todo pobre, ca fállase por los Euangelios et por la su vida que dineros ovo et omnes gouemava, et Judas Escariote su

mayordomo era ; pues si del todo fuera [pobre], non pudiera estas cosas fazer como omne verdadero, mas fazíalas con lo que buscava sin pecado et quel davan por amor de Dios et por las sus sanctas obras que veían fazer. Et por ende non puede ninguno dezir con verdad, que Ihesu Christo fue del todo pobre, que nunca ovo nada (*LE*, II, XL, p. 478).

Es especialmente relevante el siguiente fragmento de la obra, en que, refiriéndose al rey, expone que las riquezas son utiles y consustanciales a su dignidad, pero que no debe apegarse a ellas:

Otrosí, deve guardar que la su cámara, et la su baxiella para comer et para beber, et los sus estrados et las sus camas, et las sus joyas, que todas estas cosas sean muy nobles et muy apuestas, segund pertenesçe al su estado. Pero en todas estas cosas non deve tomar plazer nin deleite deosrdenado, et dévese acordar que todo esto es falleçedero et que poco le a de durar, et que non a de levar deste mundo otra cosa sinon el bien que fiziere et la buena fama que fincare dél (I, [lxii], p. 190).

Desde una interpretación personal de la doctrina tomista vinculada a la defensa del sistema estamental, también en *LE* se refiere a la necesidad de que la nobleza acumule riquezas para poder beneficiar a sus vasallos y no quedar debilitado y a expensas de otros por la falta de patrimonio:

Ca desde el señor a más de lo que a mester, con aquello quel sobra, si de buen recabdo fuere, acrescentará et amuchigará su tierra et sus rendas con derecho et sin pecado. Ca el omne rico en todas las cosas puede fazer buena varata, et el pobre, una de las cosas quel faze ser más pobre es que en todas las cosas a de fazer mala varata, ca pues de suyo non lo ha, nin puede aver las cosas con tienpo nin en la manera quel cunpliría, por fuerça a de venir a mala varata (I, [lxxxii], p. 240).

Asimismo, defiende y justifica interesadamente el medro económico y social siempre que sea en pro del bien común:

Pero, pues muchas razones ay por que el omne pueda saluar el alma et onrar el cuerpo en qualquier estado de los christianos, tengo que deve fazer quanto pudiere, con derecho et con buena entençión, et non faziendo tuerto nin pecado, por llegar a mayor estado. Ca segund dizen los sabios que non deve el omne desear aver grant estado por pro ni por onra de sí mismo, mas que lo deve desear por fazer en él mucho bien (I, XLVIII, p. 152);

En *CL*, los ejemplos XIII^o, XXIII^o y XLI^o explican y justifican la posesión de bienes siempre y cuando no sean un fin en sí mismos. Y en este sentido es significativo que el protagonista del ejemplo XIII^o sea Domingo de Guzmán:

comme quier que a los grandes señores vós cunple de aver algún tesoro para muchas cosas, et señaladamente por que non dexades por mengua de aver de fazer lo que vos cunpliera; et pero, non entendades que este tesoro devedes ayuntar en guisa que pongades tanto el talante en ayuntar grand tesoro por que dexedes de fazer lo que devedes a vuestras gentes et para guarda de vuestra onra et de vuestro estado (I, [xiii], p. 60).

JM incide de nuevo en la defensa de las riquezas en *LI*:

non faziendo los señores vileza nin mendigueza nin mengua de su onra nin de su estado, por ayuntar grant tesoro, esto guardado, deven fazer su poder por aver el mayor tesoro que podieren. Ca bien cred que el grant señor que á de mantener grant tierra et muchas

fortalezas, que nunca podrá acabar grant fecho nin mantener grant guerra luengo tiempo si tesoro non toviere ([XVIII], p. 167).

Ca por las rendas se acrescentan los averes, et por el aver se mantienen los señores et las fortalezas et los amigos et los vasallos ([XLII], p.164).

Y matiza que los bienes obtenidos a través de la fuerza, física o leal no deben incorporarse a la fortuna familiar: «dévenlos poner en fazer eglesias et monesterios o puentes, o a lo menos los muros de las fortalezas, de las villas o de lugares» ([XVIII], pp. 166-167).

Desde esta ideología, es imprescindible evitar la codicia, criticada, por ejemplo, en el apólogo XXº, en que las ansías de enriquecimiento de un rey propician que sea engañado por un golfín. El tópico de la crítica a la codicia se entiende de una manera amplia como la tendencia a acumular *per se* y el apego indebido a las posesiones terrenales. En este sentido, no se debe confundir la codicia, el afán ilimitado e injustificado de riquezas, que se convierten en una finalidad por sí mismas, del genovés del ejemplo IIIº, con la necesidad de disponer de medios ganados de manera lícita para poder mantener las propiedades y vasallos que aparece en los ejemplos XIVº, XXIIIº y XLIº. El escritor no es original en el tratamiento del tópico, presente en los escritos alfonsíes y en *CRS* (cap. XXIIº), pero su tratamiento parece dominico, lo que se refuerza porque defiende con especial ahínco las riquezas en *LE*, obra en que expone una religiosidad y orden social de ascendencia dominica; lo que explica que exprese «en varias ocasiones un desprecio a la pobreza y un elogio a la riqueza» (Ruiz, 1989, p. 23):

Et commo quier que muchos ayan movido quistiones en razón de la pobreza de Ihesu Christo, la verdad es ésta: que Ihesu Chrito non fue del todo pobre, ca fállase por los Evangelios et por la su vida que dineros ovo, et omnes gouernava, et Judas Escariote su mayordomo era (*LE*, II, [xl], p. 357).

Con todo, la idea de que la pobreza ha de ser asumida con resignación para alcanzar el reino de los cielos y que socialmente permite el ejercicio de la limosna se repite en autores franciscanos como Ramón Llull o Vicente Ferrer (Martín Rodríguez, 1998, p. 205). Es más, un franciscano como Francesc Eixemenis (hacia 1330-1409) defendió en el *Regiment de la cosa pública* la pobreza como una lacra social que, no obstante, permitía el ejercicio de la limosna:

Posa encara nostre Senyor Dèu los pobres en la comunitat per tal que aquell que els ven facen gràcies a Ell e que el glorifiquen, que els ha guardats de fretura e de aquella miseria. Les gents. Encara que ven les misèries dels pobres, saben mills guanyar a conservar ço

del llull e exercitar-se de servir la comunitat en llurs oficis per tal que no vinguin a aquella miseria (Eixemenis, XXI, pp. 125-127)¹³⁹⁹.

Se aprecia, pues, que ambas órdenes justificaron y defendieron la existencia de la pobreza en la vida terrenal por designio divino, siguiendo, con matices: «Bienaventurados los pobres porque de ellos será el reino de los cielos» (Mateo, 5,3), la doctrina de AH en cuanto a la pobreza y el pecado y la configuración social corporativista de Juan de Salisbury, según la cual «[El sujeto] ha de ser útil a la comunidad del mismo modo que brazos, piernas, ojos y oídos son útiles al cuerpo, y los pobres, que nada producen, no son útiles a la comunidad» (Martín Rodríguez, 1998, p. 205). Esta concepción se plasmó en *CRS* y se evidencia en el ejemplo X^o, sobre el que Serés (2022, p. 47) ha destacado la conexión tomista:

si alguna vez vos menguare dineros o esturdiedes en algún afincamiento, non desmayedes por ello, et cred por cierto que otros más onrados et más ricos que vós están tan afincados, que se ternién por pagados si pudiesen dar a sus gentes et les diesen aun muy menos de cuanto vós les dades a las vuestras (*CL*, I, [x], p. 48).

La férrea ideología estamental manuelina y su consiguiente crítica a la burguesía explica que en ejemplos como el III^o y el XIII^o se aparte de los postulados de TA y se muestre más conservador; el italiano, como ya he expuesto, consideraba el dinero como un valor de cambio y no despreciaba éticamente a los mercaderes, siempre y cuando sus ganancias no estuviesen motivadas por la codicia y se usasen rectamente; esta distancia ideológica resulta curiosa en un ejemplo protagonizado por su Santo Domingo, que parece mostrar que las verdaderas riquezas «son la gracia de Dios y la buena fama» (Adams, 2007, p. 23) y que parece estar criticando implícitamente a la burguesía por el uso que hace de las riquezas; en definitiva, una vez muestra como JM asimila de forma personal todas las fuentes de que se nutre.

¹³⁹⁹ Por ello, el franciscano criticó especialmente a los vagabundos y a los mendigos: «Si los hòmens apellats vagabunt, ço és que van e están ociosos són gitats fora la comunitat, llavors cessa tota paor de lladres, e de bargants, e de murmuradors, e de gastants lo pa debades» (XXXVII^o, p. 177): «Hi ha alguns ribalts celerats, qui són sans e forts e no volen treballar; e fingen-se concrets e pobres e ab nafres fetes e procurades ab diverses herbes e medecines, e donen a entendre que non poden treballar e engañen així les gentes; e per aquesta via tolen e sostraen les almoines a aquells que de fet són pobres. E pus, entre si mateixos, de açò que han ajustat tenen-ne golateries e tafuneries e ribalderies entre si mateixos, en les tavernes e on se volen, e juren pijor de Déu que altres» (Eiximenis, XXI, p. 127). Mientras que ensalzó a los mercaderes: «En favor dels mercaders consella aquest doctor als prínceps, que els defenen per mar e per terra e que sobiranent se guarden de agreujar-los per lleudes o per peatges o per qualsevol càrrecs; ans los deuen acullir en llur terra així com a fills, sens tota molestia, mas ab molta amor, car de llur venguda tostemps los prínceps n'han gran guany així mateixos, e llur súbdits. Consella encara aquest, que en favor de la mercaderia los sien fets privilegis e gràcies especials e honors» (Eixemenis, XXXIV, pp. 169-170).

Por otro lado, la reinterpretación y validación de las riquezas en JM informa del nuevo espíritu humanista que irrumpe a partir del siglo XIII. A diferencia de la soberbia —piénsese en los ángeles caídos—, el pecado por excelencia altomedieval, la codicia era un pecado exclusivamente humano y, por tanto, vinculado con la materialidad. La defensa de las riquezas implicaba la defensa de la vida activa y la reivindicación terrenal.

(i) **Crítica de la soberbia**

Un último elemento de origen tomista utilizado con finalidad política por JM es la crítica a la soberbia intelectual: «superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam» (ST, II-II, q. 162, a. 3, ad. 4). Se trata de un tópico medieval que arranca del relato bíblico de Isaías, 14, pero que se reelaboró y cobró especial protagonismo a partir de la doctrina del teólogo italiano (Mota, 2003, pp. 120-121, nota 54); de hecho, es junto con la codicia uno de los temas estructurales del molinismo:

Una de las principales razones por que el mundo fue criado fue para que oviese almas que fuessen a Paráyso et loasen a Dios con su libre alvedrio, lo que non puede fazer otra cosa sinon el alma del omne, que puede ganar la gloria del Paráyso por sus buenas obras. Et para que se cumpliesen aquellas siellas o logares que fincaron vazías de aquellos malaventurados que cayeron del cielo et perdieron la gloria en que estavan por su locura et por su sobervia (*LI*, [I], p. 120).

La crítica a la soberbia está presente, y se va incrementando, en *LCE*, *LE*, *CL*, en el que el castigo divino de un rey por su soberbia en el ejemplo LP°, y *LI*. Es posible que mediante este tópico critique, y califique de *tirano* a Alfonso XI, al inferirse que el rey se antepone al interés del reino, es decir, del bien común:

Et bien cred, fijo, que tan bien los grandes sennores commo los otros quales quier que biuan en estado de cauallero, que bien asy commo en ninguna manera non deuen fazer tuerto nin soberuia a ninguno, bien asi, quando les alguno fiziere tuerto, non gelo deuen sofrir, ante se deuen ende vengar lo mas ayna que pudieren (*LCE*, [xlvi], pp. 105-106);

et no tomar deleite, nin sobervia nin loçanía, por el poder que ha (*LE*, I, [lvi], p. 168).

Et si oviere de aver lid, debe catar quantas maneras pudiere por que vençer pueda et desbaratar sus contrarios. Et la primera cosa que para esto a mester [es] que tenga derecho et que lo non faga con tuerto nin con sobervia. Ca, segu[n]d desuso es dicho, çierto es que el vençer todo es en Dios, et con la su voluntad, et así conviene que sea fecho (*LE*, I, [lxxii], p. 217).

Et entre todas las cosas del mundo vos guardat de soberbia et set homildoso sin beguenería et sin ypocrisía, pero la humildat sea siempre guardando vuestro estado en guisa que seades omildoso, mas non omillado (*CL*, I, [li], p. 223).

Et para que se cumpliesen aquellas siellas o logares que fincaron vazías de aquellos malaventurados que cayeron del cielo et perdieron la gloria en que estavan por su locura et por su sobervia (*LI*, [I], p. 120).

(b) La orden franciscana: fundación, expansión e influencia en Castilla

Giovanni Bernardone, conocido como Francisco de Asís¹⁴⁰⁰, era hijo de un próspero mercader¹⁴⁰¹. No había sido destinado a la vida eclesiástica, pero tras tener una visión, instauró la Orden de los Frailes Menores inspirándose en los Evangelios, sobre todo en el de Mateo¹⁴⁰², para imitar la sencillez y humildad de la vida de los apóstoles y de los primeros cristianos. Su intención era luchar contra las herejías mediante una vida de ejemplo y oración: «Regula et Vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare viviendo in obedientia, sine proprio et in castitate» (*Regulla bullata B*, I). «Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii» («Testamentum», 14).

Dado que el canon número XIII del Concilio de Letrán «prohibió formalmente la fundación de nuevas órdenes» (Le Goff, 2003, p. 46), el futuro santo procedió cautelosamente, y no transformó

a sus compañeros en una auténtica orden, para que conservaran mayor autonomía y trabajaran más fácilmente, haciendo coexistir en legos y clérigos el puente entre la Iglesia y los laicos. Sin duda, él jugó con la aprobación verbal de Inocencio III, al considerar que a sus hermanos ya reconocidos por Roma, no les concederían las decisiones del concilio (Le Goff, 2003, p. 46).

Desestimó la fundación de conventos y optó por la itinerancia y el mantenimiento a partir del trabajo manual:

Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire. De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant praeter denarios vel pecuniam et hoc humiliter, sicut decet servos Dei et paupertatis sanctissimae sectatores (*Regulla bullata B*, caput V, «De modo laborandi»).

¹⁴⁰⁰ Sobre su biografía, v. el estudio clásico de Sabatier (1931) y, ya en el siglo XXI, Le Goff (2003) y Vauchez (2009).

¹⁴⁰¹ Se desconoce el origen del antropónimo *Francisco* (Le Goff, 2004, pp. 32-33). Posiblemente el apelativo se debiese a su fascinación por la lengua francesa, que «le sumergía en el entusiasmo y la alegría» (Le Goff, 2003, p. 33).

¹⁴⁰² «Euntes autem praedicate dicentes: “Appropinquavit regnum caelorum”. Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones eicite; gratis accepistis, gratis date. Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via neque duas tunicas neque calceamenta neque virgam; dignus enim est operarius cibo suo. In quacumque civitatem aut castellum intraveritis, interrogate quis in ea dignus sit; et ibi manete donec exeatis. Intrans autem in domum, salutate eam; et si quidem fuerit domus digna, veniat pax vestra super eam; si autem non fuerit digna, pax vestra ad vos revertatur» (Mt 10,7-13).

Sin embargo, ya durante su vida se crearon numerosas comunidades y se estipuló que la orden viviría de las aportaciones de los creyentes o de la mendicidad directa:

Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro elemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo (*Regulla bullata B*, VI).

Francisco de Asís no poseyó una formación extensa: «lee latín pero lo escribe con algunos fallos y con giros provenientes de su lengua materna. Su formación no era ciertamente la correspondiente a un clérigo de mediana formación» (Fernández Conde, 1996, p. 136), pero era mayor a la que su humildad manifestaba (Gilson, 1948, p. 50). Inicialmente, «era hostil a una ciencia [cultura] en la que veía un obstáculo a la pobreza, a la renunciación, a la fraternidad con los humildes» (Le Goff, 1996, p. 99), postulados de su modelo vital según los principios evangélicos. Por ello, retomando la doctrina de AH¹⁴⁰³ y San Anselmo sobre el conocimiento¹⁴⁰⁴, consideraba contraproducente al propósito de humildad de la orden que sus integrantes poseyeran una vasta instrucción (Gilson, 1938, p. 52)¹⁴⁰⁵:

Dicit apostolus: *Littera occidit, spiritus autem vivificat* (2 Cor 3,6). Illi sunt mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire, ut sapientiores teneantur inter alios et possint acquirere

¹⁴⁰³ La idea aparece en el Antiguo y Nuevo Testamento, por ejemplo, en Proverbios 2, 6, en el Evangelio de Mateo y en 2 Cor 3, 6. AH, comentó y reformuló desde una orientación neoplatónica este planteamiento en las *Confesiones*, en que reitera que la fe siempre prevalece sobre la razón, idea que se condensa en la célebre máxima «intellige ut credas, crede ut intelligas» del sermón XLIII. Para el africano, el conocimiento no es imprescindible, e incluso puede ser incompatible con la fe, tal y como expone al comentar la impronta en su formación de los filósofos neoplatónicos: «Abscondisti enim haec a sapientibus et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos vias suas videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra» (*Confesiones*, VII, 9). La idea se pepite en: «Sed non noverunt viam, Verbum tuum, per quod feciste ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant; et sapientiae tuae nun est numerus» (*Confesiones*, V, 3). Y. también, referida a sí mismo, en: «Et quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem; unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur [...] celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi. Itaque mihi non ad usum, sed ad perniciem magis valebat, quia tam bonam partem substantiae meae sategi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam, sed profectus sum abs te in longinquam regionem, ut eam dissiparem in meretrices cupiditates» (*Confesiones*, IV, 16).

¹⁴⁰⁴ La doctrina de San Anselmo expuesta en el *Proslogion* (I) se condensa en su famoso «credo ut intelligam». Siguiendo a San Anselmo, la orden franciscana consideró que la inteligencia humana aspira a la síntesis y divulgación de la creación divina más allá de su comprensión.

¹⁴⁰⁵ La idea de que la inteligencia es un don regalado por Dios que hay que asumir con humildad aparece en el Antiguo Testamento (Génesis, Proverbios (2,6), Daniel, en que el conocimiento emana de la fidelidad a Dios) y en el Nuevo Testamento (Mateo 22,37), 2 Corintios (10,5), en que Pablo continúa agradeciendo la inteligencia otorgada por Cristo). AH asume esta tradición y considera que la inteligencia debe de estar acompañada y ejercerse desde la fe y la humildad. Por ello, el teólogo se arrepintió de haberse enorgullecido durante la juventud de sus éxitos intelectuales: «tu disciplinam dabas mihi et in eis vanis peccata delectationum mearum dimisisti mihi» (*Confesiones*, XV).

magnas divitias dantes consanguineis et amicis. Et illi religiosi sunt mortui a littera, qui spiritum divinae litterae nolunt sequi, sed solum verba magis cupiunt scire et aliis interpretari. Et illi sunt vivificati a spiritu divinae litterae, qui omnem litteram, quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum ((*Admonitiones A*, VII).

Pensando en los beneficios para la predicación y conversión de infieles, finalmente Francisco de Asís aceptó la formación de los frailes, siempre y cuando no interfiriese con el espíritu de vida evangélico de la orden (Fernández Conde, 1996). Además,

el estilo de vida minorítico empezó a atraer desde muy pronto a algunos estudiantes y profesores universitarios, que ingresaron en la Orden y asumieron en ella importantes puestos de gobierno. La entrada de estos intelectuales hizo que la Orden Franciscana fuese adquiriendo un estatus respetable, y contribuyó a crear una nueva identidad del fraile menor, basada en la reivindicación del estudio como camino a la santidad y a la perfección evangélica, sin renunciar al ideal de la extrema pobreza y sin considerar a la sabiduría y a la simplicidad virtudes incompatibles (Rojo Alique, 2014, p. 299).

La elección como ministro general de la orden en 1257 de un intelectual como San Buenaventura representó la sistematización e integración del conocimiento en su esencia, iniciada en vida del santo e impulsada bajo la dirección de fray Elías de Cortona (Gilson, 1948, p. 49): «Lo que San Francisco sólo había sentido y vivido, San Buenaventura lo iba a pensar» (Gilson, 1948, p. 73). Conforme con los principios religiosos evangélicos de la orden, orientaron su formación hacia la teología: «Invocábase para justificar estos estudios que era preciso instruirse para predicar en la forma más digna que los miembros de las sectas heréticas; que era menester que los Franciscanos no se mostraran inferiores a los Dominicos, tan ufanos de su saber» (Gilson, 1948, p. 55). La orden no mostró interés por la ciencia, supeditada jerárquicamente a la filosofía y a la teología, e incidió en la función de la gracia en la adquisición del conocimiento¹⁴⁰⁶: «tenemos solo una ciencia única de todos los signos y de todas las cosas significadas, en cuanto se refieren a Dios, que es el alfa y el omega. Esta ciencia es la teología» (Gilson, 1948, p. 122). Destacaron teólogos como Alejandro de Hales, Roger Bacon, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham y especialmente San Buenaventura, quien, como colofón de la corriente neoplatónica agustina, desarrolló un lenguaje metafórico de la experiencia espiritual¹⁴⁰⁷.

¹⁴⁰⁶ Aunque TA y San Buenaventura coinciden en la subordinación de la filosofía a la teología, lo hacen distinto grado: «Tomás coordina y subordina la filosofía a la teología, pero en tales condiciones que aparece bastándose a sí misma mientras permanece en su propio terreno. Según él es difícil, pero no imposible conocer todas las verades filosóficas sin el auxilio de la fe, y la función propia de la filosofía es mirar las cosas de distinta maera que la teología» (Gilson, 1948, p. 120).

¹⁴⁰⁷ Para una introducción a las figuras más relevantes del pensamiento franciscano del siglo XIII, v. Gilson (1956), Saranyana (1999) y Fernández Conde (1996).

La entrada de numerosos intelectuales cambió el sesgo de la orden que se inclinó definitivamente hacia la formación académica: «Plenamente integrados en la vida del reino, los franciscanos de las provincias de Castilla y Santiago se dedicaron, como en el resto de Europa, a los estudios que tanto recelo habían suscitado en Francisco de Asís» (Rucquoi, 1996, p. 77). Entre los intelectuales franciscanos castellanos destacan el traductor del árabe Antonio Gallego, el compilador Juan Gil de Zamora y el profesor Gonzalo de Balboa: «La aparición de Estudios en distintos conventos será la manifestación más fehaciente del desarrollo y progreso de una comunidad conventual en una ciudad» (Revilla, 1997, p. 292). En la corona de Aragón sobresale la figura de Ramón Llull, el autor franciscano medieval hispánico más relevante¹⁴⁰⁸.

La orden proponía una nueva manera de entender no solo la vida monacal —en el mundo y para el mundo—, sino también la espiritualidad, revalorizando lo corporal y lo material. Luchaba contra las herejías y críticas a la curia de la época dando ejemplo de humildad, pobreza, cercanía y rigor intelectual y dialéctico. Se trataba de una pobreza física y espiritual, que conllevaba la renuncia a la fama temporal y que tenía como modelo la imagen de Cristo pobre y crucificado (Moliner, 1974, p. 50). Planteaban la vida terrena como un viaje interior en que la meditación permitía el autoconocimiento y alejaba del pecado. Consideraban que Dios «se hace presente, de forma inmediata en el alma humana y que el yo íntimo del ser humano ha sido dotado de luz divina, conformada por una serie de categorías trascendentales» (Beceiro Pita, 2007, p. 116). Aun así dieron una especial relevancia al consejero espiritual, que guiaba y animaba a perseverar a los feligreses para que obtuviesen la salvación¹⁴⁰⁹.

A pesar de que su religiosidad continuaba con la tradición cisterciense mostraba una claro espíritu reformista.

La orden franciscana tiene su aparición como revulsivo a una situación espiritual en continua decadencia, materializada en los monasterios y en la constante degradación de la Iglesia secular. Con la entrada en escena de esta nueva orden mendicante se dará satisfacción de forma mucho más clara y al alcance de cualquier fiel, culto o inculto, a aquellas inquietudes espirituales que el clero secular y monástico no eran capaces de satisfacer, con plenas garantías a un pueblo ávido de nuevas perspectivas religiosas (Revilla, 1997, p. 283).

¹⁴⁰⁸ Para una introducción al pensamiento de Llull, v. Carreras y Carreras (1939, I, pp. 234-640), Hernández (1977) y Bonner y Badia (1988).

¹⁴⁰⁹ Esta concepción proviene de la doctrina de AH, recogida en las *Confesiones* y *CD*, quien asimiló el ideario de Cicerón y Séneca. También fue importante en la configuración del viaje interior hacia la conversión el libro *De sumo bono* de San Isidoro de Sevilla.

Se basaba en el sentimiento personal religioso y en la comunión fraternal con los otros seres de la creación, como se refleja en el «Canticum fratris Solis». La percepción y valoración de la naturaleza como parte del proyecto divino explican el especial respeto por el entorno natural. Paralelamente, concebían la naturaleza a la manera agustina, como un conjunto de signos no siempre fácilmente interpretables, tal como san Buenaventura teorizó.

Francisco de Asís planteó un nuevo tipo de piedad sentimental cristocéntrica (Francisco de Asís, 1974, pp. 178-180)¹⁴¹⁰ y mariana, que humanizaba —fijándose en la encarnación a través del cuerpo de la virgen María, del que toma la materia corporal, y del sacrificio de la pasión que permitió la redención del hombre— y se centraba en los aspectos terrenales de ambos:

pasa por el evangelio y se centra absolutamente en la humanidad de Jesús, su nacimiento y su pasión, con la que el santo se identifica hasta reproducir los estigmas semejantes del Cristo crucificado. Claramente a partir de San Francisco y las demás órdenes mendicantes, se acuña un nuevo ideal, el de la *imitatio Christi*, el ideal de seguir una vida evangélica, y el ideal de la pobreza voluntaria (seguir a Cristo pobre), un paradigma, de la pobreza, que para San Francisco alcanzaba también a María, la «Virgen pobrecilla» (Torres Jiménez, 2016-2017, p. 33).

En la concreción de la orden fue determinante la creación de la orden femenina de las clarisas:

en 1212, Francisco ganó una adepta destacada. Una joven muchacha noble de Asís, arrobada por los sermones del santo, se fugó de la casa familiar con una amiga durante la noche de Ramos y se refugió en la Porciúncula, donde Francisco le cortó los cabellos y las vistió con un sayal semejante al suyo, para conducir las después al monasterio de benedictinas de San Paolo de Bastia, situado a algunos kilómetros en la marisma de la Ínsula Romana. Al cabo de algunos días, ellas se marcharon a un lugar más seguro, el monasterio de Sant' Angelo, que otras benedictinas ocupaban en el Monte Subasio, encima de Carceri. A Clara y Pacífica se unió una joven hermana de Clara, Inés, a la cual Francisco también cortó el cabello. Un tiempo después el obispo Guido entregó la capilla de San Damiano a Clara y las «damas pobres», que más tarde se llamarían clarisas, del mismo modo a como se denominaría a los franciscanos los «hermanos menores». Así, siguiendo la tradición del monacato, con ramas masculina y femenina paralelas, inaugurada por san Benito y santa Escolástica, Francisco y Clara continuaron juntos hasta la muerte (Le Goff, 2003, p. 44).

Y de una orden de seculares, la denominada IIIª orden, cuya creación supuso la concreción del ideal de renovación espiritual y la aspiración de los laicos a vivir la experiencia religiosa de manera más directa e intensa, siguiendo el ideario franciscano de retorno al estilo de vida evangélico sin tener que recluirse en un monasterio:

En vida del fundador había aparecido la que se considerara segunda Orden, la rama femenina de las «Damas Pobres» o clarisas, a las que el futuro papa Gregorio IX dio

¹⁴¹⁰ V. Vorreux (1969).

Forma vitae y que el pontífice Inocencio IV (1243-1254) institucionalizó [...] En los últimos años de su vida, además, Francisco de Asís había conseguido del cardenal Hugolino, futuro Gregorio IX, la creación de una tercera Orden, u orden de Penitencia, para los laicos deseosos de compartir el ideal de los Menores (Rucquoi, 1996, p. 70).

Perteneció a esta orden Ramón Llull, que tomó los hábitos franciscanos en 1295 (Carreras y Carreras, 1939, p. 441).

A pesar de que durante la vida del santo el espíritu oficial fue igualitarista, materializado en la vida apostólica de todos sus integrantes, con una concepción de la naturaleza fraternal, cercana a una visión panteísta, con el rechazo de la propiedad privada y con la alabanza de la pobreza extrema, ya se manifestaron las diversas sensibilidades e interpretaciones de su mensaje dentro de la orden. Ilustra esta diversidad la influencia temprana en algunos sectores franciscanos de la doctrina de las tres edades del abad cisterciense Joaquín de Fiore, coetáneo de Francisco, que criticó la simonía y holgazanería clerical e impugnó la doctrina de Graciano y de Pedro Lombardo.

Tras la muerte del santo el igualitarismo se diluyó al permitir la entrada de legos, encargados de los trabajos manuales y sin acceso a los cargos de responsabilidad. Se estableció así que los lectores, predicadores y superiores gozasen de privilegios, lo que propició una controversia sobre la formación superior y críticas de los sectores heterodoxos hacia los que optaban por estudiar. La aspiración última de la orden determinó la división ideológica entre los *zelanti*, moderados o conventuales, que suavizaban el mensaje inicial de Francisco y los *fratelli*, rigoristas o espirituales, que deseaban mantener y enfatizar su mensaje y que fueron considerados heréticos (Echeverry, 2007 y Fernández Conde, 1996). En un intento de alcanzar una entente entre las diversas sensibilidades, San Buenaventura fue designado como ministro general de la orden hasta su muerte en 1274 (Echeverry Pérez, 2007, p. 7)¹⁴¹¹.

En 1217 se celebró el primer capítulo general en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles, de Porciúncula, en el que participaron 5000 hermanos provenientes de toda Europa. Se creó entonces la primera división administrativa en cinco provincias, una de las cuales fue España. Como en el resto de países, la orden se proponía llevar a cabo en la Península su misión de apostolado, con el objetivo de acompañar a los fieles y luchar contra las herejías, junto con el proselitismo de las minorías judía y musulmana de los territorios cristianos y la actividad misionera en al-Ándalus y el norte de África. Sin embargo, el número de fundaciones creadas fue tal que:

¹⁴¹¹ El artículo aparece sin número de página. Cito siguiendo el número de página del documento.

En 1233, y gracias a una enorme expansión por territorio peninsular, se dividiría en tres provincias: La «Provincia Franciscana de Santiago», que coincidiría con la primigenia provincia de España y, por consiguiente, estaría fundada en 1217, abarcando Galicia, Asturias, el antiguo reino de León y territorio extremeño; la «Provincia Franciscana de Castilla», que comprendería el actual País Vasco, Cantabria, La Rioja, Castilla, Murcia y la parte recuperada de Andalucía; y la «Provincia Franciscana de Aragón» que correspondería a los territorios de la Corona de Aragón (Revilla, 1997, p. 286).

En su expansión la orden siguió la ruta jacobea imitando la peregrinación de Francisco en 1215. Esta ruta sigue el camino del Ebro desde Cataluña hasta enlazar con el centroeuropeo de Roncesvalles y llegar a Santiago de Compostela. La falta de documentos fundacionales dificulta la datación con precisión de la fundación de muchos conventos, pero, según las pruebas documentales, en el siglo XIII, la centuria con más fundaciones franciscanas, se instituyeron unos cincuenta conventos franciscanos en Castilla.

La rápida expansión y el fervor de todas las capas sociales hacia la orden explican que numerosas sedes episcopales castellanas fuesen ocupadas, gracias al apoyo real o nobiliario, por franciscanos¹⁴¹².

La devoción de Fernando III por la orden tenía un origen familiar. Berenguela I protegió a la orden, promovió su implantación en los núcleos urbanos y se le atribuye la fundación del convento de san Francisco en Valladolid, actualmente desaparecido. Su hermana Urraca, reina de Portugal, y Blanca de Castilla, reina de Francia, también brindaron especial protección a los franciscanos y el rey santo francés Luis IX, fue enterrado con el hábito de la IIIª orden (Graña, 2016, p. 123).

Durante su reinado los franciscanos fueron «uno de los principales agentes de política de aculturación cristiana en las nuevas tierras conquistadas a los musulmanes en Andalucía y en el Reino de Murcia» (Rojo Alique, 2014, p. 303). El monarca se rodeó de consejeros franciscanos, como Lope Hernández y Pedro Gallego, que según la tradición perteneció a la IIIª orden (Graña, 2016, p. 120, nota 5) y parece que «siempre quiso ser amortajado con el hábito de los franciscanos» (Dacosta, 2006, p. 103). Por ello, es considerado *de facto* un santo minorita.

El fervor de Alfonso X y de su hijo Sancho IV contribuyó a la instauración de comunidades franciscanas, dotándolas con bienes, rentas y/o inmuebles, a través de miembros de la familia real o de la nobleza: «la implantación del franciscanismo debe

¹⁴¹² Entre otros el influyente Pedro Gallego, obispo de Cartagena, Fernando Álvarez, obispo de Oviedo, Fernando de Covarrubias, de Burgos, o Juan Martínez, de Cádiz. Sobre Pedro Gallego, v. Pelzer (1924); López (1925), Teertaert (1935) y García de Oro (1988, pp. 215-218).

vincularse, en sentido propio, con el reinado de Alfonso X, y en menor medida, con el de su sucesor Sancho IV» (Martín, 2007, p. 53). La reina Violante fundó conventos franciscanos¹⁴¹³ y de monjas clarisas y les brindó una especial protección, puede que por su parentesco por línea materna con la santa Isabel de Turingia (Martín, p. 2007, 119). Mayor Guillén de Guzmán, la noble con que mantuvo una relación antes de su matrimonio y madre de la reina Beatriz de Portugal, fundó el Monasterio de santa Clara en la villa de Alcocer en 1260, gracias a la colaboración económica del rey (Martín, 2005, p. 229).

Tuvieron un papel relevante como consejeros espirituales y políticos, aunque menor al que protagonizaron en la corona aragonesa y al que tuvo en Castilla la orden dominica (Rojo Alique, 2014, p. 302). Alfonso X tuvo como confesor a Pedro Gallego cuando era infante, pero al acceder al trono, por una cuestión de tradición, se decantó por un confesor dominico. El preeminente papel intelectual e ideológico de Juan Gil de Zamora (Rojo Alique, 2017) es el mayor exponente de la influencia y ascendencia del ideario franciscano en el monarca.

El apoyo continuado de Alfonso X a la orden se vio recompensado durante la disputa sucesoria con su lealtad, a diferencia del resto del clero castellano. Por ello, Sancho IV se planteó su expulsión¹⁴¹⁴ al principio del reinado. A partir de 1288 la actitud del monarca hacia los franciscanos varió, posiblemente influenciado por el pontificado de Nicolás IV, antiguo general de la orden franciscana (Gaibrois, I, 1922, p. 213)¹⁴¹⁵. En 1289 encargó a miembros de la orden comunicar los avances en las negociaciones de paz con Francia (Gaibrois, II, 1928, p. 19). Unos meses más tarde, en 1290, Nicolás IV levantó el entredicho y suavizó las penas canónicas por haber participado en la rebelión contra Alfonso X (al promover bulas que exculpaban a los rebeldes que seguían condenados) y se produjeron algunos avances hacia la legitimación de su matrimonio con MM. Esta relajación de las relaciones entre Castilla y el papado fue aprovechada durante el interregno tras la muerte de Nicolás IV por el monarca y/o sus círculos para falsificar una bula que legitimaba su matrimonio con MM. Cuando años después se descubrió su

¹⁴¹³ Instituyó, por ejemplo, en 1270 el convento de clarisas de Santa Lucía en Elche para «redimir sus propios pecados, al tiempo que tal expiación alcanzara el alma de la infanta doña Constanza» (Belda y Hernández, 1990-1991, p. 20). Tras regresar de Aragón en la disputa sucesoria se retiró al monasterio de Santa Clara de Allariz en que había planeado ser enterrada (Martín, 2007, p. 55).

¹⁴¹⁴ V. la introducción de Castro (1955, pp. **XCII-XCIX**) a *De preconiis Hispanie*.

¹⁴¹⁵ Sancho había conocido al entonces fray Jerónimo de Áscoli cuando viajó a Castilla como legado pontificio para conseguir la unión de los reinos peninsulares cristianos e iniciar una nueva cruzada a Tierra Santa (del Valle, 2000, p. 36).

falsedad, el documento ya había cumplido su función dinástica y había estabilizado la política interna (Marcos Pous, 1956).

Aunque los intereses políticos primaron en el favor a partir de 1288 a la orden franciscana, Sancho y MM manifestaron siempre devoción hacia la orden (García de Oro, 1988, pp. 244-245 y 279)¹⁴¹⁶. La expansión que ya había alcanzado la orden y las circunstancias políticas explican que disminuyese el número de fundaciones durante su reinado:

El rey don Sancho dicie que por muy grand voluntad que auia de seruir a San Francisco, y de llenar adelante pro y honra de su orden, que por facer bien y merced a los conuentos de prouincia de Castiella, que les otorgaua y les confirmaua todos los priuilegios y las franquezas que auien del rey don Alfonso su padre y dél. E otrosi... que les fuesen guardados en todo su sennorio los priuilegios y las libertades que auien de la elesia de Roma (*apud* Gaibrois, I, 1922, p. 213)¹⁴¹⁷.

Durante los reinados de Fernando IV y Alfonso XI la orden recibió privilegios, en que influyó probablemente la devoción de MM. Sin embargo, como en el caso dominico, se fundaron menos conventos; estas fundaciones, semejantes a las dominicas, fueron mayoritariamente urbanas, y estuvieron patrocinadas por la nobleza. La fundación de estos conventos poseía una función social y espiritual. En lo social, daba cuenta del poder de los linajes promotores y les permitía la pervivencia en la memoria popular tras su muerte. En lo espiritual, los acercaba un poco más a la consecución de la vida eterna. Durante estos reinados continuaron desempeñando la función de confesores y consejeros de miembros de la familia real. Durante el reinado de Fernando IV, Sancho de Juvera fue el confesor de la reina Constanza; también un franciscano, Juan García de Castrogeriz, desempeñó esta función con la esposa de Alfonso XI (García de Oro, 2006, p. 77), lo que puede explicar el encargo de la traducción *De regimine principum* para que sirviese de modelo político al infante Pedro.

(i) **Influencia franciscana en Juan Manuel**

¹⁴¹⁶ Prueba de su fervor por esta orden es que, a pesar de sus fricciones con los minoritas durante el conflicto sucesorio y los primeros años de reinado, el rey pidió ser amortajado con el hábito de la orden: «los restos aparecieron envueltos con el hábito de San Francisco, el símbolo de la humildad y la pobreza, el mismo que había llevado su preceptor fray Gil de Zamora y el que él mismo vistió momentos antes de su muerte. Este dato ha sido interpretado como una prueba del compromiso público del rey con la tutela franciscana y como un póstumo testimonio de que la protección que dio en vida a los franciscanos brotaba de una auténtica devoción personal a los hijos de San Francisco» (Moreta, 1996, p. 181).

¹⁴¹⁷ Privilegio concedido por JM, el 1 de mayo de 1288, al convento de frailes menores de Peñafiel (Cól. Salazar, letra M, nota 1, f. 2, Bibl. Acad. Hist.)

El escritor no fundó congregaciones, aunque protegió las existentes cuando sus intereses políticos lo requirieron¹⁴¹⁸. Aunque por su inmovilismo ideológico, JM debió de rechazar los excesos de los espirituales, su unión con Constanza de Aragón pudo acercarlo a la espiritualidad y pensamiento franciscanos, a través de personajes próximos a la orden como su cuñado: «el arzobispo don Juan de Aragón, cuyo parecer intelectual don Juan Manuel demandó y respetó [y que] pudo ser una influencia importante en los comienzos de su actividad literaria, fue un hombre con importantes conexiones franciscanas» (Mota, 2003, p. 72)¹⁴¹⁹. Otra vía de acceso de los principios vertebradores del pensamiento franciscano pudo ser a través de la enciclopedia de Bartolomeo Ánglico.

En cualquier caso, al hablar del influjo franciscano en JM sobresale el del filósofo y escritor Ramón Llull¹⁴²⁰, preceptor de Jaime II y vinculado con el humanismo del siglo XIII (Ortega, 1983), cuyas huellas son particularmente visibles en *LCE* y *LE*. Este magisterio se concretaría, en el uso del diálogo doctrinal y de ejemplos como mecanismo didáctico, en la falta de referencias y de apelación al criterio de autoridad, en la autocita o referencia a obras anteriores o la misma obra, en el carácter de caballero y ermitaño de *LCE* y de predicador de Julio y en el uso instrumental de la literatura, aunque con finalidades diferentes: para Llull era la defensa de la ortodoxia de la fe católica, para JM la defensa de la vida seglar como forma de obtención de la salvación para los laicos y la defensa y salvaguarda de los intereses individuales y linajísticos. Sin embargo, todos los rasgos anteriores, excepto los dos últimos, también podrían ser fruto de la influencia dominica, lo que lleva a pensar que se trata de rasgos que las órdenes mendicantes propagaron a través de la predicación o, en todo caso, de una confluencia de rasgos; es decir, JM los habría conocido a través de la lectura de Ramón Llull, pero también porque eran comunes en los textos molinistas y en los sermones.

¹⁴¹⁸ Martín (2007, pp. 62-70).

¹⁴¹⁹ El infante, educado en el monasterio cartujo tarraconense de Scala Dei, recibió órdenes menores y fue ordenado sacerdote; fue un pensador de activa vida política, pero también un clérigo de fe sincera y sólidos conocimientos teológicos, que le permitieron escribir diversas obras doctrinales; defendió y predicó brillantemente en romance y promovió «la reforma educativa del cuarto concilio de Letrán que tanto contribuyó a la difusión de materia profana entre las órdenes predicadoras» (Tate, 1977a, p. 823). Como arzobispo de Toledo y, por tanto, canciller de Castilla, nombrado en 1319 por Juan XXII, se vio involucrado en las intrigas cortesanas, ante las que mostró un criterio imparcial y diferenciado del de su padre. Se enfrentó al escritor al no apoyarlo en sus pretensiones de regencia.

¹⁴²⁰ Rico escribió al respecto: «no hay indicio de que ningún dominico le influyera con la amplitud y la profundidad de Ramón Llull, franciscano y bien franciscano, y cuyo quehacer ha de contarse entre los dechados esenciales para don Juan... Tampoco se ha señalado nunca ni un párrafo suyo que estuviera en dependencia directa respecto a un autor de la orden. En cambio, en un lugar tan destacado y con tanta fuerza programática como el Prólogo general, a quien si sigue al pie de la letra, con excelente memoria o con la Postilla abierta sobre la mesa, a Nicolás de Lira, franciscano y conspicuo contradictor de Santo Tomás» (1986, pp. 409-423).

Los lazos y el grado de influjo franciscano en el autor son menores a los dominico; en este sentido, podrían ser de origen franciscano —o directamente agustinas— las suspicacias y la influencia de la iluminación en la concepción del conocimiento, la especial relevancia del misterio trinitario, también presente en TA, por lo que podría ser considerado un rasgo genéricamente mendicante, la concepción del misterio cristológico y la incidencia en la humanidad, y el consiguiente sufrimiento en la pasión, de Cristo y la relevancia de la instauración de la eucaristía para la salvación del hombre.

(ii) **Influencia de la teología franciscana**

La vinculación e influjo de la orden franciscana es menor, pero pudo reforzar su percepción especular de la creación como un reflejo de la grandeza de Dios, e influir en la configuración de su concepción trinitaria y, especialmente, del misterio cristológico, y de la relevancia de la humildad en la realización de las buenas obras. También podría haber propiciado las notas ascéticas que aparecen en su obra—aunque siempre dentro de la ortodoxia religiosa y social—. Como en el caso del tomismo, muchas de estas ideas formaban parte del ideario del período, por lo que es difícil determinar si se trata de un influjo inmediato o coyuntural.

(a) **Simbolismo especular**

Aunque el simbolismo especular conforma el pensamiento medieval, San Francisco enfatizó la idea de la creación como trasunto de la perfección humana. En este contexto se inserta su famoso «Canticum fratris solis vel laudes creaturarum», alabanza y acción de gracias por lo creado: «En la contemplación viva de la creación, Francisco descubre al Creador; de ahí, nace el amor universal »» (Cavalli, 2005. p. 480). Este mismo sentimiento se percibe en fragmentos como el siguiente:

Omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus, *Pater sancte* (Joa 17,11) et iuste, *Domine rex caeli et terrae* (cfr. Mt 11,25), propter temetipsum gratias agimus tibi, quod per sanctam voluntatem tuam et per unicum Filium tuum cum Spiritu Sancto creasti omnia spiritualia et corporalia et nos *ad imaginem tuam et similitudinem* factos *in paradiso posuisti* (cfr. Gen 1,26; 2,15) («Regula non bullata» [Forma A], XXIII: Oratio et gratiarum actio).

Los ecos descripción de las criaturas como trasunto de la perfección divina parecen percibirse en algunos párrafos finales de los capítulos de *LCE*, que justifican la creación de los diversos elementos, aunque el autor parece incidir más en el hombre como culmen y propósito último de la creación y que, por tanto, tiene la potestad de domeñar

al resto de criaturas: «Et la razón para que fueron fechs tengo que es para que el mundo sea mas conplido por ellas et por que los omnes se aprouechen et se siruan dellas» (XXXXIII, p. 98)

(b) Superioridad de la fe

La referencia a la *vegizuela* de la quinta parte de *CL* (p. 262) podría estar relacionada con fray Egidio de Asís, uno de los primeros seguidores de San Francisco, quien explicaba que una viejecilla lega podía conocer y amar mejor a Dios que un docto. (Gilson, 1948, p. 86)¹⁴²¹. JM podría haber conocido, directa o indirectamente, la anécdota a través de una analogía que aparece en la obra de San Buenaventura: «Sic ecce, quod una vetuala, quae habet modicum hortum, quia solam caritatem habet, meliorem fructum habet quam unus magnus magister, qui habet maximum hortum et scrit mysteria et naturas rerum» (*Hexaémeron*, XVIII, 26, p. 530)»

El escritor se aparta de la prevalencia absoluta de la teología sobre la filosofía de San Buenaventura (Gilson, 1948, p. 27), pero comparte con la orden franciscana el valor de la humildad, el creciente interés por las cuestiones teológicas en contraposición al desinterés por las temáticas relacionadas con la filosofía natural, el carácter penitencial, la relevancia de la Trinidad y la visión simbólica de la creación. Estos tres rasgos, valores de por sí muy arraigados en la sociedad medieval, están especialmente presentes en el molinismo, por lo que tal vez debería hablarse de una influencia coyuntural.

(c) El misterio trinitario

El escritor incide como cimiento de la fe cristiana en el dogma trinitario, posiblemente por su voluntad divulgativa y consciente de su dificultad conceptual y del riesgo de herejías. En principio, parece inspirarse en *CG* (IV, 12-26): «todas estas tres personas son un Dios, que es Padre, Fijo et Spíritu Sancto. Ca el Padre es Dios et el Fijo es Dios et el Spíritu Sancto es Dios, et non son sino[n] un solo Dios» (*LE*, II, [vii], p. 317). Desarrolla y reitera los atributos de los miembros trinitarios, que son poder, saber y voluntad:

porque el padre es más conplido que el Fijo pusieron e poder conplido en Dios padre, et porque del poder conplido et del a sabiduría conplida sale el buen talante, el querer bien

¹⁴²¹ La anécdota aparece en *Chronica XXIV Gener.*, «Anal franc.», tomo III, p. 101 (Gilson, 1948, p. 86).

conplido pusiéronlo en Dios Síritu Sancto, que salle del Padre et del Fijo, pero non entendades que so tres dioses, mas todo es un Dios solo (*LE, II*, [vii], p. 316.)¹⁴²².

Dios es poder conplido, et Dios es saber conplido, et Dios es querer bien conplido, et todas estas tres cosas son un Dios. Et porque estas tres cosas, non segund se a[l]cançan por entendimiento, mas segund se pueden dezir por la lengua, son atribuidas en Dios Padre et en Dios Fijo et en Dios Spíritu Sancto, todas estas tres personas son un Dios, que es Padre, Fijo et Spíritu Sancto. Ca el Padre es Dios et el Fijo es Dios et el Spíritu Sancto es Dios, et non son sino[n] un solo Dios (*LE, I*, [vii], pp. 317-318).

En la quinta parte de *CL* y en *LI* condensa esta doctrina: «Dios es Padre et Fijo et Spíritu Sancto, que son tres personas et un Dios» (*CL, V*, p. 262); «ý mismo dize et nonbra toda la Trinidat et muestra el poder del Padre et el saber del Fijo et la bondat del Spíritu Sancto» (*LC, V*, p. 259). Y lo vuelve a hacer en *LI*: «Padre es poder et Dios Fijo es saber, et Dios Spíritu Sancto es bien querer; et todo es una cosa: et el Padre et Fijo et Spíritu Sancto, todo es un Dios» (*LI*, prólogo], p. 114).

La experiencia de la unidad de la triple naturaleza divina es uno de los pilares de la orden franciscana (Vorreux, 1969): «et adorate Dominum Deum omnipotentem in trinitate et unitate, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, creatorem ómnium» (Regula non Bullata XXI, 2). Esta relevancia se percibe en los escritos de San Francisco, en que frecuentemente aparece la fórmula «In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». San Buenaventura también considera a la Trinidad «autoridad suprema que lo gobierna todo [...] En este caso, el Padre debe ser la piedad, el Hijo la verdad, y el Espíritu Santo la santidad. Por lo tanto, al Padre se debe la ley de la naturaleza, al Hijo de las Escrituras Sagradas, y al Espíritu de la gracia» (Gilson, 1948, p. 85). Las criaturas son para el teólogo italiano «como un libro en que está escrito en caracteres muy llamativos la Trinidad creadora» (Gilson, 1948, p. 207). También el alma, siguiendo el reflejo de la Trinidad, está constituida por tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad, correspondientes a las tres personas de la Trinidad. A diferencia de TA, que solo veía una relación de semejanza intelectual con la Trinidad, para San Francisco, el cuerpo humano se asemeja a Jesucristo: «Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il signore Dio, polche ti ha creato e formato a imagine del su Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine (cfr. Gen. 1, 26) di lui secondo lo Spirito» (Ammonizioni, V). En este punto del misterio trinitario, JM parece decantarse hacia la orden franciscana al considerar que el hombre mantiene relación de semejanza con Jesucristo, de modo que asimila el énfasis cristológico de Francisco de Asís —«Ut nemo superbiat, sed gloriatur in cruce Domini

¹⁴²² No debe de ser casual que esta exposición teológica aparezca en el capítulo VIIº. Los atributos trinitarios descritos por JM coinciden con los expuestos en *LT* (I, 86, p. 39).

(*Admonitiones A, V*)—. La idea se aprecia en el énfasis que concede a la humanidad de Cristo:

Et en esta ley se mantovieron fasta el tiempo que Jhesu Christo, que fue concebido por [el] Spíritu Sancto en el vientre de la virgen sancta María, et fue, et es, et será verdadero omne et verdadero Dios (*LE, I, [xvii]*, p. 114).

Et pues los omnes, que son conpuestos del alma et del cuerpo, an de seer ayuntados et aver gloria o pena spiritual et corporal, segund sus merescimientos, que la ayan las almas, que son spirituales, con Dios, que es spiritual; et la ayan los cuerpos, que son corporales, con Jhesu Christo, que fue et es verdadero Dios et verdadero omne corporal (*LE, I, [xl]*, p. 136);

nós non creemos que la divinidad murió, nin podía murir. Mas la umanidad que era el cuerpo de omne de Jhesu Christo (*LE, II, [iv]*, p. 304).

Et nuestro señor Dios, así commo padre et amigo verdadero, acordándose del amor que ha al omne, que es su criatura, fizo commo el buen amigo, ca envió al su fijo Jesu Christo que moriese, non oviendo ninguna culpa et seyendo sin pecado, por desfazer las culpas et los pecados que los omnes merescían. Et Jesu Christo, commo buen fijo, fue obediente a su padre. Et seyendo verdadero Dios et verdadero omne, quiso recibir, et recibió, muerte, et redimió a los pecadores por la su sangre (*CL, I, [xlvii]*, p. 189).

(d) **Cristocentrismo**

Partiendo de la Trinidad como misterio vertebrador de las creencias y religiosidad cristiana, la orden franciscana concede un especial protagonismo a Cristo, en su doble naturaleza divina y humana

Se halla pues en el centro de todo: Dios, semejanza perfecta de Dios, lugar de los arquetipos de todas las semejanzas parciales de Dios, es a la vez el señor que manda en lo más alto de los cielos, y habla al interior de nuestras almas, el origen de nuestra ciencia, de las cosas que conocemos y de los modelos que ellas reproducen (Gilson, 1948, p. 150).

Como el Hijo de Dios, pobre, miserable descendido del cielo a este bajo lugar, revestido de nuestro barro, hecho de nuestra tierra, no solamente ha venido a la superficie de la tierra, sino que ha querido bajar hasta las profundidades de su centro. Por su Crucifixión, Jesucristo ha llegado a ser el centro mismo del mundo [...] Cristo es para el reino celestial lo que la Tierra es para la máquina del mundo: proporción alegórica, a la cual se agrega otra proporción tropológica, esto es, moral, porque este centro del mundo es también el centro de la humildad (Gilson, 1948, p. 223).

San Francisco sobrepone la trascendencia espiritual de la institución de la eucaristía y de la pasión al dolor humano de Jesucristo. Su encarnación redime e ilumina la creación. Por ello, como producto del amor de Dios, merece ser amada, de modo que reivindica y dignifica el mundo material.

nec filius in eo, quod aequalis est Patri, videtur ab aliquo aliter quam Pater, aliter quam Spiritus Sanctus. Unde omnes qui viderunt Dominum Jesum secundum humanitatem et non viderunt et crediderunt secundum spiritum et divinitatem, ipsum esse verum Filium Dei, damnati sunt. Ita et modo omnes qui vident sacramentum, quod sanctificatur per verba Domini super altare per manum sacerdotis in forma panis et vini, et non vident et

credunt secundum spiritum et divinitatem, quod sit veraciter sanctissimum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi, damnati sunt, ipso Altissimo attestante, qui ait: Hoc est corpus meum et sanguis mei novi testamenti [qui pro multis effundetur] (cfr. Mc 14,22.24); et: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, habet vitam aeternam (cfr. Joa 6,55) (*Admonitiones*, [Forma A], I: «De corpore Domini»);

nihil video corporaliter in hoc saeculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant (Testamentum).

Sin embargo, San Buenaventura y Juan Duns Escoto, inspirándose en el Nuevo Testamento (1 Tim 2,5) y en el pensamiento de autores como San Anselmo¹⁴²³ y (Fernández, 1980, pp. 108-111) o San Bernardo (2014) subrayan sus sufrimientos y la pasión sufrida y, por consiguiente, su humanidad dolorosa.

En la segunda parte de *LE*, desarrolla reiterada y detalladamente su dolorosa humanidad y su misión redentora (especialmente en los capítulos que van del capítulo VIIº al XXXº). En su exposición parece emular los procedimientos argumentativos escolásticos: «quiso Dios, et deviólo querer, que Jhesu Christo fuese verdadero Dios et verdadero omne» (II, [vii], p. 319).

dizen que fue criado et nasció para redimir los pecadores, bien commo es dicho que igual en igual non a señorío cierto, si Jhesu Christo fuera omne solamente et non oviera mejoría nin avantaça de los otros omnes, non pudiera Él redimir los omnes. Mas esto Él pudo fazer porque fue omne verdadero et Dios (II, [iii], p. 304).

Vuelve a insistir en estas cuestiones en la quinta parte de *CL*:

et cree que Jhesu Christo es verdadero Dios et verdadero omne; et que fue fijo de Dios et que fue engendrado por el Spíritu Sancto en el vientre de la bien aventurada Virgo Sancta María; et que nasció della Dios et omne verdadero, et que fincó ella virgen cuando conçibió, et virgen seyendo preñada et virgen después que parió; et que Jhesu Christo se crió et creció commo otro moço; et después, que predicó, et que fue preso, et tormentado; et después puesto en la cruz, et que tomó y muerte por redimir los pecadores; et que descendió a los infiernos, et que sacó ende los Padres que sabían que avía de venir et esperavan la su venida; et que resucitó al tercer día, et apareció a muchos et que subió a los cielos en cuerpo et en alma; et que envió a los apóstoles el Spíritu Sancto, que los confirmó et los fizó saber las Scripturas et los languages, et los envió por el mundo a predigar el su Sancto Evangelio (*CL*, V, p. 262).

La exposición y referencias al misterio cristológico que aparece en la obra manuelina inciden en la vertiente y sacrificio humano de Cristo (Vorreux, 1969). El noble parece aludir a ello en *LCE*: «por virtud de las palabras que el dize, torna la hostia, que es pan, en verdadero cuerpo de Ihesu Christo, et el vino, en su sangre verdadera» (I, [xvii],

¹⁴²³*De conceptu virginali et originali peccato*, (XVII-XVIII, pp. 45-48 en *Obras completas*, II)

p. 44), expone la doctrina de forma extensa y reiterada en *LE* (por ejemplo, en los capítulos VIIIº y IXº) y la condensa en el ejemplo XLVIIIº y en el «Libro de la doctrina»:

¿Qué meresció la su cabeça, ó estaba el miollo quel daba sabiduría de Dios et de omne, et fue foradada con corona de spinas quel entraron fasta el meollo, et lo firieron con cañavera, diéndol qué adevinase quién le firiera? ¿Qué merescieron las sus orejas, que oyeron tantos falsos mintrosos denuestos quel dixieron, llamándol fornezino ¡Ay qué fornedizo el que avía a Dios por padre et a la virgen sancta María por madre! (*LE*, I, [lvii], p. 171).

Et cree que Jhesu Christo es verdadero Dios et verdadero omne et que fue fijo de Dios et que fue engendrado por el Spíritu Sancto en el vientre de la bienaventurada Virgo Sancta María; et que nasció della Dios et omne verdadero (*CL*, V, p. 262).

Et porque Jhesu Christo, segund home, avía de morir et non podía fincar en el mundo, et Él era el verdadero cuerpo por que los omnes avían a seer salvos, quísonos dexar el cuerpo verdadero, assí conplido commo lo Él era (*CL*, V, p. 266).

(e) **Espíritu penitencial**

JM comparte el rechazo del mundo sensible de la orden franciscana de origen agustino, el concepto de miseria de la vida humana y el valor del dolor en la purificación del alma para el conocimiento de Dios: «Dios se une al alma sólo cuando se encuentra humedecida por las lágrimas de la compunción, espiritualizada por el desprecio del mundo, ardiendo en el deseo de la patria celestial» (Gilson, 1948, p. 224).

La miseria humana, que subraya la dependencia del hombre respecto a Dios, conecta con el pecado edénico, y con la subsiguiente certeza de la incapacidad de percibir y aprehender claramente la obra divina: «en esta vida no sabemos nada a ciencia cierta» (Gilson, 1948, p. 369), rasgo que conecta directamente con la intención de *CL*.

Conclusiones sobre la espiritualidad manuelina

La espiritualidad manuelina está determinada por el influjo de las órdenes mendicantes, que se trasluce ya en la aparición de personajes dominicos o franciscanos en sus escritos: en *LE*, Julio es un predicador; en *CL*, Domingo de Guzmán es el protagonista del ejemplo XIII^o; la orden franciscana se disputa con el clero secular el toque de las campanas matutino en el XXXI¹⁴²⁴ y el senescal de Carcasona del ejemplo XL^o se confiesa con los dominicos. Ideológicamente, el escritor comparte con ambas la supremacía de la fe sobre la razón, de modo que la filosofía, y la ciencia, quedan acotadas o relegadas a un segundo plano.

Los vínculos e influencia fueron mayores con la orden dominica; muestra de ello son la fundación de una congregación dominica y el depósito de la copia autorizada de su obra en su alcázar de Peñafiel, la dedicatoria de *LTR* y *TAV* a los frailes Juan Alonso y Ramón de Masfeña y la recomendación a su hijo en *LI* de que su confesor sea dominico. La influencia formal de esta orden se percibe en el uso del sermón y de sus técnicas oratorias, especialmente en la estructura expositiva arbórea, en el uso de preguntas retóricas y en las remisiones internas; en el recurso mnemotécnico de las sentencias y didáctico de los ejemplos, tomados precisamente de los repertorios de predicación dominicos. Son muy posiblemente de factura tomista la concepción temporal de la creación y del hombre —que trasluce la de persona humana tomista—, las nociones de libre albedrío, de intención y de mal menor, que aborda en el ejemplo XXVII^o, el culto mariano y el asuncionismo. Algunos de estos principios, como la concepción temporal de la creación, también están presentes en el molinismo, por lo que es difícil establecer si la influencia del pensamiento del italiano fue directa —a través de la lectura de sus obras o de la enseñanza de su doctrina por parte de miembros de su orden— o coyuntural, es decir, se trataba de ideas que formaban parte del pensamiento generalizado del período. En todo caso, el grado de profundización, el tono y el manejo de los procedimientos escolásticos —como en el caso de los silogismos truncados de *TAV*— representan un conocimiento genérico.

La vinculación e influjo de la orden franciscana es menor, pero pudo configurar o influir en su concepción trinitaria y, especialmente, del misterio cristológico, en la relevancia de humildad en la realización de las buenas obras, notas ascéticas de sus libros

¹⁴²⁴ El ejemplo refleja, además, la difícil relación entre las dos órdenes de la que da cuenta Gilson (1948, p. 32) en su estudio de la filosofía de San Buenaventura.

«Un tabaqué de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

—aunque siempre dentro de la ortodoxia religiosa y social— y en la visión simbólica especular de la creación como un reflejo de la grandeza de Dios.

9. OTRAS FUENTES

a) La influencia de las enciclopedias

Las enciclopedias medievales materializaron la aspiración totalizadora medieval de clasificar, condensar, ejemplificar y preservar el saber ante la evidencia de la fragilidad de la memoria —«debemus ergo in omni doctrina breve aliquid et certum colligere, quod in arcula memoriae recondatur, unde postmodum, cum res exigit, reliqua deriventur» (*Didascalicon*, III, 11, p. 152)— y ante la dificultad, en un contexto en que los códices eran objetos preciados y las comunicaciones lentas, de acceder a él. Surgieron, pues, del esfuerzo de presentar:

en un seul ouvrage du contenu d'une multitude de livres, pour répondre aux besoins de ceux qui n'ont pas le temps de tout lire, m en même temps que pour fournir un outil de repérage de l'information que la mémoire humaine est incapable de retenir adéquatement. S aréalisation exige de développer des techniques de synthèse des textes pour pouvoir fondre en un seul livre le contenu de plusieurs. Par ailleurs, la nécessité de présenter d'une manière ordonnée toutes les connaissances et d'assurer leur repérage subséquent exige l'élaboration d'un plan d'organisation de l'oeuvre et de moyens techniques pour s'y retrouver. (Lusignan, 1979, p. 94)¹⁴²⁵.

Se proponían sistematizar, condensar y divulgar conocimientos hasta entonces solo accesibles para una minoría clerical. Al hacerlo, reproducían fragmentos de sus autoridades más relevantes, muchas veces sin citar la fuente, de modo que también se convertían en florilegios:

La plupart des textes retenus sont reproduits dans les mots mêmes de l'auteur; il ne s'agit pas de résumer, sauf exception pour des textes narratifs, en particulier hagiographiques, et pour les extraits d'Aristote, mais il s'agit bien de faire des extraits, en abrégant éventuellement selon les règles gramaticales courantes, telles qu'elles sont exposées dans les traités littéraires comme la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf ou le *Laborintus* d'Evrard l'Allemand (Palmier-Foucart, 2004, p. 35).

Aunque se compusieron enciclopedias durante todo el medievo, su eclosión y relevancia en el siglo XIII se vincula con el resurgimiento de las ciencias naturales y la consiguiente sensibilidad bajomedieval tras el renacimiento cultural del siglo XII, que abrió las puertas del conocimiento a los seglares y con el nacimiento de las órdenes mendicantes, lo que explica, de un lado, que incluyeran ejemplarios y otros recursos para

¹⁴²⁵ Para una introducción, v. Le Goff (1994) y Beyer de Ryke (2003); sobre Bartolomé Ánglico, v. las introducciones general (Van den Abeele, 2007), al libro Iº (Twomey, 2007) al libro IIº (Rolling, 2007) y al libro IIIº y IVº (Long) de la edición parcial del mismo año, que contiene una bibliografía sobre el autor y el enciclopedismo, y Barrera (2015). Sobre Vicente de Beauvais, v. Lugignan (1979), Palmier Foucart (2004) y, especialmente, Vergara (2003, 2009, 2010, 2012a y 2012b). Ortúzar ha estudiado la plasmación de la percepción en las enciclopedias (2018).

la predicación; del otro, justifica su carácter sapiencial, por su objetivo totalizador, director y pedagógico en la descripción del mundo.

(1) Caracterización de las enciclopedias

El corpus de enciclopedias es mayor (Lusignan, 1979, pp. 92-94), pero las que lograron una mayor difusión e influencia fueron las *Etimologías* de San Isidoro¹⁴²⁶, *De naturis rerum* de Alejandro Neckam, *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Ánglico, *De natura rerum* de Tomás Cantimpré y el *Speculum maius* de Vicente Beauvais.

Aunque no coinciden cronológicamente con el inicio y fin de la Edad Media, la obra de San Isidoro, la más difundida, y la de Vicente de Beauvais representan los hitos inicial y final en la síntesis de la historia del conocimiento medieval. Tienen espíritus y finalidades diferentes. Las *Etimologías* intentaban preservar los conocimientos de la Antigüedad tras la desmembración del Imperio Romano, mientras que el *Speculum* condensa y abre las puertas al incipiente empirismo. Ese sería también el objetivo de *De proprietatibus rerum*, *De naturis rerum* o *De natura rerum*¹⁴²⁷, que muestran la

¹⁴²⁶ El estudioso también incluye el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor y el *Speculum universale* de Raúl Ardens. La primera puede ser considerada una enciclopedia porque: «se propone enseñar lo que es preciso leer, en qué orden se debe leer y de qué modo se debe leer» (Gilson, 1976, p. 284). Otras enciclopedias fueron *Liber floridus* de Lamberto Omerio, *De diversis artibus* del monje Teófilo, *Imago mundi*, de Honorio Augusto, *Liber exceptionum* de Ricardo de San Víctor, *Hortus deliciarum* de la abadesa Herrad y *Summa de vitiis et virtutibus* de Raúl Ardens. También podrían considerarse enciclopedias en cuanto a su contenido, aunque su finalidad no era compendiar conocimientos, las *Institutiones* de Casiodoro, *De universo* de Rábano Mauro, *Imago mundi* de Honorius de Autun, *Liber exceptionum* de Ricardo de San Víctor y el *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer (Lusignan, 1979, p. 92-94).

¹⁴²⁷ Lusignan lo explica así: «Il existe une relation presque antinomique entre les *Origines* d'Isidore de Séville et le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. L'un et l'autre répondent à des besoins intellectuels très différents. Les *Origines* son marquées du désir de condenser en un lieu les principaux éléments d'une culture portée à bout de bras depuis Rome et qui connaît sa dernière splendeur dans l'Espagne wisigothique. Il y plane le pressentiment d'un naufrage prochain en prévision duquel on recueille les biens les plus précieux. Isidore est le témoin d'une récession culturelle. Vincent de Beauvais oeuvre dans un contexte intellectuel tout à fait différent. Le problème qui marque son époque est celui de la surabondance. À peine avait-on assimilé cette renaissance du XII^e siècle, que le XIII^e siècle se voit inondé de traductions d'Aristote et des grands philosophes arabes comme Al-Farabi, Avicenne ou Averroès. On est confronté à la nécessité d'intégrer tout ce nouveau savoir, de créer des instruments pour s'orienter dans la masse des connaissances nouvelles et de mettre au point des outils pour manipuler ces données littéraires. Le travail d'intégration des connaissances dans une nouvelle économie de la culture se poursuivra entre autres dans les Sommes. L'effort de cartographier ce savoir se traduira de son côté par l'élaboration de *Divisio scientiae* ou de *Divisio philosophiae*, petits traités où son expose les grandes articulations du savoir et leurs liens de dépendance. En fin, on tentera de surmonter le problème de la manipulation des données littéraires par la mise au point de différents instruments de travail comme les florilèges, les *abbreviationes* ou les concordances. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter l'entreprise du *Speculum maius*» (Lusignan, 1979, p. 93). La obra de Vicente de Beauvais es deudora de las *Etimologías*, a la que cita con frecuencia.

encrucijada ideológica y la intersección entre la concepción y saber hasta el siglo XII y el incipiente *empirismo* de los siglos XII y XIII:

Le premier objectif dominicaïn de comprendre le monde crée au cours des six jours bibliques s’est transformé pour devenir celui de la prise en charge de toute la philosophie naturelle quasiment “pour elle-même”, en tous cas avec une plus grande autonomie. Du même mouvement participe la production d’autres encyclopédies naturelles au milieu di XIII^e siècle: celle de Barthélemy l’Anglais, *De proprietatibus rerum*, qui aura une destinée universitaire puisqu’elle est inscrite dans la liste des livres taxes en 1286; celle de Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, qui connaîtra aussi des remaniements et mises à jour; celle d’Arnold Saxo, *De floribus rerum naturalium*, très marquée elle aussi par l’ouverture aux sources arabes, qui circulera rapidement dans le milieu dominicaïn, particulièrement au profit de Vicent de Beauvais et Albert le Grand (Palmier-Foucart, 2004, p. 51).

A continuación presento sucintamente las enciclopedias cuya influencia parece apreciarse en la obra manuelina y que precisamente son las más populares del período¹⁴²⁸.

Las *Etimologías* deben su título a la explicación que, siguiendo a Varrón, San Isidoro realiza del término a partir de su presunto origen¹⁴²⁹, considerado como una vía que le permitirá acceder a su naturaleza. Su objetivo es comprender el universo a través de la síntesis del saber de la Antigüedad y el cristianismo. De este modo, confluyen en ella la influencia de clásicos latinos como Cicerón, Ovidio y Virgilio y de escritores religiosos cristianos como AH y San Gregorio.

Se estructuran en veinte libros. Los tres primeros libros abordan las disciplinas relacionadas con el trívium y el cuarto las del cuadrívium¹⁴³⁰. En el siguiente se ocupa de la Iglesia y de los libros religiosos. Los libros séptimo, octavo, noveno y décimo se centran en la teología y antropología. Los cuatro siguientes hablan de la anatomía y describen la naturaleza. El decimoquinto describe los edificios y campos. El decimosexto las piedras, los metales, las monedas, los pesos y las medidas. Se ocupa del agricultura en el decimoséptimo, de la guerra y los juegos en el decimoctavo, de las naves, edificios y vestidos en el decimonoveno y finalmente de las comidas, bebidas, enseres domésticos y del campo en el vigésimo.

Para San Isidoro la filosofía es el conocimiento de las cosas, que engloba la realidad humana y divina. Este conocimiento presenta tres facetas: la filosofía moral o física, la filosofía moral o ética y la filosofía racional o lógica. La física se ocupa de

¹⁴²⁸ En la caracterización de las enciclopedias parto de la descripción de Beyer de Ryke (2003), que amplió el resto de obras que cito.

¹⁴²⁹ Sintetizo la información de Cabrera (1996). Para una introducción a su biografía v. Sánchez (2018); para una introducción a la obra, v. Barrera (2016, pp. 135-137). Para un análisis, v. el estudio preliminar de Díaz a la edición de 2004.

¹⁴³⁰ Destaca la importancia simbólica que confiere a los números.

conocer la causa de los fenómenos de la naturaleza; incluye disciplinas como zoología, botánica, cosmología, minerología, geometría y antropología. La filosofía moral o ética, que se encarga del orden de las cosas y la filosofía racional o lógica, tiene como objeto el propio conocimiento.

Entre las autoridades citadas destacan Suetonio, Marcial, AH y San Jerónimo. Su filosofía sigue especialmente al estoico Posidonio. Parte de la teoría hilemórfica al hablar del hombre; alude a Plinio el Viejo al referirse a los minerales y en las cuestiones médicas sintetiza las doctrinas de Hipócrates y de Galeno.

De naturis rerum, la obra del agustino Alejandro Neckam¹⁴³¹ fue compuesta a finales del siglo XII, por lo que todavía convive en ella la descripción alegórica de la naturaleza con la asimilación de su nueva concepción aristotélica. El inglés es, de hecho, uno de los últimos representantes del renacimiento de este siglo y del renovado interés por las ciencias naturales. Su obra está dividida en cinco libros. Los dos primeros están dedicados a la descripción de la creación: Dios, el firmamento, el tiempo y todos los elementos de la creación: el fuego, el aire, los pájaros, las piedras, la tierra, los metales, las plantas, las piedras, los animales terrestres, el hombre y las virtudes y los vicios. Los dos últimos son un comentario del Eclesiastés (Beyer de Ryke, 2003, p. 1259).

El dominico Tomás de Cantimpre¹⁴³² compuso el *Liber de natura rerum* para ayudar en la tarea pastoral a los miembros de su orden. Tras una labor de tres lustros, finalizó su primera redacción hacia 1240. Después incorporó nuevos pasajes hasta quedar conformada por veinte libros.

La obra se aparta en su exposición del orden de los elementos de la creación. Empieza con una descripción de la anatomía del hombre, una caracterización de su alma y una tipología de hombres, que va del capítulo primero al tercero. Continúa después con la exposición de los animales, que se prolonga hasta el capítulo noveno; con la de los vegetales, que abarca el capítulo décimo, undécimo y duodécimo; las fuentes, ríos y mares se sintetizan en el decimotercero y dedica los capítulos decimoquinto y decimosexto a los minerales. Finalmente, describe el mundo y explica fenómenos celestes como el cielo en los capítulos que van del decimosexto al vigésimo (Ortúzar, 2018, p. 44).

¹⁴³¹ Una breve biografía, el compendio de sus obras y la bibliografía sobre este compilador aparecen recogidos en la página www.arlima.net/ad/alexander_neckam.html. La edición de Thomas Wright (1863, pp. 1-354) fue reeditada en 2012. Para una introducción a la obra, v. Barrera (2016, pp. 153-154).

¹⁴³² Una breve biografía, el compendio de su obras y la bibliografía sobre este recopilador aparece recogida en la página https://www.arlima.net/qt/thomas_de_cantimpre.html. La obra fue editada en 1973.

De proprietatibus rerum del franciscano Bartolomé Ánglico fue la enciclopedia que más difusión tuvo, como testimonian los más de 200 manuscritos (Beyer de Rike, 2003, p. 1260), posiblemente por su extensión limitada y la organización interior. Se trata de una obra finalizada en 1240¹⁴³³ y formada por 19 libros, que toma como fuente las *Etimologías* y las obras aristotélicas, citadas de modo recurrente. Con todo, para ordenar las materias parece decantarse por un orden descendente de origen neoplatónico, vinculado con Dionisio Aeropagita, que va desde la perfección, armonía y eternidad de Dios al imperfecto, caótico y temporal mundo sublunar.

En los tres primeros libros se ocupa de Dios (I°), los ángeles (II°) y la vida espiritual de los hombres gracias al alma (III°). A continuación, hasta el libro séptimo se ocupa del cuerpo de los hombres como un microcosmos (IV°), de su anatomía (V°), de las edades de la vida humana (VI°), de las enfermedades (VII°). Los cuerpos celestes (capítulo VIII°) y el tiempo derivado de ellos (capítulo IX°). En los siguientes capítulos (X°-XVIII°) describe los cuatro elementos y los animales adscritos a cada uno según su composición: el fuego (X°), el cielo y los fenómenos atmosféricos (XI°), los pájaros (XII), el agua y los peces (XIII°), la tierra y su geografía (XIV°), los paisajes terrenales y políticos (XV°), los minerales (XVI°), las plantas (XVII°), los animales terrestres (XVIII°) y un último libro dedicado a cuestiones menores como los olores, los colores, la música, los pesos o los pesos y medidas (Beyer de Rike, 2003, pp. 1260-1261).

El *Speculum maius*, cuyo título refleja la concepción simbólica especular, es la enciclopedia más extensa: «neuf mille huit cent cinquante chapitres regroupés en quatre-vingt livres et trois parties» (Paulmier-Foucart, 2004, p. 23). Fue elaborada por un taller encabezado por el dominico Vicente de Beauvais¹⁴³⁴, que inició su labor hacia 1230 y que durante veinticinco años trabajó «avec l'aide d'une équipe de frères pour la collecte des textes et la sélection des extraits, et en faisant appel aussi à des notaires» (Paulmier-Foucart, 2004, p. 23). Partiendo de la admiración y modelo de las *Etimologías* y del *Didascalicon*, se proponía completar y sistematizar los conocimientos expuestos en

¹⁴³³ Una breve biografía, el compendio de su obras y la bibliografía sobre este recopilador aparece recogida en la página https://www.arlima.net/ad/barthelemy_of_england.html.

¹⁴³⁴ Una breve biografía, el compendio de su obras y la bibliografía sobre este recopilador aparece recogida en la página https://www.arlima.net/uz/vincent_de_beauvais.html. Para una introducción a la obra, v. Barrera (2016, pp. 213-215).

ambas sobre la creación, la ciencia, la historia y la ética siguiendo el orden cronológico de la creación y de la historia humana¹⁴³⁵. La enciclopedia inicialmente pretendía

suit le récit de l'Écriture sainte. Partant de Dieu créateur, le discours encyclopédique décrit les créatures en suivant l'ordre des six jours de la création, la contemplation du septième jour (*Speculum naturale*), le récit de la chute, ses conséquences et les remèdes généreusement accordés à l'homme pour remédier à ces conséquences (*Speculum doctrinale*) et enfin le cheminement de l'humanité en marche vers son salut, en retour vers la béatitude de la Jérusalem céleste (*Speculum historiale*) (Palmier-Foucart, 2004, p.37).

Por ello, estructuró el *Speculum maius* como una historia que reflejase la belleza y armonía del proyecto divino sobre la base del esquema vitorino:

Mundus in quo imitarur creatorem. Ipse namque mundus spaciositate locorum imitatur pro modulo suo Creatoris immensitatem. Varietate specierum ipsius pulchritudinem, prolixitate temporum eius aeternitatem. Haec autem ipsa temporalis pulchritudo, quae rerum transitu ac successu peragitur, histórica narratione comprehenditur, quae ab initio mundi usque ad finem hoc opere describitur plenissime (*Liber apologeticus*, VI)¹⁴³⁶;

la métaphore du livre –miroir, ouverte sur la vision symbolique du monde dans ce miroir, renvoie à la pensée néo-platonicienne et agustinienne, à l'affirmation de l'apôtre Paul (1Cor. 13,12) [...] Le *Speculum maius* se situe bien dans cette ligne d'un retour au monde de la perfection –les derniers chapitres de l'ouvrage traitent de la félicité céleste –ce retour se faisant par la voie extérieure de la connaissance du monde, croisant, par l'intermédiaire de certains des thèmes abordés et de certains florilèges d'auteurs, la voie intérieure de la purification du cœur (Palmier-Foucart, 2004, pp. 23-24).

Sin embargo, la influencia de la Escuela de Chartres, de la cultura árabe, de las traducciones griegas y del aristotelismo determinó que «se disloque le schéma victorin sous la pression de l'empirisme aristotélicien et de sa transmission arabe, sous l'influence prégnante d'un climat intellectuel qui rassemble sur les lieux de production du *Speculum maius* tous les textes disponibles dans la chrétienté» (Palmier-Foucart, 2004, p. 72). Se amplió entonces el esquema binario inicial (*Speculum naturale* y *Speculum doctrinale*) con el *Speculum historiale*. El primero es «une description du monde visible et invisible selon l'ordre de six jours de la création» (Lusignan, 1979, p. 104). El segundo es una síntesis filosófica, en que se aúnan el valor del conocimiento interior cirtenciense, la tradición vitorina del conocimiento de la creación y los saberes y doctrinas sobre el mundo natural¹⁴³⁷ de Aristóteles y de la filosofía árabe. Este sincretismo explica que, en

¹⁴³⁵ Pero aunque parte de la inherente concepción de Dios como el arquitecto del mundo, reflejo del racionalismo de su época, el espíritu del *Speculum naturale* y *doctrinale* se aleja de la teología (Palmier-Foucart, 2004).

¹⁴³⁶ El *Liber apologeticus* es el prólogo del *Speculum maius*.

¹⁴³⁷ Su máximo exponente es San Bernardo, v. Fuentes (1958). De este modo: «L'ouvrage est en tension entre la science des écoles du XII^e siècle et celle du renouveau. Même si l'organisation victorine reste la structure directement visible du discours, distance a été prise quant au plan lui-même; en témoignent la place de la médecine, l'introduction de l'alchimie, la nouvelle division des sciences naturelles et

vez de seguir la división clásica estoica en física, lógica y ética, se decante por la clasificación cuatripartita de Hugo de San Víctor en teórica, práctica, mecánica y lógica, que parte de una visión humanística y utilitarista —en tanto que salvífica— del saber. Por último, el *Speculum historiale* sintetiza la historia de la humanidad desde la creación hasta la época de redacción de la compilación. La obra concluye con un epílogo sobre el fin de los tiempos¹⁴³⁸.

Como el objetivo último del *Speculum* era ayudar a los predicadores dominicos (Lusignan, 1979, p. 95), incorpora ejemplos y leyendas y citas de autoridades cristianas¹⁴³⁹ y grecolatinas, lo que evidencia la recuperación a partir del siglo XII de autores como Cicerón, Homero, Séneca, Horacio y Ovidio:

la prépondérance de Sénèque est attendue (35 chapitres, et 6 chapitres d'extraits stoïciens); les extraits de Ciceron (27 chapitres) sont à la fois d'ordre moral et rhétorique; chez les poètes dans la ligne de la culture du XXè siècle, la première place est celle d'Ovide (17 chapitres) (Palmier-Foucart, 2004, p. 92).

Propone un modelo de religiosidad masculina cercano a las órdenes mendicantes, en que se destaca el ejemplo de Santo Domingo—no en vano Vicente de Beauvais era dominico— y San Francisco; paralelamente, presenta un modelo femenino, cuyo referente es la beguina Marie d'Oignies (*Speculum historiale*, XXX, 10-51)¹⁴⁴⁰.

Las principales fuentes, además de las primigenias, las *Etimologías* y *Didascalicon*, son las obras de Aristóteles, Hipócrates, Cicerón (en cuanto a la retórica), Boecio, Plinio, Avicena, Bartolomé Cantimpré y Alberto Magno, Ricardo de San Víctor, San Bernardo, florilegios paganos y cristianos, el tratado *De agricultura* de Palladius, la *Summa de la anima* de Rochelle y TA, cuyo peso es menor al de otras autoridades, al ser contemporáneo, aunque cita obras como *De veritate*.

théoriques. Plus encore, au niveau de l'information, qualitative et quantitative, les apports scientifiques grecs et arabes, le droit romain et le droit canon, son entrés massivement dans le champ du savoir commun» (Paulmier-Foucart, 2004, p. 72).

¹⁴³⁸ La historia textual del *Speculum* es compleja. Beauvais modificó el esquema inicial y se planteó la redacción de un *Speculum morale*, que truncaba el esquema tripartito; sin embargo, no está claro si llegó a materializar esta idea. El *Speculum morale* que se incluyó en algunas ediciones es apócrifo. A título divulgativo, v. <http://www.vincentiusbelvacensis.eu/works/worksSM.html>. Lusignan (1979, pp. 51-75) abordó la historia de su redacción.

¹⁴³⁹ Los pensadores cristianos más referidos son San Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Gregorio y AH, sobre todo las *Confesiones*, *De doctrina christiana* y *De opere monachorum* (Palmier-Foucart, 2004, p. 91).

¹⁴⁴⁰ En este sentido, resulta evidente la distancia entre la visión positiva del dominico de las beguinas, como laicas que vivían en castidad dentro y fuera del matrimonio y llevaban una vida activa de servicio a los pobres, caracterizada por la austeridad y la plegaria, con la concepción que presenta JM, mediatizada por la condena y rechazo a partir del Concilio de Vienne.

La labor de compilación y de síntesis historiográfica de Vicente de Beauvais actuó como acicate de la alfonsí, tal como pone de relieve la *PCG*: «En Espagne, la grande entreprise historiographique de la *Prima crónica general de España* [sic] est largement tributaire du *Speculum historiale*» (Palmier-Foucart, 2004, p. 113). Esta influencia se explica por «le mouvent intellectuel vivifié par Alphonse le Sage et les reations naturelles avec la cour de France expliquent le succès de l'oeuvre en historiographie, hagiographie, mais ausi en philosophie naturelle avec l'*Historia naturalis* du franciscain Juan Gil de Zamora» (Palmier-Foucart, 2004, p.114).

(2) **Influencia de las enciclopedias en la obra manuelina**

Como las enciclopedias recopilan unos materiales y autores comunes y el noble trabajaba a partir de los conocimientos y lecturas que recordaba, resulta difícil determinar la fuente concreta. Sin embargo, más allá de los trasvases particulares, el autor coincide con ellas en el uso descontextualizado de fuentes y en la voluntad de sistematizar y divulgar el conocimiento entre los legos, propósito que se percibe especialmente en *LCE* y *LE*. En ellas, tanto el ermitaño como Julio asumen su papel de *magister*, organizando y transmiendo conocimientos sobre teología y ciencias naturales en el primer caso y sobre teología y organización social, especialmente, en el segundo. En *LE*, Joas manifiesta el propósito enciclopédico:

Et quanto a lo que dezides, que si quisiere que en otros libros lo puedo fallar, bien sé que yo tanto tienpo ha que començó el mundo, et tantos fueron los sabios que fablaron en las sabidurías, que non ay en el mundo cosa que ya dicha non sea. Et esto que yo pregunto a vós, bien entiendo yo que otros fablaron en ello; mas [en] que me lo digades vós conplida et declaradamente ay dos pros: la una, que lo entienda mejor, diziéndomelo vós; et la otra, que será más loado el vuestro saber por lo que vós dixiéredes, que si oviéremos de buscar los libros que los otros sabios fizieron (I, [lxv], pp. 193-194).

En cuanto a las influencias específicas, posiblemente la de la obra de San Isidoro explique la relevancia de la etimología como forma de ordenación y explicación del mundo sensible. Este procedimiento es especialmente importante en *LE*, pero también aparece en *LI* y se incluye como forma de digresión clerical en *TAV*¹⁴⁴¹. En *LE* le sirve para caracterizar los estados nobiliarios:

Et este nombre es tomado del latín, et es nonbre mucho onrado, ca porque el estado de los duques es el mayor et más onrado nombre que puede seer, so el nombre de señor . Ca el duque en latín dízenle *dux*, et *dux* quiere dezir cabdiello, por que se da a entender que por el duque se deven mantener las gentes et obedesçerle et guiarse por sus consejos (I, [lxxxvi], p. 256)¹⁴⁴².

¹⁴⁴¹ V. «La nobleza», en «El Reflejo de la sociedad coetánea».

¹⁴⁴² Compárese con «Dux dictus eo quod sit ductor exercitus» (*Etimologías*, IX, III, [21]

Et este nonbre de marqués fállase en el lenguaje de Lonbar[í]a, ca en Lonbar[í]a, por lo que dizen en España comarca, dizen ellos *marca*, et por ende dizen “la *marca* de Ancona” et “la *marca* de Monferrad” et “la *marca* de Sabona” et otras *marcas muchas*; et los que son señores de aquellas *marcas*, llámanlos marqueses (I, [lxxxviii], p. 263).

Ay otro estado a que llaman vizcondes, et este nombre fue sacado de latín. Otrosí, ca por vizcondes dizen en latín *viçe comes*, et *viçe comes* quiere dezir en romance omne que está en lugar de conde (I, [lxxxviii], p. 265)¹⁴⁴³.

En *LI*, la utiliza como recurso argumento introductorio, siguiendo los usos de las *ars praecandi*: «Et este nombre de linage es sacado de liña, ca linage quiere tanto como ‘liña de generación’» (LI, [XXVI, 2]. [Amor de linage], p. 180).

El recurso también aparece en los antropónimos; por ejemplo, en:

Et quando crió el omne, criólo solo, et púsol nombre Adám [*sic*], que quiere dezir omne terrenal, buscador de tierras [...] Et púsol no[n]re Adám [*sic*], et a la muger, Eva, que quiere dezir “vida” o “escuredunbre” o “madre de los vivos” (*LE*, I, [xxii], p. 113).

Y adquiere finalidades hagiográficas en ocasiones: «Et por que Johan quiere dezir ‘graçia de Dios’, et esto vino por graçia de Dios, púsol nonbre Johan». (*LE*, I, [xlii], p. 138); en este sentido, es especialmente significativo en *LTR* (p. 123); esta alusión es especialmente significativa porque podría haber tomado directamente la etimología de la obra del obispo hispalense:

Emmanuel ex Hebraeo in Latinum significat 'nobiscum Deus,' scilicet quia per Virginem natus Deus hominibus in carne mortali apparuit, ut terrenis viam salutis ad caelum aperiret. Ad divinitatis substantiam quae pertinent ista sunt: Deus, Dominus (*Etimologías*, VII, II, [10])¹⁴⁴⁴.

La influencia de las *Etimologías* podría estar presente en el prólogo que antecede al «Libro de los ejemplos» y en el XI^o (Serés, 2022, p. 476, nota 50.14). En el primer texto, la expresión «por el pagamiento que el fígado ha de la cosa dulce» (p. 11) ilustra la analogía de enseñar deleitando e incide en la prevalencia del hígado como órgano corporal. Pese a que la fuente última de su alusión sea Lucrecio (*De rerum natura*, I, 936-950), JM pudo tener noticias de la obra a través de la enciclopedia del sevillano (XI, 125)¹⁴⁴⁵. El escritor pudo tomar además de la enciclopedia del santo (XII, 7, 63) el valor de ‘engaño’ de las perdices que aparecen en el ejemplo XI^o

¹⁴⁴³ No aparece esta figura militar en las *Etimologías*.

¹⁴⁴⁴ Aunque la etimología también está presente en la enciclopedia de Bartolomé Ánglico (I, XXI), que sigue precisamente a Isidoro de Sevilla (p. 347).

¹⁴⁴⁵ Podría haber conocido la obra del escritor latino a través del *Speculum naturale* (XX, 103) (Taylor, 1997).

Pese a que también el motivo del ejemplo XXXIII^o esté posiblemente tomado de Alejandro Neckam (Krappe, 1933), la influencia más conocida de su enciclopedia en la obra manuelina es la imagen del árbol invertido de *LCE* (XXXVIII, p. 80)¹⁴⁴⁶:

La necesidad de explicar una cosa por otra, de encontrar correlaciones aun donde la razón la niega, es tan fuerte para el espíritu medieval que llevará a Juan Manuel a repetir la definición de Alejandro Neckham (1157-1217) del hombre como un árbol al revés, que se encuentra en su tratado *De la naturaleza de las cosas y las alabanzas de la sabiduría divina*. La comparación es tan coincidente con la de Neckham que debemos pensar que Juan Manuel conoció dicho tratado, lo que no es de extrañar ya que fue una obra muy manejada en su época [...] la raíz corresponde a la cabeza del hombre, de ahí que sea un árbol trastornado o al revés [...] porque los cabellos de un hombre corresponden a las raíces (De Stefano, 1982, p. 342).

En cuanto al influjo de la obra de Tomás Cantimpré, las alusiones de *LCE* a los leopardos presentan términos semejantes a *De natura rerum*:

et de los leopardos, que son conpuestos de los leones et de las pardas, o de los pardos et de las leonas (*LCE*, I, [xxxx], p. 87).

Leopardus, ut solinus dicit, animal est generatum ex leone e pardo (*Liber de natura rerum*, 4, LV, p. 141).

Por lo que respecta a la enciclopedia de Bartolomé Ánglico, muchas fuentes del escritor coinciden con los autores extractados en *De proprietatibus rerum*: «Bartholomaeus source-citations mention Parisian scholars and the Latin and Greek authorities that they favored: Hugh and Richard of St. Victor, Innocent III; Augustine, Bernard of Clairvaux, Boethius, John Damascene, pseudo-Dionysius, Hermes Trismegistus, Isidore of Seville» (Twomey, 2007, p. 60) aunque cabe reconocer que se trata de autores muy divulgados en la época. Refuerza la posibilidad de que conociese esta obra el conocido error de atribuir erróneamente en *CA* (prólogo, p. 573) y en *LE* (II, V, p. 308) el concepto de la *carnalidad grasosa* del Pseudo Dionisio a Juan de Damasceno y citar erróneamente como fuente el título de la enciclopedia, *De proprietatibus rerum*, en vez de la obra del teólogo (Lida de Malkiel, 1950-1951, p. 170). Cossío ha explicado que en la enciclopedia se alude frecuentemente a Juan de Damasceno¹⁴⁴⁷, por lo que al

¹⁴⁴⁶ Al respecto dice Rico: «La comparación del hombre y el árbol era trivial [...] Podía leerse en la Biblia (piénsese sólo en San Marcos, XI); Filón se refiere a los sentidos y a las facultades como ramas, brotes y renuevos (*De plantatione*, 28-31); Ramón Llull había disertado sobre el “arbre humanal” (cf. Arriba, pág. 81), y en la versión interpolada de los *Castigos y documetos* se ofrecía un paralelo entre el hombre y la planta de la vid» [...] Pero don Juan Manuel se arrima a una tradición mejor delimitada» (1970, pp. 87-88). Esta tradición pasaría por el *Timeo*, *De natura pueri* y *De partibus animalium*, condensada por Neckam.

¹⁴⁴⁷ Bartolomé Ánglico desarrolla las limitaciones intelectuales de los hombres por su carácter material en el Proemio, en que se cita a Pseudo Dionisio.

citar de memoria, y sin revisar después la fuente, habría cruzado los datos (2022, p. lix, nota 62)¹⁴⁴⁸.

JM podría haber tomado de ella —o del *Speculum maius*— la estructura de las respuestas del anciano caballero de *LCE* (Cossío, 2022, p. lviii) aunque trastoca el orden de exposición¹⁴⁴⁹, para demostrar que el orden social es una transposición del celeste, lo que, como en el resto de fuentes del autor, muestra cómo acomoda sus fuentes a sus necesidades expresivas. También coinciden con esta enciclopedia las contraposiciones entre vida contemplativa y vida activa, que aparecen al referirse a la virginidad de María en *LE*, (II, [viii]) y en el prólogo de *CL* (p. 9):

Anima vero rationalis sive vis intellectiva idem est quod intellectus dividitur in duos principales actus; id est intellectum speculativum et intellectum practicum. Intellectus enim speculativus exercitur in contemplatione intellectus vero practicus in operatione. Et in hanc radicem dividitur vita activa & contemplativa (*De proprietatibus rerum*, III, cap. XIII).

Serés (2022, p. 591, nota 266.68), por su parte, señala que, si bien las referencias y creencias obstétricas son semejantes en todas enciclopedias, el comentario sobre los meses de gestación del «Libro de la doctrina» parece relacionarse, de modo directo o indirecto con la obra de Ángelico (VIII, 22).

La influencia del *Speculum* en la obra manuelina (Vergara, 2014, p. 386¹⁴⁵⁰) no extraña teniendo en cuenta su influjo en su tío¹⁴⁵¹. Las referencias al *De veritate*, a la obra de Vegecio, sintetizada de forma muy vaga en el libro XI del *Speculum doctrinale*, (Palmier-Foucart, 2004, p. 75)¹⁴⁵² y a la vida de Segundo podrían indicar que las conoció o refrescó de la mano de esta enciclopedia. El *Speculum* también le podría haber servido para familiarizarse con las técnicas de exposición clericales. La obra manuelina coincide con esta enciclopedia en algunos aspectos temáticos como los peligros de la mancebía

¹⁴⁴⁸ La relevancia del pensamiento agustino en la enciclopedia del franciscano inglés, sobre todo en cuestiones como el dogma trinitario, podrían explicar tal vez el sustrato agustino del pensamiento del autor (Twomey, 2007, p. 61, nota 14).

¹⁴⁴⁹ Por ello, antes de responder en el capítulo XXI^o qué es Dios y en los siguientes sintetizar las características de los otros elementos espirituales y materiales de la creación, responde cuestiones sociales: el modelo de rey, la división trifásica, preponderancia y caracterización de la caballería.

¹⁴⁵⁰ Vergara remite a Gómez Redondo (1998, pp. 150-152).

¹⁴⁵¹ La enciclopedia ya era conocida en la corte de Alfonso X: «Durante el reinado de Alfonso X el Sabio (1221-1284) se produjo una de las más claras influencias del compilador dominico. El rey tuvo en gran estima el *Speculum maius* y determinó en su testamento que le enterraran en Sevilla con un ejemplar de dicha obra» (Vergara, 2014, p. 385).

¹⁴⁵² El hecho de que la enciclopedia de Vicente de Beauvais incluya una síntesis de la obra de Vegecio no es concluyente en cuanto a su influencia en la obra manuelina. En este sentido, en la enciclopedia del dominico también se referencia de forma vaga en los libros XXI^o y XXII^o la *Segunda partida*, pero parece más lógico que el escritor consultase directamente la obra original.

(Vergara, 2012, p. 435), la miseria de la concepción humana, en estrecha relación con al misoginia del período, se sintetizan en la obra del belovacense (*Speculum morale*, liber III, pars III, distinctio XI, p. 948). En cuanto a referencias concretas, el capítulo XLI^o de *LCE* contiene una alusión encubierta al *Speculus naturale* (Cossío, 2022, p. xli) y el consejo comprado del ejemplo XXXVI^o figuran en *Speculum morale* (I, [xxvii]) (Serés, 2022, EXENPLO XXVI^o, p. 177)

En la influencia de las enciclopedias en la obra manuelina merecen una mención aparte las analogías, referencias y símbolos médicos genéricos, cuya procedencia concreta no se puede precisar, pues son comunes en todos textos enciclopédicos y tratados médicos:

La segunda es que vós sabedes que si un físico entiende que para [guaresçer] una enfermedat que está en algun lugar del cuerpo, ha mester alguna purga, darle ha algunas melizinas, que por su naturaleza fará[n] tirar aquella umor de aquel lugar, et sotilarse an tanto, que commo quier que an de pasar por lugares et por venas muy estrechas, que farán derechamente et conplida toda su obra et non corronperán ningún lugar de aquellos por ó passan (*LE*, II, [viii], p. 321).

Aunque en casos como el siguiente:

el omne a en si quatro humores; que son la sangre et la colera et la flema et la malenconia (*LCE*, XXXVIII, p. 80).

«los omnes estan conpuestos de los quatro humores, que se fazen de los quatro elementos» (*LE*, I, [xii], p. 88).

Se puede apuntar su origen enciclopédico y constatar que el concepto está presente en la obra de Ánglico: «Est itaque corpus hominis compositum ex quatuor elementis, scilicet ex terra, aqua, igne et aere, quorum quodlibet habet proprias qualitates» (*De proprietatibus rerum*, IV, I).

b) La influencia alfonsí y molinista

A continuación expondré los rasgos temáticos heredados del proyecto alfonsí y del molinismo que no he desarrollado en los apartados anteriores. Reúno en único apartado los rasgos temáticos de ambos legados porque varios de los tópicos y rasgos molinistas tienen su origen en el reinado de Alfonso X.¹⁴⁵³

En el caso de la influencia de Alfonso X, además del objetivo político y el ideal lingüístico y estilístico de claridad, comparten el concepto de amor basado en el temor¹⁴⁵⁴, la devoción mariana, el amor al conocimiento, la presencia de notas humorísticas y la utilización de recursos folclóricos y sapienciales¹⁴⁵⁵. Obras como *LCE* comparten rasgos específicos como el interés y concepción de naturaleza, el uso de la escritura —a través de la síntesis enciclopédica— como forma de vencer el olvido o la imagen del monarca, próxima a la descripción del *Espéculo* y del *Fuero real* y sin el componente providencial del molinismo. También en el marco narrativo y en las respuestas del anciano aparecen notas de la sabiduría proverbial de los *Bocados de oro* (Cossío, 2022, lxvi). Por último, algunos contenidos, como la correspondencia entre metales y planetas, proceden del *Setenario* (Cossío, 2022, xlii).

En el caso del molinismo, se sabe que escritor mantuvo una relación estrecha con los clérigos de la escuela catedralicia de Toledo desde su juventud:

Ferrán Martínez había sido promovido al arcedianato de Madrid, probablemente bajo los auspicios de don Gonzalo mientras este vivía todavía, porque ya en octubre de 1299 aparece con ese título en un documento que lo sitúa en Peñafiel, al lado del joven don Juan Manuel cuando éste está planeando su primer matrimonio con la infanta doña Isabel de Mallorca (Hernández, 1980, p. 291);

la influencia del poderoso círculo que, en torno a la escuela catedralicia de Toledo, forjó un programa de acción cultural frente al aristotelismo heterodoxo condenado por el obispo de París y posteriormente por el Papa. Los documentos lo presentan vinculado a algunas de las figuras prominentes de esa elite intelectual. Así, por ejemplo, el 3 de octubre de 1299 está en el castillo de Peñafiel el arzobispo de Toledo Gonzalo Díaz Palomeque, quien firma como testigo el poder otorgado a quienes concertarán en Perpiñán el primer matrimonio de don Juan con Isabel, hija del rey de Mallorca, y en 1301 acompaña junto con el arzobispo don Gonzalo, desde Peñafiel a Toledo, los restos del cardenal don Gonzalo García Gudiel que traía Ferrán Martínez desde Roma, según relatan las páginas preliminares del *Zifar* (Orduna, 1994, p. IX);

¹⁴⁵³ El influjo de Alfonso X en JM ha sido amplia y profundamente analizado. Los estudios sobre la influencia y/o interrelaciones con el molinismo son menores

¹⁴⁵⁴ «Ca sin dubda no ha omne que pare mientes en los fechos que nuestro sennor Dios faze en el cielo et la tierra, que non le deua mucho amar et loar et temer» (*LCE*, XXXV, p. 70).

¹⁴⁵⁵ V. Serés (1994).

la relación entre un don Juan Manuel adolescente con varios miembros preeminentes de esa élite eclesiástica: Gonzalo Díaz Palomeque (arzobispo de Toledo), Jofré de Loaysa (arcediano de Toledo y cronista), Ferrán Martínez (arcediano de Madrid y depositario del sello de la cancillería del reino, a más de posible autor de la primera versión del *Libro del Caballero Zifar*), entre otros. Pero no sabemos hasta qué punto intervinieron estas u otras personas en la educación del autor del *Libro Infinito* (Mota, 2003, p. 19)¹⁴⁵⁶.

Este contacto le habría podido facilitar el conocimiento de las obras molinistas sanchíes. Sin embargo, como su influencia no se percibe hasta *LCE*, parece que no las tuvo en cuenta hasta la minoría de Alfonso XI, cuando ya, por otro lado, había alcanzado su propia voz literaria. En este sentido, son significativas las notas humorísticas de *CL*, que coinciden con el tono, no con los materiales de *LCZ*¹⁴⁵⁷.

La influencia ideológica y temática del molinismo es equiparable a la alfonsí y dominica¹⁴⁵⁸, pues desde *LCE*, y a excepción de *LTR*, sus obras conservadas comparten con el *Lucidario* y *CRS* el influjo clerical¹⁴⁵⁹, y el tratamiento de cuestiones como la eternidad del mundo, la Trinidad, la asunción o la salvación en la vida seglar. De este modo, esquemáticamente, que *EE* —la que él creía *LE*— fue el punto de partida de *CA*; la obra cinegética alfonsí habría sido uno de los detonantes de *LC*; el afán enciclopédico

¹⁴⁵⁶ Orduna (1996) ya señaló cómo la vinculación personal del escritor con la escuela catedralicia de Toledo se apreciaba en *LCZ* «E fue y don Gonçalo, arçobispo de Toledo, su sobrino, e don Iohan fijo del infante don Manuel con él: ca el Arçobispo lo salio a resçibir a Peñafiel e non se partió del fasta en Toledo, do le fezieron atan grant onrra commo oyestes» (prólogo, p. 69).

¹⁴⁵⁷ Coincide ambos en el la originalidad creadora y en el propósito de «enseñar deleitando [...] en el que se mezclan la seriedad y el humor» (González, 2002, p. 57), pero se apartan en el tratamiento de los materiales como se hace evidente en el cuento del medio amigo, con finalidad teológica en *CL* y cómica en *LCZ*, subrayada por el elemento antropofágico.

¹⁴⁵⁸ Al abordar la influencia molinista en las cuestiones teológicas, se aconseja cautela pues pueden ser coincidencias consustanciales al cristianismo. Este es el caso de la coexistencia del bien y del mal en la obra manuelina, punto de partida de las alegorías del Árbol de la Mentira del ejemplo XXVI° y la del Bien y el Mal del XLIII° — «únicos casos en que don Juan Manuel lleva la acción al terreno de la abstracción alegórica» (*CL*, EXEMPLO XXVI°, p. 104). Sin embargo, el hecho de que no se derive «ninguna consideración moral de ambos cuentos, sino lógica: ni la Mentira ni el Mal han calculado las consecuencias de sus actos ni la de los términos aparentemente ventajosos que ellos mismos habían seguido al principio» (*CL*, EXEMPLO XXVI°, p. 104) desvirtúa su carácter teológico. La temática, en cambio, está presente en el molinismo, seguramente por las controversias neoaristotélicas en cuanto a la eternidad de la creación, que Brunetto Latini recogió al negar la preexistencia del bien y del mal: «El mal fue fallado por el diablo, & non fecho; et por esto el mal es nada, ca todas las cosas que son syn Dios son nada, ca Dios non fizo el mal; mas muchos ay que cuidan que Dios fizo el bien & que l diablo fizo el mal, & ay cuydan que sson dos naturas, ina de bien & otra de mal. Mas [losque esto cuydan] son engañados, por que el mal non es por natura mas fue fallado por el diablo, ca luego que los angeles eran buenos or su sobervia fueron malos fue fallada la maldat» (*LT*, I, 11, p. 17). El autor también coincide con el *Lucidario* (XX, pp. 127-128) en la presencia y tentaciones del mal, personificado en el Diablo, que se manifiesta en los ejemplos XLII° y XLV°.

¹⁴⁵⁹ La influencia clerical se aprecia en algunas notas penitenciales de *LE*: «mas los que agora tañen los strumentes, cantan et fazen sones con ellos para mover los talantes de las gentes a pecar que a serviçio de Dios» (I, [lii], p. 161), que remite al *Policratius* (I. 6: «De musica, y de sus instrumentos, melodías y provecho»).

del *Lucidario* habría condicionado la redacción de *LCE*¹⁴⁶⁰; el *Barlaam* habría configurado el marco narrativo de *LE*; *CRS* habría influido en el planteamiento de *LI*; la historiografía alfonsí y molinista, por imitación y contraposición, habría servido de inspiración para la creación de *LTR* y *CL*, la más personal, podría haber imitado el uso de ejemplos de *CRS* y haber tomado la figura del consejero y maestro del *Lucidario* —y tal vez de *LCC*¹⁴⁶¹—. No se trataría de influencias unívocas, pero sí representativas.

La influencia del molinismo se concreta en el uso de la fórmula «mío fijo» en *LI* que toma de *CRS* y en la síntesis de algunas cuestiones tratadas en el libro sanchí:

El primer cap. del *Libro en finido* de don Juan Manuel parece un extracto de los ocho primeros capítulos de los *Castigos*: temor de Dios, cumplimiento de las obras y de las misas, guía de confesor o prelado, caridad... (Beltrán, 1996, p. 116, n. 25)¹⁴⁶².

Con él comparte asimismo el sentimiento pesimista sobre el mundo y la naturaleza humana: «el mundo es de tal natura et los omnes de tal masa amasados que, o por envidia o por malquerencia o por cuidar acresentar su por et su estado veniendo a mengua a otrie, punan en buscarles mal con los señores» (*LI*, [XX], p. 169)¹⁴⁶³.

La recreación del marco narrativo de *Barlaam* le permite aunar los planos terrenal y trascendental, que posibilitan la salvación de los seglares. La obra inspira parcialmente el personaje del ermitaño de *LCE*¹⁴⁶⁴ y el marco narrativo de *LE*; justifica el supuesto ascetismo del rey en el ejemplo I^o¹⁴⁶⁵ (Funes, 1986; 2007, p. 1), que finge desear apartarse del mundo porque «se despagava mucho de la vida deste mundo et quel parecía que todo era vanidat» (p. 87) y está presente en el la isla del ejemplo XLIX^o.

¹⁴⁶⁰ Heusch llega a considerar que *LCE* es un «Lucidario para cavalleros» (2021, p. 323). El uso del diálogo doctrinal y el propósito enciclopédico señalan que el *Lucidario* fue uno de los modelos de *LCE*.

¹⁴⁶¹ Taylor considera JM no leyó *LCC* porque no debió de conocer textos posteriores a los alfonsíes (Introducción, 2014, p. 15). A pesar de que no se ha confirmado que JM leyese *LCC*, la obra coincide con *CL* y *LI* al aspirar a enseñar a partir de la experiencia ajena.

¹⁴⁶² Seguidamente, el crítico señala que JM, haciendo gala de su acostumbrada originalidad, se aparta del modelo de *CRS* el resto del libro: «Pero a continuación el *Libro en finido* se aleja totalmente del camino de nuestra obra, al adentrarse en una ordenada admonición sobre el comportamiento con los amigos superiores (el rey), iguales (otros nobles) e inferiores (vasallos), que se desarrolla a lo largo de varios apartados: cómo debe comportarse el grande con la mujer e hijos, vasallos consejeros, oficiales, cogedores, mandaderos, porteros ...» (Beltrán, 1996, p. 116, nota 25).

¹⁴⁶³ Más adelante, en el librete sobre las formas de amor del capítulo XXVI^o, expone que diez de los quince tipos de relaciones humanas buscan el aprovechamiento o el daño del otro.

¹⁴⁶⁴ En *LCE*, la pérdida de los capítulos I^o y II^o y del IV^o al XVII^o impide conocer los detalles de su marco narrativo. A pesar de su ascetismo, siempre es presentado como un *cauallero*, lo que forma parte de la interpretación manuelina de consustancialidad del estamento nobiliario y de la salvación dentro del estado. De este modo, apartándose de la dicotomía entre la vía activa y contemplativa, convierte en *LCE* la vida contemplativa en culmen de la activa, lo que, a su vez, posibilita el anciano sea el mejor maestro en las cuestiones mundanas y teológicas para el joven caballero.

¹⁴⁶⁵ Como se aprecia en: «avía pensado de dexar el mundo et yrse desterrar a tierra do non fuesse conocido et catar algún lugar extraño et muy apartado en que fiziese penitencia de sus pecados» (p. 18).

Las obras manuelinas coinciden ideológicamente con las molinistas, en la crítica, formulada indirectamente, al proyecto cultural alfonsí; en la concepción religiosa, en la devoción mariana, en la ideología y código ético nobiliarios, en torno al cumplimiento de los deberes estamentales a partir de la vergüenza, medida y seso, en la concepción de la fama, en el modelo de perfecta noble casada (Cabot, 2020a) y en tópicos como el valor consejo y del consejero o los pecados lingüísticos. Se perciben, finalmente, influencias, o confluencias, específicas como referencias a la gestación del «Libro de la doctrina» (Cabot, 2020b) o la aparición de pinceladas humorísticas y costumbristas.

En cuanto a las influencias concretas, se aprecian conexiones, sobre todo con *CRS*, en la elaboración de una imagen modélica, especialmente manifiesta en *LE*, *CL*, *LTR* y *LI*. Comparte con el *Lucidario* la finalidad doctrinal, presente desde *LCE* y *LE*, la concepción del conocimiento y la vida humana, perceptible en *LCE*, *LE* y *CL*. Tiene en común con *LCZ* la aparición de referencias históricas y, en el caso de *LE* y *CL*, la posibilidad de una histórica. Finalmente, *CL* comparte el ejemplo XLVIII^o con *CRS* (XXXV, pp. 257-263)¹⁴⁶⁶ y *LCZ* (pp. 91-85) —presente también en el *Disciplina clericalis*, (I, p. 46)—, aunque el tono grave de *CRS* y *CL* se aleja del humor de *LCZ*¹⁴⁶⁷.

Como en el resto de influencias, el escritor las asimila, incorpora y adapta desde sus necesidades comunicativas y fines propios; trastoca, por ejemplo, el sentido del *Barlaam* al proponer la salvación en el estado; subvierte la cortesía nobiliaria, en tanto que sometimiento implícito de la nobleza, que propugnaban las obras de ambos reinados, para defender un modelo de nobleza empoderada, que remite a la edad dorada del reinado de Fernando III, crea un relato disidente a partir, o teniéndolos en cuenta, los parámetros de la historiografía alfonsí y molinista.

(1) El magister y el consejero

La relevancia del consejero y del consejo para triunfar en los asuntos terrenales, ante la miseria moral de la condición humana y la dicotomía entre el discurso y las acciones de los semejantes, es una temática, en que tal vez confluyeron la literatura oriental y el influjo de obras concretas como el *Calila e Dimna*—, con la institución de la confesión y la relevancia de las órdenes mendicantes y, especialmente, con la importancia

¹⁴⁶⁶ Tras el ejemplo, el texto sanchí lleva a cabo una interpretación teológica, social y política del ejemplo. La buena amistad forma parte del amor verdadero, que mejora la vida en sociedad y contribuye a la obtención de la bienaventuranza.

¹⁴⁶⁷ «E pues ante bueno fallaste el mi medio amigo, quiero que ante del alua vayas para el e queel digas que faga puestas de aquel que tiene soterrado, e que faga dello cocho e asado que crudo, e que cras seremos sus huéspedes yo e tu» (*LCZ*, p. 83).

que la escolástica otorgó a su figura (Vergara, 2018, p. 10), coincidente con la eclosión de las universidades.

El tema que emerge durante el reinado de Alfonso X (*Segunda partida*, IX, V-VI) y se convierte en un tópico central en el molinismo, presente en obras como el *Lucidario*¹⁴⁶⁸. Además de la relevancia del consejo ante la incertidumbre personal y vital del medioevo, el tema presenta un triple trasfondo político en Castilla: por un lado, la monarquía apeló a la función auxiliar y conciliar¹⁴⁶⁹, siempre sometiendo al rey, de la nobleza, para intentar aplacarla en sus intentos de fortalecimiento. Por su parte, el estamento nobiliario utilizó esta función para limitar el poder real. Y el progresivo encumbramiento de privados no pertenecientes a las grandes familias auspició su reclamación e idealización por parte de la nobleza como exponente de su función social. Por ello, el tópico en las obras del reinado de Fernando IV y Alfonso XI trasluce la pugna entre la ideología señorial y el regalismo.

En *LT* se caracteriza al consejero: «Onbre bueno & sabio es el que puede aconsejar a otros & a sy en las buenas cosas & en las malas que acaesçen al onbre» (*LT*, II, 31, p. 109). Dado que Brunetto Latini se refiere a Florencia, acota la figura a los jueces y notarios: «Et otrosy de velos rogar & amonestar que sean derecha balança que contrapesa los derechos & los tuertos, segund Dios & segund justicia» (*LT*, III, 95, p. 230)¹⁴⁷⁰. Por su parte, *CRS* (XXXIV, pp. 252-253) distingue el buen del mal consejero:

El buen consejero leal e verdadero e que ama derecha mente a su señor syn otra escatima mucho acuça e mucho puede ayudar en las bondades e en los bienes que el *senhor* fiziere e mucho lo puede ayudar e leuar adelante. El mal consejero e lisonjero e falso mucho puede abiuar e confonder e dannar la fazienda de los fechos de su señor con el su mal consejo (XXXIV, p. 252).

La obra establece el temor como principio rector de los buenos consejeros: «E ante el el rey estauan doze omnes honrrados que eran del su consejo, los *quales* temien a Dios e temien las sus *almas* e temien a su *senhor*» (XI, p. 146). Establece que todo buen consejero cumple estos requisitos:

Lo primero teme a Dios, ca sy *non* le temiese *non* lo faríe. Lo segundo cunple su debdo. Lo terçero guaresçe e tira de mal logar a *aquel* que bien conseja. Lo *quarto* dase por leal

¹⁴⁶⁸ El tópico, que surge de la necesidad de aprender sin tener que padecer sufrimientos, se relaciona con el aprendizaje a través del ejemplo de otros: «Bien afortunado es *aquel* que tomó escarmiento por lo ageno que contesçió a otri e *non* por lo suyo» (*CRS*, XIX, p.196).

¹⁴⁶⁹ Funes lo explica así: «hacer la guerra y dar consejo [al rey] son la razón de ser del estamento de los defensores» (2005, s/pp).

¹⁴⁷⁰ Aunque la cita puede inducir a pensar que Latini no a los oficiales que administran justicia, el título del capítulo —«Commo el señor debe consejar con sus sabios» (p. 229)— indica que se refiere a los consejeros.

e por verdadero. Lo quinto da buena fama por sí. E el buen consejo non muere que siempre finca en remenbrança para los que vienen en pos él (XXXII, p. 242).

Y caracteriza así:

La primera *que* sea honesto en fazer cosas guisadas *e* raygadas en bondat. La segunda *que* sea el su consejo prouechoso en *que* se fagan de las buenas cosas *e* prouechosas *e* se esquiuen las malas *e* las dannosas. La tercera *que* sea leal en guardar señor *e* amigo vasallo *commo* lo deue guardar. La *quarta que* sea rafez por *que* el consejo pueden déllo complir por carrera de lo más ligero *que* se *non* faga por la más graue. La *quinta que* sea libre *e* *non se* fazer con voluntad de mal talante *synon* con [sana] *e* pura voluntad temiendo a Dios *e* catando bondat (XXXII, p. 242).

Como culmen de estas reflexiones, *LCC*¹⁴⁷¹ analiza las características del consejo y propone un modelo de consejero basado en la medida: «do non ha medida non ha bien ninguno» ([XV], p. 175) basado en la medida: «do non ha medida non ha bien ninguno» ([XV], p. 175):

Segund cuenta el sabio Casiodoro, non ha el ome mejor amigo *que* el seso, ca él es guarda en este mundo *e* del otro en el alma; *e* non ha peor amigo *que* la torpedad *e* la locura. Onde dize este sabio *que* loco es dicho todo aquel *que* tiene boto su corazón *e* foradado para tomar el bien, de guisa *que* non escucha lo *que* dizen los sabios; ante fabla lo *que* non sabe *e* trabájase de las cosas en *que* le non meten *e* pecha mal por mal (*LCC*, [XI], p. 154).

La apelación monárquica al ideal del consejero, se aprecia en *CFIV*, pues se justifican las malas acciones del rey por estar mal aconsejado por nobles intrigantes, *que* lo apartan de las funciones de gobierno mediante la caza (Nussbaum, 2011, párrafos 23-26):

E la reyna estando en grand quexa por estas cosas *que* auia sabido lleo y don Juan Nunnez. E la reyna fablo con el *e* con don Nunno Gonçalez, su hermano, lo mejor *que* ella pudo, *e* mostroles toda su fazienda, *e* encomendoles al rey su fijo *e* a si mesma *e* a todos sus reynos, *e* rogoles por el debdo *que* auian con ella *e* por el derecho *que* auian a fazer *e* por muchos bienes *que* della auian resçebido *que* syruiesen al rey *e* consejasen a ella (*CFIV*, I, pp. 3-4)¹⁴⁷².

En el caso de JM, el tópico sobre el consejo y el consejero, como clave del éxito terrenal y de la salvación en el estado, es una de sus preocupaciones centrales y recorre *LCE*, *LE*, *CL* *e* *LI*. En sus primeras dos obras conservadas —dejando de lado *CA*— un joven es instruido por un maestro; en *LCE* se trata de un antiguo caballero *que* en la vejez vive como un eremita. En el caso de *LE* se trata precisamente de un predicador, cuya orden no se explicita. En *CL* el maestro es sustituido por el consejero, pues las preguntas *que* el conde formula no se encaminan a completar su formación sino a resolver

¹⁴⁷¹ Desarrolla especialmente el tema en el capítulo VI^o.

¹⁴⁷² La idea también aparece en *LCZ* (Gómez Redondo, 2009, p. 39).

problemas prácticosSe puede distinguir entre la figura del *magister* y la del consejero, aunque ambas en última instancia persiguen la adquisición de la habilidad de ser consejero de uno mismo. La primera está presente en *LCE*, a través del caballero, en *LE*¹⁴⁷³, mediante el ayo Turín y el predicador Julio y, de modo *sui generis*, en *LI*, pues el escritor se erige como preceptor de su saber vital. La segunda solo se da en *CL*¹⁴⁷⁴, en que un adulto aconseja a otro. El rasgo que diferencia a ambas figuras es que el *magister* aúna la formación teórica con el *entendimiento* y la ejemplaridad moral y se dirige a un *mancebo*, o *moço* en el caso de *LI*, al que instruye; por su parte, el consejero, caracterizado por su *entendimiento*, aporta soluciones a partir de problemáticas concretas a un adulto.

En *LCE* el anciano responde y forma al joven caballero sobre variadas cuestiones; al hacerlo, da indicaciones sobre el consejo y el consejero:

Ca todo omne que a otro conseja deue catar en el consejo que da mas la pro de aquel a quien conseja que la suya; et si asy non lo faze non es leal consejero. Pero si, guardando primera mente la pro de aquel a qui conseja, saca para si alguna pro de aquel consejo que da, deuese tener por de buena ventura (XXI[I], p. 52).

En *LE*, Turín aúna la función de ayo, que se encarga de su formación inicial, y actúa de consejero del rey Morabán. Él es quien, durante un diálogo con el monarca, a raíz del consejo ideal, propone un modelo de consejero:

Ca en todo consejo granado que el señor demanda, el vasallo a mester y seis cosas: la una es que el consejero que aya recebido tantos bienes del señor por que sea tenuto del amar et de aver grant cuidado de los sus fechos; la segunda, que sepa mucho de su fazienda; la tercera, que sea de muy buen entendimiento; la quarta, que sea de muy grant poridat; et la quinta, que sepa todo a aquel fecho et non le encubra ende nada; la sesta que siga al consejero mesmo pro o daño, si el consejero se errare o se acertare (I, XVI, p. 93).

Turín explica que el consejo resulta necesario porque «las cosas que mucho tañen al omne, non las entiende tan bien él mismo commo otro a qui non tañen tanto, porque la voluntad enbarga mucho en los fechos que mucho tañen al omne, et por ende non lo puede tan bien entender» (I, [xvii], p. 94). Y que es necesario pedir consejo a «aquellos en que vos fiades» (I, [xvii], p. 94). Después de reflexionar sobre la posición de privilegio y las envidias que suscita esta función, el rey Morabán acota el número de consejeros reales a «dos o tres a lo más. Ca lo que tres omnes de buen entendimiento non fallaren o acordaren, non lo fallarán por muchos que y sean, et demás que si la poridat se descubre es çierto que otro dellos lo descubrió» (I, XVIII, p. 95). Y determina la necesidad de escuchar, para

¹⁴⁷³ Se ocupa del consejo en el capítulo XXXVIIº de *LCE* y en el capítulo XCVº de la primera parte de *LE*.

¹⁴⁷⁴ Se refiere explícitamente a él en los ejemplos Iº, XIº, XXIº y XLVIº.

no condicionarlos, primero a los consejeros: «desque oyó a los otros, mejor entiende lo que cunple en aquel consejo; la otra es [que] si el señor dize primeramente cuál es su voluntad, por aventura los consejeros quererán ante seguir[la] et non se atreverán a dezir contra ello» (p. 96).

Julio, más *magister* que consejero, se encarga de formar a Joas en la ley cristiana, de presentarle la estructura social y una instrucción mínima¹⁴⁷⁵ para que tome conciencia de la salvación en su estado. Es el propio Turín quien le propone al predicador Julio, ayo y maestro de JM:

Et lo que a mí paresçe que devíades fazer [es] que catásedes algún omne muy letrado et muy entendido, et [que] fuese omne de buena entençión et derechurero, et sin maliçia, et que vós, u otro, por vuestro mandado, fablase con aquel omne bueno et le contase esto en que sodes a entender al infante cómo es muy bueno para el servicio de Dios el estado de los enperadores et de los reys, et cómo en ninguno otro non [se] puede mejor salvar las almas (*LE*, I, [xviii], p. 97).

La sabiduría y capacidad argumentativa del religioso, que dice haber sido criado y educado por JM, lo convierten en modelo de predicador: «un buen omne et muy letrado» (*LE*, I, IV, p. 76); «christiano et muy letrado et de buen entendimiento» (*LE*, I, XXII, p. 103):

Et porque yo sé que en todos los mis regnos no ha omne de mejor entendimiento nin más letrado que vós, acordé de fable conbusco, et vos ruego quel mostredes esto que él querría saber [en qué estado puede salvarse más fácilmente], et señaladamente quel dedes a entender que en ningún estado non puede mejor servir a Dios, nin más salvar el alma, que en estado de enperador et de rey, en que Dios le puso (I, XXI, p.101).

Finalmente, en *LI* se presenta como maestro vivencial de su hijo¹⁴⁷⁶: «Pero si por vuestro entendimiento non lo pudiéredes alcançar, mándovos et conséjovos que apremiedes vuestro entendimiento et creades firmemente lo que dixieron los sanctos et los fieles doctores de la Sancta Eglefia» ([I], p. 122). Ya habían aparecido indicios de esta aspiración en *LE*; por ejemplo, cuando Julio explica que JM recomendó a su cuñado que actuase con mesura (*LE*, LX, p. 181).

El escritor aborda su concepción del aprendizaje y del maestro en *LE* y en los ejemplos, XI^o, XIII^o y XLVI^o, que inciden su protagonismo en el proceso de aprendizaje, aunque, siguiendo la ortodoxia cristiana, considera que el conocimiento se adquiere por la gracia e iluminación divina -lo cual, en realidad, resulta un tanto paradójico—. Para

¹⁴⁷⁵ Esto sucede en los capítulos de la primera parte XXIV^o, en que aparece un apunte sobre los leones, y, especialmente, en el XXVII^o, en que, como en las enciclopedias, caracteriza muy brevemente todos los elementos de la creación.

¹⁴⁷⁶ V. García Herrero (2018, p. 59). La autora considera que, dada la edad de JM y la edad a que había muerto su padre, es factible que se plantease *LI* como un testamento didáctico, en que se instituye como padre-maestro.

JM el maestro, caracterizado por su entendimiento, instruye, guía y acompaña al discípulo, a quien considera verdadero centro del aprendizaje, pues asimilará las enseñanzas a través del esfuerzo y solo si está dotado de entendimiento: «Et commo quier que el entendimiento et el esfuerço non lo puede aprender omne de ninguno, nin aver tan cumplido como debe, si Dios non gelo da por su merced, lo que los omnes pueden fazer es esto [para educar a un príncipe]» (*LE*, I, LXVII, p. 198). «Mas quantos maestros et quantos ayos en el mundo son non podrían fazer al moço de buen entendimiento, nin apuesto, nin complido de sus miembros, nin ligero, nin valiente, nin esforçado, nin franco, nin de buena palabra, si Dios por la su merced, non lo faze» (*LI*, [III], p. 135)¹⁴⁷⁷.

Volviendo a la figura del consejero, Patronio, por su parte, se caracteriza por el entendimiento, la mesura y el seso, que Lucanor; recalca insistentemente la relevancia del primero¹⁴⁷⁸:

ante que comencedes el fecho, que cuydedes toda la pro o el dapño que se vos puede ende seguir, et que non vos fiedes en vuestro seso et que vos guardedes que vos non engañe la voluntad et que vos consejedes con los que entendiéredes que son de buen entendimiento et leales et de buena poridat (*CL*, I, [i], pp. 24).

—Patronio, yo fío mucho en el vuestro entendimiento, et sé que lo que vós non entendiéredes, o lo que non pudiéredes dar consejo, que non ha ningún otro omne que lo pudiese acertar, por ende vos ruego que me consejedes lo mejor que vós entendierdes (*I*, [iii], pp.25-26).

Su figura sirve para reivindicar la relevancia del consejero y el consejo desde una doble perspectiva. En primer lugar, mediante su ejemplo propone un modelo de consejero político, que aúne la virtud de sangre, la inteligencia y la experiencia. En este consejero, trasunto de sí mismo, convergen «sabiduría, experiencia del mundo, entendimiento para discernir la verdad y conocimientos teológicos» (Gómez Redondo, 1998, p. 1160), lo que llevó a Adams a identificarlo como miembro de la orden dominica¹⁴⁷⁹. El autor parece

¹⁴⁷⁷ Hugo de San Víctor había incidido en ello en el *Discalicon*: . No se puede determinar si se trata de una influencia o de una confluencia.

¹⁴⁷⁸ Vuelve a remarcar su entendimiento en los ejemplos VIº, VIIIº, IXº, XIº, XXIIº, XVº, XVIIº, XIXº, XXº, XXIº, XXIIIº, XXVIIIº, XXVIº, XXVIIIº, XXXº, XXXIº, XXXIIº, XLIIº, XLIIIº, XLVIIIº y Lº. En el ejemplo XIIº, además, el conde destaca que Patronio es un experto en cuestiones sociales y éticas: «Et porque yo sé que vós sodes muy leal et sabedes mucho de tales cosas commo estas, ruégovos que me consejedes lo que vos semeja que me cumple de fazer en esto» (p. 55). En ocasiones utiliza *seso* en el sentido de *entendimiento*: «Et por el buen seso que Dios vos dio, ruégovos que me consejedes lo que vos parece que devo faze en esto» (*CL*, I, [xliiii], p. 167).

¹⁴⁷⁹ Para Adams (2007) Patronio podría ser un confesor dominico y estar inspirado en la biografía de JM, cuyo su ayo fue un clérigo sabio (*LE*, I, [xx]) y remedar la relación entre Fernando III y su confesor Pedro González, conocido popularmente como san Telmo¹⁴⁷⁹. Este consejero destacaría por su elevada preparación académica (p. 45), por su lealtad, discreción, buena voluntad y buenas acciones (p. 50). Romera (1980, p. 20) consideró que JM se inspiró en sus ayos, Martín Fernández Pantoja y Alfonso García para la creación del personaje. Se podría ir más allá de Adams y, teniendo en cuenta el antropónimo Patronio,

presentarse así como el reverso de los consejeros de Alfonso XI, Garcilaso de la Vega y Álvaro Núñez de Osorio, pertenecientes a la baja nobleza. En segundo lugar, partiendo de la premisa de que en caso de necesidad no hay tiempo para dejarse aconsejar por otros¹⁴⁸⁰, el ejemplo de Patronio ha de servir para convertirse en consejero de uno mismo como clave del éxito terrenal, idea en que coincide —o confluye— con *LCC*¹⁴⁸¹:

es preciso que un hombre tenga alguna base sobre la cual pueda determinar la verdad. Se puede buscar el consejo de los hombres de confianza, pero habrá ocasiones en que será imposible encontrarlos, y la voz popular invariablemente reclamará su propio provecho así que finalmente, es necesario que un hombre cuente con lo que sabe o intuye. Es seguramente por esta razón que Don Juan Manuel estima tanto el saber (Flory, 1995, p. 99).

El «Libro de los ejemplos» se abre con un apólogo en que desarrolla este doble valor. Desde una vertiente política, simboliza la función nobiliaria (Cossío, 2019, pp. 517-559) y presenta implicaciones autobiográficas, pues había apartado de esta responsabilidad (Janin y Harari, 2017, pp. 1-19). Desde una perspectiva individual, incide en la necesidad de contar con un consejero de confianza o seguir el propio criterio (Diz, 1981, pp. 403-413; De Looze, 2010, pp. 301-322), idea que se repite en los apólogos II^o —ante lo voluble de las opiniones ajenas—, XVIII^o y XXVII^o, con la salvedad en este último de que el consejero es la propia esposa.

Para el escritor la misión de aconsejar es ardua, desagradecida y condicionada por el temor de errar y caer en desvergüenza:

en los grandes fechos et muy dubdosos son muy periglosos los consejos, ca en los más de los consejos non puede omne fablar ciertamente, ca non es omne seguro a que pueden recodir las cosas. Ca muchas vezes vemos que cuida omne una cosa et recude después a otra, ca lo que cuida omne que es mal, recude a las vegadas a bien, et lo que cuida omne que es bien, recude a las vegadas a mal. Et por ende, el que ha dar consejo, si es omne leal et de buena entención, es en muy grand quexa quando ha de aconsejar, ca si el consejo que da recude a bien, no ha otras gracias sinon que dizen que fizo su debdo en dar buen consejo; et si el consejo a bien non recude, sienpre finca el consejero con daño et con vergüença (*CL*, I, [xii], p. 55).

La oscuridad del «Libro de los proverbios» responde, desde una perspectiva semiótica, a este propósito conciliar, puesto que su estructura interna es el trasunto de la

considerar que alude a Pedro de Masquefa. Sin embargo, el consejero es un personaje únicamente caracterizado por su entendimiento y del que no aparecen referencias concretas a su estado. En este sentido, los elogios en sus testamentos a su médico Salomón, al que —se infiere— nombraría tutor de sus hijos si fuese cristiano, muestran la confianza que tenía depositada en él (Gaibrois, 1931). Por todo ello, es posible que más que inspirarse en personaje concreto, condensase los valores y conocimientos de varios.

¹⁴⁸⁰ Como el montero, en *LC*, no puede pararse a consultar un libro cuando va a cazar o como el militar, en *LE*, no puede realizar consultas teóricas en medio de una batalla.

¹⁴⁸¹ Taylor considera JM no leyó *LCC* porque no debió de conocer textos posteriores a los alfonsíes (Introducción, 2014, p. 15). A pesar de que no se ha confirmado que JM leyese *LCC*, la obra coincide con *CL* y *LI* al aspirar a enseñar a partir de la experiencia ajena.

escala formativa de un consejero, ya que la creciente dificultad de las sentencias de la segunda, tercera y cuarta parte permite ir ascendiendo en la práctica de desentrañarlas. Se presentan, pues, como un problema de ingenio que entrena el seso en la interpretación del ambigua realidad social.

(2) Nobleza de obras

Alfonso X, en un momento en que se empezaban a configurar los linajes, y como parte de su proyecto de empoderamiento real¹⁴⁸², expuso en la *Segunda partida* la existencia de una nobleza hereditaria, considerada superior y a la que se asociaban unos atributos físicos y unas cualidades morales, y una nobleza *de obras*, mediante la cual se podía llegar a adquirir la distinción real por méritos propios. Este planteamiento tenía en cuenta, entre otros elementos¹⁴⁸³, el valor de las obras para la salvación en la tradición judeocristiana, ejemplos de guerreros coetáneos e incluso obras literarias como *El cantar de mío cid*¹⁴⁸⁴:

et á los homes nobles del regno pusieron como por miembros; ca bien asi como los miembros facen al home feroso et apuesto, et se ayuda dellos; otrosi los homes honrados facen el regno noble et apuesto, et ayudan al rey á defenderlo et acrescentarlo. Et nobles son llamados en dos maneras: ó por linage ó por bondad; Et como quier que el linage es noble cosa, la bondad pasa, e vence; mas quien las ha amas á dos, este puede ser dicho en verdat ricoome, pues que es rico por linage e ome cumplido por bondad (*Segunda partida*, IX, VI).

La «gentileza» se puede obtener por linaje, por saber o por bondad de «costumbres y de maneras». Reuniendo estos dos últimos requisitos se pueden llamar de pleno derecho «noble e gentil», pero jerárquicamente la excelencia mayor consistirá en tener un linaje antiguo y obrar bien. En síntesis, el caballero ideal será el que reúna la primera de las condiciones, un linaje antiguo, requisito previo y necesario, pero para obrar bien necesitará conocer las «costumbres y maneras» de la caballería, así como el saber necesario para su ejercicio (Cacho, 1997, p. 402).

La concepción alfonsí distinguía tres tipos de nobleza: la hereditaria, la sapiencial, acorde con su planteamiento de rey *magister*, y la bélica¹⁴⁸⁵. La primera, aunque superior, tenía que ir acompañada de rectitud vital, lo que refleja la tensión entre el ideal y la realidad:

Et esta gentileza aviene en tres maneras; la una por linage, la segunda por saber, et la tercera por bondat de armas, et de costumbres et de maneras. Et como quier que estos que la ganan por su sabidoria ó por su bondat son con derecho llamados nobles et gentiles,

¹⁴⁸² V. Quintanilla (2014-2015).

¹⁴⁸³ La idea está presente en la epístola XLIV^a de Séneca.

¹⁴⁸⁴ Trató el asunto, por ejemplo, Navarrete (1972).

¹⁴⁸⁵ Alfonso X considera la *fortitudo* y la *sapientia* como formas de nobleza (Curtius, 2017, pp. 242-262); así, aunque no las combina, da los primeros pasos en el esbozo del tópico las *armas y las letras*, del que JM es el primer exponente.

«Un tabaque de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

mayor miente lo son aquellos que la han por linage antiguamente, et facen buena vida porque les viene de lueña como por heredad (*Segunda partida*, XXI, II).

El providencialismo del molinismo explica que *CRS* aparezca una nota sobre la nobleza de obras, en que se incide en la combinación de nobleza de sangre y de acciones:

Semejante leemos de Santa Elisabed, fija del rey de Vngría [noble en linaje e mucho más noble en fee e en religión. Ca el su linaje tan noble ennoblesçiólo ella mucho más por enxienplos, e alunbrose por milagros, e apostolo por graçia de santidad, la qual Dios fazedor de todas las cosas marauillosa mente enxalsó sobre las obras del mundo (*CRS*, VI, p. 105).

LCZ mantiene la visión providencialista —«Zifar descende de reyes, pero ese linaje se concibe como una herencia mediante la que restaurará la condición regia perdida por uno de los ascendientes, no ese reino concreto» (Cacho Blecua, 2008, p. 27)— pone de manifiesto que «El comportamiento de algunos hombres de linaje no es el más deseable en la mayoría de las ocasiones» (p. 27) y sostiene que «La nobleza del linaje solo puede venir avalada por la de las buenas costumbres» (p. 263). La vileza de la nobleza se pone, por ejemplo, de manifiesto en la figura del conde de Turbia, que se sietne amenazado por sus vasallos:

este conde non se seguraua en la su gente, porque lo querian muy mal e non syn razon; ca el los auia desaforado en muchas guisas, a los vnos despechando e, a los otros matando syn ser oydos, e a los otros desterrando, en guisa que non auia ninguno en todo el su señorío en quien non taxiese este mal (*LCZ*, p. 391).

Y la historia de la maldición familiar de Zifar es un trasunto de la obligada combinación de nobleza de sangre y nobleza de obras:

oy dezir que oyera 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 depuesto, e que fezieran rey a vn cauallero simple, pero que era muy buen ome e de buen seso natural e amador de la justia e conplido de todas buenas costumbres (p. 93).

Y un poco más adelante su abuelo le explica que la nobleza de obras le podría permitir recuperar el reino perdido:

Amigo pequeño de dias e de buen entendimiento, dígo te que sy, con la merced de Dios, si bien te esforçares a ello e non te enojares de fazer bien; ca por bien fazer bien puede omne subir a alto lugar (p. 93).

El escudero de *LCE* es el primer personaje manuelino en que se refleja esta nobleza de obras, pues sus cualidades personales consiguen que merezca el favor del rey y lo dote, de manera que el suyo es un enriquecimiento caballeresco:

Acaesçio vna vez que este rey mando fazer vnas cortes [...] et entre todas las otras gentes venia y vn scudero mançebo, et commo quier que el non fuesse omne muy rico, era de buen [...] et conplida mente con verdat (*LCE*, III, p. 43).

El escudero fue para las cortes [...] Et endereçol Dios asi: que quando el llego a ver las cortes, non eran partidas, et quando mostro al rey la su razon por que viniera et otrosi le conto la aventura que le acaesçiera en el camino con el cauallero hermitanno, tomo el rey et todos los que eran connel muy grant plazer [...] Et tanto se pago de las sus buenas maneras quel touo consigo grant pieça de tiempo, et fizol cauallero et despues enbiolo a su tierra muy rico et muy onrado (*LCE*, XXIII, pp. 53-54).

El escritor la presenta como atributo nobiliario (*LE*, I, [lxxxix], p. 267), que explica la movilidad intraestamental y sirve de revulsivo frente la creciente pujanza de la caballería urbana y la burguesía¹⁴⁸⁶. Por ello, en *LCE* destaca las cualidades morales del escudero, aunque «non fuesse omne muy rico» (III, p. 43), que le permiten convertirse primero en caballero y luego enriquecerse gracias al favor real: «Et se pago tanto de las sus buenas maneras quel touo consigo grant pieça de tiempo, et fizol cauallero et despues enbiolo a su tierra muy rico et muy onrado» (XXIII, pp. 53-54). También incide en la obligación ejemplarizante de su estamento: «cunple su debdo el que guarda et pone por obra el bien que reçevido» (*LCE*, XXVIII, p. 57). JM no planteará la nobleza de obras en términos bélicos, sino de capacidad de desenvolverse en el entramado nobiliario y político gracias a la medida, al entendimiento, seso —materializados ambos en una astucia connotada positivamente—, ambición, constancia, sacrificio y indispensables para mantener y acrecentar el estado: «el que tiene mientes por llegar [a] algun bien et a buen estado, non deue dexar el plazer de la voluntad de beuir et de gra[n]desçer do quier que mas pudiere lleuar su onra adelante» (*LCE*, XXVI, p. 55). «Et dexo su fazienda en su tierra con buen recabdo et acomendola atales de que era çierto que quando el viniessen, quel fallaría tan bien enderaçada commo si el ende non se partiesse» (XXVII, p. 56)¹⁴⁸⁷.

En *LE* constata el ascenso intraestamental nobiliario gracias al esfuerzo y valía personal. Lo hace primero al hablar de los grandes señores:

cómmo los grandes señores llegaron a grandes estados or su vondat et por su esfuerço, et cuánto mal passaron en su vida, et quán mal acabaron et quán mala fama dexaron de sí los enperadores et reys et grandes señores que fizieron malas obras et fueron medrosos et flacos de coraçón (I, [lxvii], p. 198).

Repite la idea al hablar de los *ricos omnes*: «Et ay otros que, seyendo cavalleros o infançones, por privança que an de los reys, tienen los reys por bien de les dar vasallos

¹⁴⁸⁶ En este sentido, Flory opinó que: «el idealismo es posible si coincide con la ambición práctica o si está suficientemente distanciado de la persona para no poner dificultades, de manera que puede ser utilizado solo por su valor retórico» (1995, p. 62).

¹⁴⁸⁷ García Herrero, aunque no habla propiamente de la nobleza de obras ni de su función reguladora intraestamental, plantea el valor del tesón en la formación del perfecto caballero (2018, p. 93).

et pendón, et llámanse ricos omnes» (I, [lxxxix], p. 268). Y en el capítulo siguiente se refiere al ascenso social de los escalafones más bajos de la nobleza hereditaria:

en pos del estado de los ricos omnes a otro que llaman en Castiella infançones et en Aragón llámanlos mesnaderos. Et éstos son cavalleros que de luengo tiempo por sus buenas obras fiziéron[les] los señores más bien et más onra que a los otros sus eguales, et por esto fueron más ricos et más onrados que los otros cavalleros. Et los que son de l[o]s dichos infançones derechamente son de solares çiertos, et éstos casan sus fijas con algunos de aquellos ricos omnes que desuso vos dixi. Et commo quier que los infançones son de solares çiertos, para que sean levadas adelantés las sus onras, o mengüe mucho dello, ayuda o empesçe mucho segund fazen sus faziendas et sus casamientos et sus obras (I, [xc], pp. 268-269).

En la obra, asimismo, apunta la distancia entre los atributos morales de la nobleza y el comportamiento de algunos de sus miembros, aunque recomienda siempre encomendar las responsabilidades políticas únicamente a miembros de este estamento:

uno de los mayores yerros del mundo es acomendar los grandes fechos a omnes de vaxo linage, et acomendar los pequeños a omnes de grant sangre. Ca commo quier que el uso o el mester faga a los omnes obrar en los fechos que son contrarios de lo que devía obrar segund su sangre, çierto seed que comunalmente mejor usan los omnes obrando cada uno segund su naturaleza (LE, [li], p. 159).

Y sentencia que: «en mal punto fue nascido el omne que quiso valer más por las obras de su linaje que por las suyas» (I, [lxxv], p. 254).

En CL refleja de modo *sui generis* la nobleza de obras en los ejemplos XXVº y XXVIIº. En el primero Saladín aconseja a un conde provenzal cautivo que prevalezcan las virtudes personales sobre la hacienda y el poder al escoger marido para su hija (p. 104). Siguiendo el consejo del sultán, el conde escoge por yerno a un caballero de poca hacienda pero gran valía:

Falló que un fijo de un rico omne que non era de muy grand poder, que segund lo que parecía dél en aquel escrito, que era el mejor omne et el más complido, et más sin ninguna mala tacha de que él nunca oyera fablar. Et desque esto oyó el soldán, aconsejó al conde que casase su fija con aquel home (I, [xxv], p. 99);

tovo que más preciar era el omne por las sus obras que non por su su riqueza, nin por la nobleza de su linage (p. 99).

El acierto en la elección se confirma cuando el yerno, en prueba de agradecimiento, ni tan siquiera consuma la unión y se marcha a rescatar a su suegro. En la reflexión final, Patronio destaca como cualidades determinantes de la valía de un omne: «el entendimiento et el esfuerço et la lealtad» (p. 102)¹⁴⁸⁸:

Et devedes saber que el omne con bondat acrecenta la onra et alça su linage et acrecenta las riquezas. Et por seer muy fidalgo nin muy rico, si bueno non fuere, todo sería mucho

¹⁴⁸⁸ La relevancia de la temática, intrínsecamente conectada con la vergüenza como principio ético rector, explica que vertebre ejemplos como el Iº y el XLIIIº.

aýna perdido [...] Et así entendet que todo el pro et todo el daño nase et viene de cuál el omne es en sí, de cualquier estado que sea (p. 103).

La concepción se se repite en el ejemplo XXVII^o, al expresar la idoneidad como marido de Álvaro Háñez, porque «era muy buen omne et muy onrado» (CL, I, [xxvii], p. 112).

En el ejemplo XXIII^o plantea la nobleza de obras como complemento a la hereditaria; en este caso, las cualidades —lealtad, diligencia, determinación, obediencia y ambición— y acciones llevadas a cabo por el príncipe menor lo convierten en el gobernante ideal. El escritor también se refiere al tema en el ejemplo LI^o, cuando Patronio recomienda a Lucanor que su comportamiento se adecue a su jerarquía social:

Si queredes aver la gracia de Dios et buena fama del mundo, fazet buenas obras, et sean bien fechas, sin infinta et sin ipocrisía. Et entre todas las cosas del mundo vos guardat de soberbia et set omildoso sin beguenería et sin ipocrisía; pero la humildat sea sienpre guardando vuestro estado en guisa que seades omildoso, mas non omillado, et los poderosos soberbios nunca fallen en vós humildat con mengua, nin con vencimiento, mas todos los que se vos omillaren fallen en vós sienpre omildat de vida et de buenas obras complida. (pp. 211).

Repite la idea en LI con finalidad hagiográfica; primero deja constancia del rápido incremento del patrimonio familiar gracias a la buena gestión: «nunca se falla que infante nin su fijo nin su nieto tal estado mantoviesen como nós tenemos mantenido» (LI, [VI], p. 144-145). Y después le encomienda a su hijo su mantenimiento: «Et si vós de buena ventura fuéredes et sopiéredes levar vuestro estado adelante, pocos ricos omnes avrá en Castiella que, si oviéredes qué lis dar, que non sean vuestros vasallos» ([VI], p. 145).

(3) El esplendor nobiliario del reinado de Fernando III

El reinado de Fernando III era considerado en la época de JM el período áureo de la caballería, y por extensión del estamento nobiliario, porque, de un lado, «de acuerdo con la historiografía nobiliaria y los textos jurídicos del derecho señorial, fue la época en que tanto el prestigio social como la relevancia política y militar de la nobleza habría alcanzado el máximo reconocimiento» (Funes, 2005, s/pp. nota 9). Del otro, en un intento de someter a la nobleza, también el molinismo consideró este reinado una edad dorada, en que la nobleza, imbuida por los ideales caballerescos, actuó como brazo auxiliar del rey, y se propuso difundir a partir de la *Versión amplificada de 1289*¹⁴⁸⁹ un modelo de *cortesía nobiliaria* que permitiese consolidar el proceso de empoderamiento real.

¹⁴⁸⁹ No aparecen referencias a Fernando III en el *Lucidario*. Las de CRS tienen como objetivo legitimar a Sancho IV (XV, p. 106).

En este contexto, en un primer momento, el escritor sintetiza en los capítulos finales del tercer libro de *CA*¹⁴⁹⁰ el reinado de su abuelo, presentándolo como época dorada desde sus intereses y parámetros nobiliarios, que aspiran en ese momento a beneficiarse de la debilidad monárquica. Más adelante, las posibles referencias indirectas de *LCE* y las alusiones directas de *LE* y especialmente, *CL*, al reinado o a la figura ferrandinos suponen el distanciamiento, la crítica y la ambición de deponer a la dinastía reinante.

Al resumir la *Crónica manuelina* subraya la santidad y magnanimidad de su abuelo, su activo protagonismo en la Reconquista y la preeminencia social e ideológica del estamento nobiliario, ejemplificada a través de la fortaleza y valentía¹⁴⁹¹, encarnadas en el ejemplo XV^o por Lorenzo Suárez Gallinato, García Périz Vargas¹⁴⁹² y el caballero anónimo¹⁴⁹³, y de lealtad, ejemplificada en el ejemplo XLIII^o por Pedro Núñez de Fuente Almejir, apodado el Leal, Ruy Gonzales, señor de Cevallos y Gutierre Roýz de Blaguiello. Estos valores se condensan, respectivamente, en:

Et desde le començaron a ferir, metiose entre ellos et començó a fazer cosas maravillosas de armas (I, [xv], p. 64);

alquilávanse cada día los dos en la plaça et el uno fincava con el conde, et de lo que ganavan de su alquilé governavan su señor et a sí mismos [...] Et pasando con el conde su señor tal vida, fincaron con él fasta que el conde murió (I, [xliiii], pp. 168-169).

En *CA* perfila el carácter modélico de su abuelo como rey santo cristiano. Considera que «E en todo su tiempo deste bienaventurado rey don Fernando non vino anno malo en toda Espanna e señalada mente en toda su tierra» (CCCXLII, p. 814). Incide en su carácter justo, al premiar o castigar a los súbditos según sus méritos o faltas, en su generosidad, en las conquistas de su reinado y en la persecución del bien común:

llegol [al rey Fernando] el mandado como los de la Cordoua estauan muy coyados de fanbre, e enbio luego allá el rey çinquenta mil maravedís» (CCLXXII, p. 800)¹⁴⁹⁴.

Partio los heredamientos a los pobladores. E heredo muy bien a Domingo Munnoz el adalid e a los otros que se açertaron con el a ganar el Anarquía. E dessa vez moro Cordoua XIII meses e gano estos logares que aquí son dichos: Eçija, Estepa, Almodouar, Sietfilia, Santa Ella, Moratiella, Fornachuelos, Mirable, Fuent Tomiel, Mogon, Rrutbella, Monte

¹⁴⁹⁰ Dedicar los capítulos del CCXLVIII^o al CCCXLII^o del tercer libro al resumen del reinado de su abuelo.

¹⁴⁹¹ Cualidad que se destaca en el ejemplo XV^o, en que se considera que el vencedor de la apuesta es Lorenzo Xuárez, porque «esperó fasta que los moros le ferieron» (p. 65).

¹⁴⁹² Su valentía se pone de relieve en el capítulo CCCIII^o.

¹⁴⁹³ Serés (1994, EXEMPLO XV^o, p. 62) destaca que pudiera ser Payo de Correa o Alonso Tello. En el capítulo CCCXXVII^o del cuarto libro de *CA* que da origen al relato solo se cita a Lorenzo Suárez y García Périz y se habla de «los otros caalleros que y estauan» (p. 811).

¹⁴⁹⁴ La adecuada provisión económica de sus dominios está presente entre otros, en los capítulos CCLXXII^o, CCLXXIII^o, CCLXXV^o, CCLXXVII^o, CCLXXXI^o y CCLXXXV^o.

«Un tabaques de cerezas»: pensamiento y fuentes de Juan Manuel

Aguyllar, Benamexir, Sanbra, Ossuna, Zuharet, Lua, Porcuna, Cote, Moron, Fornachuellos, e otros castillos de que non se pone aquí los nombres» (CCLXXVII, p. 801);

ocho annos duro este noble rey don Fernando en la frontera, que non torno a Castilla, e tres annos et cinco meses vysco despues que gano Seuilla. E tenie en coraçon de pasar la mar e conquistar tierra de moros (CCCXXXIX, p. 813);

e desabinose y don Diego Lopes, sennor de Vyscaya, e començo fazer mucho mal en la tierra. E el rey fuese luego para ella e derribol el castillo de Briones e otros castillos quel entendio que podrian fazer mal a la tierra, e prisso pieça de caualleros (CCLXXVIII, p. 802).

Y en su voluntad de preservar el *statu quo* nobiliario manteniendo los fueros y privilegios tras su muerte, lo que no deja de ser una crítica a la política de Alfonso X:

E rogol quanto pudo por su hermano don Alfonso, el de Molina, e por las otras sus hermanas quela vie e por todos los ricos omnes e caualleros de sus regnos, que les fiziese mucha onra e los mantoviese e les feziese algo, en guisa que podiessen muy bien passar, e que les guardase sus fueros e sus libertades a ellos e a todos sus pueblos (CCCXL, p. 813).

Por último, subraya su religiosidad, que lo hace prepararse especialmente, como el ermitaño de *LCE*, para el tránsito hacia la muerte:

demando el cuerpo de Dios [...] mandose desnuyar los pannos reales que tenie e vestio otros de muy poca quantia e lançose del lecho en tierra con muy grant omildat. Teniendo los ynojos fincados, echo vna sogas que y estaua al pescueço, e demando la cruz e començo de adorar la llorando muy fuerte de sus ojos; e rrepentiendose desta guisa de sus pecados [...] tomo el cuerpo de dios con muy grant omildat e desquel ovieron tornado a la cama, demando la candela e adorola e remenbrança de Sancti Spiritus [...] e desta guisa le sallio el alma del cuerpo (CCCXLI, p. 814).

De modo paralelo al ensalzamiento de la figura ferrandina, *CA* destaca las hazañas de los caballeros del reinado:

En el CCLXIIIº capítulo dize que fueron vencidos los moros, e en esa batalla les apareçio Santiago, que venie en ayuda de los christianos. E en esa batalla fue muy bueno Garci Perez de Vargas e Diego Perez, su hermano, e otros muchos que non ponemos aquí. E morieron tantos de los moros que non podian ser contados, e los christianos robaron el campo e tornaron sse rricos e bien andantes para sus tierras (*CA*, p. 299).

En *LCE* no aparecen menciones directas a su abuelo, pero podría haberlo tenido en cuenta al caracterizar al rey ideal como aquel que respeta los fueros, realiza nuevas conquistas y pueblas las tierras desiertas (*LCE*, III, p. 43). De igual modo, la honra y enriquecimiento del caballero gracias al favor real podrían aludir con el período ferrandino (XXIII, pp. 53-54).

En *LE* la figura de Fernando III adquiere una aureola de santidad, conectada interesadamente con el escritor, que sirve para reivindicar la conquista de los territorios musulmanes de la Península:

Ca si quisiere el sancto et el vienaventurado rey don Ferrando, abuelo de don Johan, aquel mío amigo, çierto es que en su vida fue sancto et fizo muchos miraglos; et commo quiere que por armas non murió, tanto afán et tanta lazeria tomó en servicio de Dios, et tantos buenos fechos acabó, que bien le deven tener por mártir et por sancto, [et] por las sus buenas obras et la su buena entençión que avía, sienpre vençió et acabó quanto quiso. Et todos los que con esta entençión van contra los moros sienpre vençen et son viendandantes, et aunque los moros los maten, siempre ellos fincan vençedores (I, LXXVI, p. 226).

La santidad de Fernando III, que ejemplificaba la salvación en el estado nobiliario, y lo convertía en modelo de rey cristiano, y su asociación con la Reconquista, como forma de crítica a los monarcas posteriores, siguen presentes en *CL*: «santo et bienaventurado rey don Ferrando de cuantas buenas conquistas fizo» (I, [xli], p. 155). El monarca es un personaje en el ejemplo XV° y aparece referenciado en el XXVIII°; en el primero, ambientado en el cerco de Sevilla, se vuelve a recalcar su santidad y su intensa actividad bélica contra los musulmanes —«el santo et bienaventurado rey don Ferrando tenía cercada Sevilla» (p. 63) — y se le presenta como modelo de magnanimidad y caballeridad, pues primero perdona a los caballeros que, por una apuesta sobre los límites de su valentía, cometen la imprudencia de instigar a los musulmanes intramuros:

Et desde que el rey se fue para su tienda, mandolos prender, diciendo que merescían muerte, pues se aventuravan a fazer tan grant locura; lo uno, en meter la hueste en rebato sin mandado del rey, et lo ál, en fazer perder tan buenos tres cavalleros. Et desde que los grandes omnes de la hueste pidieron merced al rey por ellos, mandolos soltar (*CL*, I, [xv], p. 65).

E incluso —siguiendo la tendencia hiperbólica manuelina— convoca un jurado para dirimir quién ha ganado la apuesta, así que no solo consiente, sino que apoya abiertamente las actitudes caballerescas, aunque hayan supuesto un desacato a las normas: «Et desde que el rey sopo que por la contienda que entrellos oviera fueron a fazer aquel fecho, mandó llamar cuantos buenos omnes eran con él para judgar cuál dellos lo fiziera mejor» (p. 65)¹⁴⁹⁵.

Al mismo tiempo, el ejemplo subraya que la valentía, cualidad paradigmática del *ordo*, y su función conciliar justifican su preeminencia social y situación como *pares* del

¹⁴⁹⁵ JM recoge en el capítulo CCCXXVII° de *CA* los hechos históricos a partir de los cuales elabora su narración; en ellos ya señala la valentía y excelencia militar de los caballeros del reinado de su abuelo: «E los que y mataron fueron bien tres mil moros». En *CA* no se habla de un tercer caballero, sino de «los otros caualleros que y estauan» (p. 811).

rey en la cúspide de la estructura social. Estos valores se repiten en el ejemplo XXVIII^o, que elogia la valentía, lealtad y defensa del cristianismo de Lorenzo Suárez:

Et pues si él lo tenía por tan leal, que cuydava que faría esto por él, que era moro, que parase mientes, si él leal era, que devía fazer, si era cristiano, por guardar el cuerpo de Dios, que es rey de los reyes e señor de los señores. Et que si or esto le mandase matar, que nunca vería el mejor día (p. 129).

En *LI* no aparecen referencias al reinado ni a la ejemplaridad de su abuelo¹⁴⁹⁶. En cuanto a *LTR*, el comentario de su abuelo al sueño de la reina Beatriz (p. 122) y la bendición condicionada no cumplida de su hijo Alfonso —«Ca el sancto rey don Fer[r]nando, mio abuelo, non dio su bendición al rey, mio padre, si non guardando el condiciones ciertas que el dixo» (p. 138)— sirven para vituperar a los monarcas que le sucedieron y conferir un carácter mesiánico al linaje de los Manuel.

(4) La ejemplaridad y peligros de la mancebía

JM transmite una imagen dual de la mancebía nobiliaria y, principalmente, real en sus escritos. En *LCE* y *LE* el caballero y Joas, modelos de pupilo que brillan por su entendimiento, su seso, su mesura y su cordura, se caracterizan por ser honestos, humildes, activos y de buen talante, de buen corazón, misericordiosos y vergonzosos¹⁴⁹⁷:

Et cierto seed que yo tengo que todas estas cosas me vos avedes mostrado son todas muy buenas et muy aprouechosas [...] commo quier que yo so de poco entendimiento, que todas las cosas que oue de fazer siempre las fiz en esta manera: quando contienda oue con alguno, siempre espere que el tuerto que se leuantasse del; et las cosas que oue de començar, en que avia grand aventura, siempre pense si me podría parar al mayor contrario si acaeciesse, et si entendí que me podría parar a ello, [començelo], et si non, dexe de lo començar. Et en las otras obras, commo de rentas o de las labores, acomendelas siempre en tal recabdo que en faziendo se las vnas, se fazian las otras, et non se enbargauan las vnas por las otras; et ante que lo començasse, siempre cate onde lo podría acabar (*LCE*, L, pp. 114-115);

Quando el cauallero anciano oyo estas respuestas que el cauallero ma[n]çebo le diera, fue ende muy pagado et alabo mucho al entendimiento del cauallero ma[n]çebo (*LCE*, LI, pp. 115).

tantas son las cosas que yo [Joas] avía avía mester de saber et de aprender de Julio, que non oviendos tienpo de fablar de todas conplidamente (*LE*, I, XLVI, p. 145);

¹⁴⁹⁶ Pese a ello, no deja de ser significativo que escogiese el nombre de *Fernando* para su heredero y que enfatizase esta

¹⁴⁹⁷ García Herrero (2012, p. 108) caracteriza al modelo moral de jóvenes medievales como «liberales y francos; animosos y de buena esperanza; magnánimos y de grandes corazones; carentes de malicia; misericordiosos y rápidos en sentir piedad; y vergonzosos». La exposición de estas virtudes pertenece a la parte cuarta parte (capítulos I y II) de la *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes”*, la adaptación de la obra de Egidio Romano realizada hacia 1340. Tanto el original como la versión castellana se refieren a las características ideales de los jóvenes príncipes y reyes. Estas virtudes se asientan en la autoridad de Aristóteles, quien también servirá para exponer sus defectos.

yo sé que que tantas çiencias et tanta sabidoría avedes vós [Joas] et tan buen entendimiento natural vos dio Dios, que só çierto que a esto, et aun más, sabredes vós dar recabdo çierto (*LE*, I, LXXXIII, p. 247).

El protagonista del ejemplo XXXV^o es descrito también como «el mejor mancebo que podía ser» (p. 148) y para vencer su pobreza tiene la opción de «yrse daquella tierra» (p. 148), pero opta por casarse con la muchacha *brava* y someterla, lo es alabado por sus parientes: «presciaron mucho el mancebo porque assí sopiera fazer lo quel cunplía et castigar tan bien su casa» (pp. 152-153)¹⁴⁹⁸.

Junto a estos dos mancebos modélicos, en *LCE*, *LE*, *CL* y *LI*, abordando el tópicu de los peligros de la mancebía, procedente del Antiguo Testamento y recogido en enciclopedias como el *Speculum* (Vergara, 2012, p. 435), los peligros de esta etapa vital, que caracteriza siguiendo la tradición y conocimientos médicos medievales,¹⁴⁹⁹. Según esta concepción los jóvenes son pasionales, por su calentura natural, lo que explicaba su inclinación a la lujuria, que les podía tiranizar; influenciabes, por la variabilidad de sus humores; crédulos y manipulabes, porque aceptan de modo acrítico los elogios y juicios ajenos; impulsivos, por lo que no sopesan las ventajas e inconvenientes de las decisiones; desmedidos, por lo que aman y odian sin mesura; mentirosos, orgullosos y soberbios, porque no reconocen su falta de conocimientos y rechazan las críticas, e inflexibles e iracundos, por lo que son frecuentes en ellos los arrebatos (García Herrero, 2012, pp. 108-109). En definitiva, es una etapa vital caracterizada por la falta de seso, de cordura y mesura vital, por lo que son de suma ayuda los libros de consejos y castigos y, sobre todo, la guía de un consejero experimentado y leal.

Brunetto Latini ya había advertido en *LT*, utilizando a Aristóteles como *auctoritas*, de la falta de cordura de los jóvenes y, tomando como referencia al rey Salomón¹⁵⁰⁰, de los peligros que acechan al gobierno de un joven monarca, que puede disponer de formación, pero carece de prudencia:

[+:mas] de los moços ay muy pocos que pueden ser sabios. Mas segund dize Aristotilis non ay ningund moço sabio si non es por grant tiempo & por luengos enseñamientos de muchas cosas & por luengos ensayamientos de grand hedat. Et por ende fallamos en el

¹⁴⁹⁸ Alfonso XI en su crónica transmite también esta imagen de entendimiento y mesura durante su mancebía: «Et el Rey, oída esta razón que le dixieron los de Valledolit, como quier que él estaba muy deseoso de salir et andar por sus regnos, como aquel que avia tan luengo tiempo que estaba encerrado en aquella villa; pero non paró mientes á lo que le pedía la voluntad, asi como á orne que era en edat de mozo; mas cató á lo al que le convenía de facer con seso et cordura» (*CAXI*, XLI, p. 81).

¹⁴⁹⁹ La exposición de estos peligros se aprecia en la *Versión interpolada de los Castigos de Sancho IV*, posterior a la obra manuelina. Con todo, la *Versión* seguramente se hace eco de un lugar del período. La obra fue estudiada y editada por Marín en su tesis doctoral (2004).

¹⁵⁰⁰ En *LT* se manifiesta, por ejemplo, con las palabras siguientes: «Diz Salamón: por mal es en la tierra que moços la rigen» (II, 54, p. 126).

primero libro de la Brivia que saber & pensamiento es asi como enprestido a las maldades de los moços. Diz Salomon: por mal es en la tierra que moços la rigen (*LT*, II, 54, p. 126);

& ay algunos moços & mançebos que son sabios por enseñamientos que tomaron, & non prudencia; et prudencia es en las cosas que onbre non puede saber si non es por muy luenga prueba & por muy grant tiempo; et el mançebo a poco tiempo para aver provado las cosas (*LT*, II, 31, p. 109).

En *CRS* y *CFIV* se reitera la idea: «Dize el rey Salamon: Ay de la tierra en que el rey es moço de seso e de sentido que se non siente de mal paramiento del su regno, e dexa de fazer derecho, e oluida la justicia, e non toma ende cuydado» (*CRS*, IX, p. 127).

«E veyendo que el rey seyendo muy mançebo non regia el reyno tan complidamente commo era de menester (*CFIV*, XVI, p. 344)¹⁵⁰¹.

Las reflexiones y admoniciones del autor sobre la mancebía se pueden dividir en el aviso sobre los peligros corporales, que llevan parejos los espirituales, y las reflexiones relacionadas con el consejo. En las primeras, JM avisa fundamentalmente, siguiendo los tópicos del período, de los peligros del alcohol y la lujuria. El escritor, coincidiendo con *CRS*, recomienda el consumo moderado de vino: «Et si guisáredes de beber vino, muy aguado; a lo menos, que sea mitad vino et meatad de agua» (*LI*, [II], p. 131). Y la castidad, d: «Et desque fuéredes en esa hedat, guardatvos quanto pudiéredes del pecado de la carne» (*LI*, [I], p. 123)¹⁵⁰². Dados los impulsos sexuales de la juventud, recomienda en *LE* que los oficiales que sirven en casa de la emperatriz no sean jóvenes (*LE*, LXVI, p. 195).

En cuanto a las segundas reflexiones, JM parece referirse siempre a los peligros asociados a la soledad pedagógica y moral de la orfandad durante la mancebía. Aunque se puede relacionar esta soledad con la pérdida de confianza durante la minoría de Alfonso XI y su desplazamiento como tutor, sus consideraciones también podrían tener una raíz autobiográfica, tal como parece evidenciar su segundo testamento, en que abordó los peligros de la adolescencia y la necesidad de conservar los consejeros de la infancia:

Et todas estas cosas mando yo por que fuy yo mogo, & después mancebo, & sé quán mal me fallé délos con..., todos lisonjando me & fallagando me & amenazando me & denostando me por que partiese mano délos consejeros que fueron de mj padre. Et tanto fizieron, fasta que me sacaron del su poder & en guisa cofondí yo por su consejo toda mj fazienda que sinon por... mj fazienda atal estado que tanbién las villas commo los castiellos como los vasallos, fuera mucho ayna perdido. Et commo quiera que dizen que desque el grant señor pasa por catorze annos que ya non es mogo & que non a menester otros consejeros s... dizen verdad en quanto dizen que ya no son mocos, mas en quanto dizen que non an menester que les guarden sus faziendas, que fasta entonce dizen muy grant falsedat, ca yo sé por mj que más confondí yo en mj fazienda después que pase por catorze annos... sados (Testamento II, *apud* Gaibrois, 1931, p. 59).

¹⁵⁰¹ La idea se repite en el capítulo XVII^o (p. 375).

¹⁵⁰² En la expresión «guardatvos quanto pudiéredes» se aprecia una actitud condescendiente hacia este pecado.

El fragmento anterior posiblemente explique el énfasis desde *LCE* en la obra manuelina del mantenimiento de los consejeros de niñez —pues es frecuente desprenderse de los consejeros paternos y rodearse de otros, resultan ser aduladores y buscar el propio beneficio— para salvaguardar los asuntos temporales y el alma durante la juventud. En este sentido, el escepticismo en cuanto a esta etapa lo lleva a considerar en *LCE* que, para no poner en riesgo el estado, la hacienda y el alma, es imprescindible el auxilio de la gracia divina, haber sido criado con buenos hábitos y el auxilio de estos consejeros leales, que sabrán persuadir sin imponerse:

Et por que la voluntad de los omnes, et sennalada mente de los moços, es sienpre más aparejada a conplir [su voluntad] que a catar por su pro et su onra, siguen ante consejo de los que los consejan a su voluntad que de los que los consejan lo que les cunple más de fazer. Et por esta razon los que leal mente aman su pro, non pueden fincar con ellos, et an a fincar em poder de aquellos que non catan sy non tan sola mente el pro de si mismos. Et quando por estos malos conseios les viene algun embargo en sus faziendas, aquellos sus malos consejeros catan los achaque[s] para se partir dellos, et dexan los en el tienpo del mas mester (*LCE*, XXXVIII, pp. 75-76).

Ca las cosas que se aprenden en moçedat, mejor las sabe et retiene omne después en toda su vida. Así que si en mocedat comiença omne en vondades, et después que llega a mancebía, por malos consejeros o por alguna ocasión o desventura se parte del bien que solía fazer, por muchos yerros que faga, si después le faze Dios tanta merçed que torne a las vondades primeras, mucho las manerná mejor et se guardará de los yerros que fizo, que si en su moçedat non fuera criado en buena vida et en buenas costumbres (*LE*, I, VI, p. 79)¹⁵⁰³.

En el «Libro de los proverbios» repetirá la idea: Qui non enseña et castiga sus fijos ante del tienpo de la desobedencia, para siempre ha dellos pecado (*CL*, II, [75], p. 237).

En *CL* se ocupa de los peligros de la mancebía en los ejemplos IIº y XLVIIIº. En el primer caso aborda el carácter influenciabile de la etapa explicando la historia de un padre y un hijo labradores que se dirigen al mercado; durante el trayecto, según los juicios de los que se van topando por el camino¹⁵⁰⁴, el hijo va cambiando de opinión sobre si

¹⁵⁰³ Una idea semejante aparece en *LCZ*: «las cosas que ome ymagina mientra moço es, mayormente aquellas cosas en que toma sabor, tarde o nunca se puede dellas partir» (p. 84).

¹⁵⁰⁴ Aunque en el ejemplo se utiliza la palabra *moço*, parece referirse a un mancebo: «Commo quier que era moço segund sus días, era assaz de sotil entendimiento. Et cada que el padre alguna cosa quería fazer, porque pocas son las cosas en que algún contrallo non puede acaescer, dizíal el fijo que en aquello que él quería fazer que veya ya él que podría acaescer el contrario [...] Et bien cred que quanto los moços son más sotiles de entendimiento, tanto son más aparejados para fazer grandes yerros para sus faziendas, ca han entendimiento para començar la cosa, mas non saben la manera commo se puede acabar» (I, II, p. 23). Sucede lo mismo en el ejemplo XXIº. García Herrero explica que JM utiliza «a veces indistintamente “mocedad” y “mancebía” y los términos mancebo o mozo para referirse a la misma persona. Algo parecido sucede con los testimonios documentales históricos que llegan a alternar ambos vocablos utilizándolos como sinónimos» (2018, p. 69, nota 54).

montar o no el burro que los acompaña para cargar a la vuelta las provisiones. En el segundo caso se centra en el carácter crédulo y bravucón del hijo que considera que la amistad se puede comprar: «començó a acompañarse et a partir de lo que avía con muchos omnes por tal de los aver por amigos» (p. 196); y se cree que tiene muchos amigos de plena confianza: «más señaladamente entre todos los otros [amigos] avía fasta diez de que era cierto que por miedo de muerte nin de ningún recelo que nunca le errarién por quexa nin por mengua quel acaesciesse» (p. 98).

Analiza la pérdida de confianza en los tutores de la infancia y los peligros de los consejeros aduladores en el apólogo XXI¹⁵⁰⁵:

Mas luego que entró en la mancebía, començó a despreciar el consejo daquel que lo criara et allegose a otros consejeros de los mancebos et de los que non avían gran debdo con él por que mucho fiziesen por le guardar de daño. Et trayendo su fazienda en esta guisa, ante de poco tienpo llegó su fecho a logar, que también las maneras et costumbres del su cuerpo commo la su fazienda era todo muy empeorado (p. 81).

En su marco narrativo Lucanor plantea a Patronio que ha criado a un pariente huérfano y teme que se malogre durante la juventud:

Et commo quier que el moço ha buen entendimiento et fío por Dios que será muy buen omne, pero porque la mocedat engaña muchas vezes a los moços et non les dexa fazer todo lo que les cumpliría más, plazirme ía si la mocedat non engañase tanto a este moço (p. 80).

Para ejemplificar la lección moral, el consejero explica cómo un filósofo se encargó de la educación de un joven rey hasta que cumplió quince años, pero

mas luego que entró en la mancebía, començó a despreciar el consejo daquel que lo criara et allegose a otros consejeros de los mancebos et de los que non avían tan grand debdo con él por que mucho fiziesen por le guardar de daño (p. 81).

Tras apreciar los estragos que en las costumbres y en el reino estaban causando los malos hábitos del joven rey, el sabio se valió de una estratagema para recuperar su confianza que pone de manifiesto las características de la juventud: le hizo creer que era agorero —que sabía interpretar las señales de las aves—, que esta actividad era secreta y que algún día lo podría acompañar. Tras hacerse de rogar, finalmente un día marcharon a un lugar remoto y desolado. Allí, tras escuchar y simular entender el canto de las cornejas «començó a llorar muy fieramente et ronpió sus paños, et fazía el mayor duelo del mundo [...] ca non solamente los omnes, mas que aun las aves entendían ya cómo, por su mal recabdo, era perdida toda su tierra et toda su fazienda, et su cuerpo despreciado» (pp. 87-

¹⁵⁰⁵ El tópico también aparece en *CRS*: «El consejero de que se paga el omne moço es destroidor de la su alma e del su cuerpo. El consejero de que se el omne moço non paga aquél es bueno para guardar la su alma, e aquel lo guarda, e aquel lo ama, e se siente dél e del su cuerpo» (XXXIV, p. 252).

88). El engaño del filósofo surtió efecto porque «començó a cuidar cómo era su mengua en ermar así lo suyo» (p. 83) y pudo aconsejarlo y enderezar de nuevo sus hábitos y el rumbo del reino. Tras el apólogo la conclusión de Patronio, coincidente con el modelo pedagógico propuesto *LE*, es clara: «catad alguna manera que por exienplos o por palabras maestradas et falagueras le fagades entender su fazienda» (p. 89).

En *LI* vuelve a subrayar los peligros de la mancebía, que se inicia en esta obra a los **dieciséis** años, y el imprescindible auxilio de la gracia para sobrellevarla:

Desde el omne —señaladamente el de grant estado et de grant linage— pasa de seze años fasta que llega a los veynte et cinco, que es en el mayor peligro que nunca puede ser, tan bien para el alma como para el cuerpo como para la fazienda. Ca él mismo et el su entendimiento, et los más de quantos con él viven, todos guisan quanto pueden por que confondan el cuerpo et el alma et la fazienda. Et otro remedio en el mundo non ha sinon que Dios, por la su merced, le quiera guardar que non caya tal caýda que se non pueda bien levantar (*LI*, [III], p. 136).

Recomienda a su hijo que obvie los consejos de los jóvenes: «[guardatvos] de los consejos et de los dichos et de los fechos de los moços» (*LI*, [1], p. 123-124)¹⁵⁰⁶. Y, de nuevo incide en el mantenimiento, en este caso hasta los veinticinco años, de los consejeros paternos: «los amigos que su padre provó et falló por buenos et por leales, et que se fallava bien de su consejo» (*LI*, [X], p. 154). Entonces ya dispondrá de madurez suficiente para escoger nuevos consejeros, siempre y cuando cumplan con las seis condiciones expuestas en *L LE* (I, [xvi], p. 93).

(5) El insomnio manuelino, privilegio linagístico y tiempo lícito creativo

Las recurrentes referencias al insomnio en las obras de JM no son originales. El autor recoge de manera personal e interesada la concepción alfonsí del insomnio y las creencias y estereotipos populares del período.

Alfonso X se refería al insomnio como un tiempo en que los caballeros leen o escuchan gestas de caballeros anteriores. La vigilia nocturna permite, pues, a los nobles acrecentar su saber sin descuidar sus obligaciones estamentales:

Et eso mesmo facien que quando non podisen dormir, cada uno en su posada se facie leer e retraer estas cosas sobredichas: et esto era porque oyéndolas les crescian los corazones,

¹⁵⁰⁶ Bizzarri (1993, p. 39) advirtió que palabras del escritor coinciden con *De regimine principum*, en que Gil de Roma había recomendado e la *custodia linguae* de los jóvenes: «Lo primero se deve poner gran guarda cerca el fabla, ca los mozos e los mancebos en tres maneras yerran en fablar, según que dize el Filósofo: lo primero porque de ligero fablan en lozanía e cosas lozanas, ca son seguidores de pasiones e inclinados a lozanía, según ya dijimos; e do mayor peligro puede ser, allí son más de castigar; e por ende sus maestros muchos les deven castigar quando dijeren palabras torpes o vanas, porque de las palabras de ligero van a las obras, según que dice el Filósofo; e por ende son luego de castigar, e porque las malas palabras no corrompan las buenas costumbres» (II, [x], p. 485).

e esforzábanse haciendo bien e queriendo llegar á lo que los otros fecieran ó pasara por ellos (*Segunda partida*, XX, XXI).

Por otro lado, en la época se consideraban de manera negativa los sueños y se asumía —y se asume aún— el insomnio como condición inherente a los poderosos, tal y como se refleja en obras como el *Libro de miseria de omne*: «ca, en el tiempo que es dado pora dormir e folgar, /vienen vanas visíones e fázenlo conturbar» («De terrore soniorum», 2012, p.138); «Los que aven dignidades e honores de aver / aven mucho de cuidar, ca han mucho beber /porque non pueden, quando quieren, dormir ni comer nin beber» («De los ricos e de los grandes», 2012, p. 170).

En JM el insomnio tiene un doble valor interrelacionado: se asocia a la creación literaria, sin interferir en la misión bélica y administrativa de su estamento, y a las preocupaciones del poder. En el prólogo de *LCE*, se aúnan ambos motivos: el insomnio ampara su afición literaria —que contiene en sí misma una nota de orgullo¹⁵⁰⁷—, considerada una vía de evasión y refugio a sus preocupaciones políticas y a la que dedica sus horas de insomnio, así que no obstruye el cumplimiento de sus deberes:

el cuydado es vna de las cosas que mas faze al omne perder el dormir, et esto acaesçe a mi tantas vezes que me enbarga mucho a la salud del cuerpo; et por ende cada que so en algun cuydado, fago que me lean algunos libros o algunas estorias por sacar aquel cuydado del coraçon. Et acaeciome oganno, seyendo en Seuilla, que muchas vezes non podia dormir pensando en algunas cosas en que yo cuydaua que serviria a Dios granada mente [...] Et seyendo en aquel cuydado por lo perder, començe este libro que vos envio, et acabelo despues que me parti dende (*LCE*, Prólogo, p. 39)¹⁵⁰⁸.

En *LE*, al proponer un régimen vital para el emperador, insiste en el tópico vinculándolo al poder y considerándolo como tiempo literario y de formación caballeresca, de modo que lo relaciona con la *Segunda partida*:

Si acaesçiere que alguna noche non puede dormir luego quando se echa en la cama, o después que a dormido una piesça et despierta et non puede dormir, deve cuidar en las cosas que debe fazer para [a]provechamiento et salvamiento de su alma, et acrecentamiento de su onra et de su pro et de su estado. Et porque la memoria de los omnes es muchas vezes olvidadiza, deve tener en la cámara do durmiere con que pueda fazer remembrança de las cosas que cuidó, et otro día dévelas mandar conplir, segund entendiere que más le cunple. Et desde esto oviere fecho, si non pudiere dormir, debe mandar que leyan ante él algunas buenas estorias, de que tome buenos exemplos (I, L, p. 179-180).

¹⁵⁰⁷ Pues escribe quien considera que tiene un mensaje relevante que transmitir y desea que perdure. La escritura es la fase ulterior, y máxima, de la formación cultural.

¹⁵⁰⁸V. Esta alusión parece incidir en el carácter político de su literatura, puesto que aparece a colación de su enfrentamiento con Alfonso XI, y sirve de excusa para trivializar y despolitizar sus escritos.

JM remarca en *LI* la relación entre el poder, su linaje y el insomnio: «Et porque yo entiendo que siempre acaeció en el vuestro linage et parece en bós que sodes mal dormidor, guisat siempre de furtar et de rebatar lo más que pudiéredes del tiempo para dormir, ca yo sé que vos será mester» (*LI*, [III], p, 130).

Macpherson (1973), aludiendo al tópico en las *Partidas* y *CRS*, señaló el catálogo de lugares en que aparece el tópico en la obra manuelina —los que acabo de exponer y comentar— y consideró que apelaba a esta temática por motivos personales; Funes, sin embargo, ha señalado su relevancia hagiográfica en relación a la cultura:

Pero resulta por lo menos intrigante que el insomnio parezca afectar a la figura abstracta del emperador, a personas concretas del entorno de don Juan (su cuñado, su hijo), a su propia persona y, por último, a todo su linaje. O el estrés de la agitada vida del siglo XIV hizo del insomnio un mal muy extendido, o este elemento cumple aquí otra función que la meramente referencial. Pensemos que, en el momento de redactar el *Libro infinido*, el su hijo es apenas un niño, con lo cual las preocupaciones de gobierno difícilmente habrán sido el motivo de su problema. Si bien es cierto que el tópico, recibido de textos previos como *Castigos y documentos* o las *Partidas*, está presente en la referencia de Julio en el *Lestados* y es designado allí como un problema puntual, en los demás casos, ligados a lo biográfico, se trata de un estado o condición propia del linaje de los Manueles y sus allegados. Por ello, creo que el motivo del insomnio, conectado estrechamente con la escritura y la lectura, vale aquí como signo de la vigilia creativa, índice de una lucidez, privilegio de pocos, que producen o se alimentan intelectualmente mientras el mundo duerme (2010, s/pp)¹⁵⁰⁹,

La referencia a personajes poderosos relaciona el insomnio con el poder, y con la dedicación intelectual de este tiempo de vigilia, derivado de las preocupaciones y angustias vitales. El insomnio es, en síntesis, para JM una marca de familia, que la vincula con el poder y a él mismo con la cultura.

(6) El humor

El objetivo doctrinal teológico y el tono ascético explican que las notas humorísticas no estén presentes en las obras molinistas del reinado de Sancho IV. Sí lo están, en cambio, en obras como *LCZ* compuestas en reinados posteriores; estas notas se manifiestan, por ejemplo, en la historia del medio amigo o en las conversaciones ingeniosas (Scholberg, 1966).

Las notas humorísticas están muy presentes en las obras manuelinas; y tienen —por el receptor al que se dirige— la función retórica de contribuir a enseñar deleitando.

¹⁵⁰⁹ Mcpherson considera, citando *CRS* por la edición de Gayangos, que el tópico tiene un origen molinista: «facier leer ante sí hestorias en que [el home] tome placer» (XLIV, p. 193 a. 4). En la edición de Bizzarri de *CRS*, no aparece la cita.

Se manifiestan en *LC*, *LE* y *CL*, en que, además, se relacionan con los materiales folclóricos de que parte.¹⁵¹⁰ En el humor manuelino se pueden diferenciar tres vertientes: las anécdotas o referencias pseudopersonales humorísticas, cercanas al género de la fazaña, presentes en *LC*; la parodia de tipos humanos y situaciones, especialmente relevante en *CL* y los exabruptos humorísticos, muchos de ellos en medio de las exposiciones doctrinales, que persiguen el extrañamiento y consiguiente conexión con el receptor. En los dos primeros, el efecto humorístico se consigue a través de la sátira, la hipérbole y la violencia.

El humor está presente desde el mismo Prólogo general (Taylor, 2009b, p. 188), destinado a encabezar las obras completas del autor y, por tanto, manifiesto de intenciones literarias y en el cual se narra una anécdota perteneciente al género de la fazaña¹⁵¹¹. En ella se explica la indignación de un caballero-trovador al escuchar mientras cabalga por la ciudad cómo un zapatero tararea su cantiga con múltiples errores. Arrebatado, el caballero descaburga, coge unas tijeras y destroza los encargos que está confeccionando el zapatero, quien acude ante el rey para pedir justicia. El narrador explica la justificación que el caballero da a su arrebatamiento: «pues el çapatero confundiera tan buena obra commo él fiziera et en que avía tomado grant dapno et afán, que así confundiera él la obra del çapatero» (p. 4). Y seguidamente la reacción de los presentes y veredicto del rey: «El rey et cuantos lo oyeron tomaron desto grant placer et rieron ende mucho, et el rey mandó al çapatero que nunca dixiese aquella cantiga nin confundiese la buena obra del cavallero, et pechó el rey el daño al çapatero» (pp. 4-5). La anécdota conecta con el chascarrillo y el humor popular a través del uso de la violencia, de la hipérbole y de la connotación vil del oficio de zapatero (Taylor, 2009b, p. 188), de modo que se establece un contraste entre el valor artístico de una composición poética y lo anodino de un par de zapatos.

¹⁵¹⁰ Se han ocupado del humor en la prosa manuelina Candano (2004), Mendoza (2006), Taylor (2009) y Adams (2016). No solo hay relatos como el VIIº de finalidad humorística o con componentes humorísticos como el V, sino que en otros como el XXIº los personajes ríen: «Et cuando la otra corneja esto oyó, començó a reír» (p. 82). Han estudiado el humor en la obra manuelina Ayerbe-Chaux (1981-1982), que señaló los componentes humorísticos de los ejemplos IXº y XXVIIº. Golberg (1983), Kaplan (1998) que estudió desde los parámetros freudianos los ejemplos XXº, XXXIº y XXXIIº. Ruiz (1991), que trazó una panorámica del humor manuelino en *LCE*, *LE* y *CL*. Cándano (2005), que consideró humorísticos los ejemplos Vº, VIIº, XXº, XXVIIIº, XXXIIº, XXXVº, XLIIIº y LIº. Mendoza (2006), Taylor (2009b) y Adams (2016), que analiza la degradación por medio del humor a la que somete a la minoría musulmana en los ejemplos en que son protagonistas. También son relevantes las aportaciones de Sandóval (1989) sobre la comicidad del ejemplo XXXVº.

¹⁵¹¹ La anécdota tiene una conexión autobiográfica, pues «don Jaymes de Mallorca» es Jaime II de Mallorca, primer suegro del escritor.

En *LC* se manifiesta en comentarios que rememoran burlas y novatadas cinegéticas: «et quando por otra manera non los podia enganar, que yba apriesa al logar do el dizia que solía que era el paso, et fazia les creer que queria entrar et que los que venian con el se metían delante et cayan o afondauan, en guisa que avian todos razon de reyr» (XII, p. 591). Es un humor, pues, a costa del otro, que se volverá a manifestar en ejemplos como el XX°. También aparece una nota humorística al priorizar el entendimiento del falconero a la formación libresca (VI, pp. 544-545).

En *LE* aparecen referencias y notas humorísticas. En una de sus características notas pseudoautobiográficas, se refiere a lo divertido de su conversación con el arzobispo de Santiago, en que critican la educación de los infantes coetáneos (LXXXV, p. 253)¹⁵¹².

Más adelante, en medio de una reflexión sobre la relevancia de la intención al orar, utiliza dos términos de comparación que, apelando a la cotidianeidad, actúan como exabruptos humorísticos: «Et vale más dezir el omne un *Pater Noster* [...] que non dezir muchas oraciones et diziendo el “Pater Noster” llamar a un hombre et preguntarle si es adovado de comer, et diciendo “qui es in celis”, llamar otro et mandarle que faga otra cosa» (I, IL, pp. 181-182). Los términos, sobre todo el primero, alejado del objetivo y tono ascético del discurso, funcionan como fórmula de extrañamiento y se valen del humor popular, al chascarrillo. Su función es tanto relajar el tono moralizante del discurso, como recuperar o intensificar la atención de los receptores.

Tal y como he expuesto más arriba, las fuentes, el público y la función didáctica explican la relevancia del humor en *CL*. En los ejemplos en que el humor está presente, JM se vale de la ironía y la hipérbole para crear un discurso socarrón, que parece conectar con los materiales folclóricos que reformula y apelar a los gustos de los receptores.

Aparte de las notas humorísticas que persiguen el extrañamiento del receptor, presentes en ejemplos como el VIII°, el XI°, el XXI° o el XXXV°, un grupo de ejemplos, como el II°, el III°, el IX°, el segundo apólogo del ejemplo XXVII° o el XXXI°, presentan situaciones hilarantes o paródicas. Los ejemplos V°, VII°, XX°, XXXII° o XLVI° son parodias en que el humor actúa como herramienta de crítica moral, focalizada sobre todo en la falta de autoconocimiento, en la codicia y en la soberbia de personajes ridículos, algunos de los cuales, como el cuervo del apólogo V° o los reyes de los ejemplos XX°, XXXII° son burlados:

¹⁵¹² Las referencias a la risa también están presentes en *LCZ*: «E el me respondio reyendose mucho» (p. 93).

The humor derives from the manner by which the comic figure's naïvete or innocence causes the reader to react when this character demonstrates an inability to comprehend his situation, humor is produced in the mind of the reader as a result of his realization that there is a discrepancy between his more complete knowledge of the situation and that which the naïve comic figure possesses (Kaplan, 1998, p. 2).

En el caso de los personajes burlados, es interesante notar que para reforzar la advertencia moral la narración logra que el receptor se identifique siempre con ellos —y no con los burladores— (Taylor, 2009*b*, p. 195).

En el ejemplo II^o el efecto humorístico se construye a partir de la persuasión que cualquier argumento ejerce sobre el muchacho. Los sucesivos argumentos, contradictorios entre sí,¹⁵¹³ lo convencen, lo que da lugar a una situación ridícula que parodia la falta de criterio propio, característica de la juventud. Los primeros hombres con que se encuentran comentan que «non les parecían de buen recabdo aquel omne et su fijo, pues levavan la bestia descargada et yr entreamos de pie» (p. 22), a lo que el padre manda al hijo que se monte en el animal. Los segundos comentan que «errara mucho aquel omne bueno, porque iva él de pie, que era viejo et cansado, et el moço, que podría sufrir lazeria, iva en la bestia» (p. 22). Los terceros, en cambio, consideraron que «fazía muy desaguisado dexar el moço, que era tierno et non podría sufrir lazeria, ir de pie» (p. 23). Finalmente, cuando los dos van montados en el asno, otro grupo considera que «aquella bestia en que iban era tan flaca, que abés podría andar bien por el camino» (p. 23).

El ejemplo III^o es una parodia del género de las disputas del alma¹⁵¹⁴, pero conserva la intención edificante. La parodia del género se consigue mediante el tono costumbrista, evidente en la enumeración de las lujosas condiciones de vida de un burgués, el genovés, que increpa humorísticamente al alma: «Alma, yo veo que tú te quieres partir de mí et non sé por qué lo fazes» (p. 33). Taylor (2009*b*) ya explicó que el noble manifiesta en el propio relato su carácter humorístico, pues, a pesar de estar moribundo, el comerciante habla con el alma «en manera de trebejo» (p. 35), es decir, de modo jocoso.

A través de la adulación, en que se percibe la sátira, que la zorra utiliza para engañar al cuervo en el ejemplo V^o (Zuwiyya, 2012) y de la descripción satírica de la labradora soñadora del VII^o, JM pone de relieve la ridiculez de personajes, que yerran en

¹⁵¹³ Formulados de forma climática: sin carga, con el padre montado, con el hijo montado, los dos montados.

¹⁵¹⁴ El diálogo o disputa del alma con el cuerpo estuvo presente en las literaturas europeas medievales (González-Blanco, 2010, p. 227-237).

el conocimiento de sí mismos y en la percepción del mundo exterior. La intención humorística del ejemplo VII^o se refuerza mediante el antropónimo de la protagonista. En ambos, además, tiene un peso significativo el uso satírico del tratamiento «don», que inicialmente estaba reservado solo para los reyes, los infantes, hijos de infantes y a medida que fue avanzando la Edad Media para los grandes señores (Ferrer, 2015, p. 376), por lo que resulta evidente que la aplicación a una mujer del estado llano y su animalización en son un recurso burlesco: «don Cuervo» (p. 35), «doña Truhana» (p. 39). La animalización del tratamiento se repite en el ejemplo XXXV^o: «¡don falso traidor!», «don caballo» (p. 141). Finalmente, en el ejemplo XLV^o este procedimiento burlesco se aplica al diablo: «sienpre le acorría don Martín» (p. 175).

En el VIII^o, que advierte sobre el oportunismo ante la debilidad ajena, la nota de humor se introduce mediante la petición desconcertante de que «diese de aquel fígado para un su gato» (p. 42). La posición final de la petición no es casual. Entronca con las premisas de la retórica ciceroniana, asimilada posteriormente por Quintiliano, que el escritor seguramente no conoció, pero que estaba presente en los *Bocados de oro* (Taylor, 2009b, p. 1992)¹⁵¹⁵. El procedimiento se repite en el XX^o, mediante la carta (p. 79). Por otro lado, JM también utiliza como recurso humorístico la creación de un neologismo, *taberdíe*¹⁵¹⁶ que que avisa sobre los peligros del lenguaje para engatusar a los incautos (Kaplan, 1998, p. 10).

En el XI^o, la alusión a las perdices, además de las consideraciones simbólicas y de la función estructural, pues marca el prelude y el fin de la ilusión, sirve como nota de extrañamiento costumbrista y humorística, que contrapone las insaciables ambiciones del discípulo con la realidad:

Desde don Yllán vio cuánto mal le gualardonava el Papa lo que por él avía fecho, espediose dél, et solamente nol quiso dar el Papa qué comiese por el camino. Estonce don Yllán dixo al Papa que pues ál non tenía de comer, que se avría de tornar a las perdizes que mandara asar aquella noche, et llamó a la muger et díxol que asase las perdizes (p. 53).

En el ejemplo XXI^o también tiene caracteres cómicos la escena en que el filósofo simula ser un agorero y reproduce la conversación de tono jocoso popular de las cornejas sobre la boda de sus hijos, en que se hace referencia explícita a la risa:

¹⁵¹⁵ Ambos textos se recuperaron el siglo siguiente (Taylor, 2009b, p. 193). Taylor no se refiere en concreto a este ejemplo, pero considero que el procedimiento también está presente en él.

¹⁵¹⁶ Se trata de las bolas de oro de baja aleación que fabrica el estafador a partir de doblas, monedas de oro, y que hace creer al incauto rey que son el componente que obra el prodigio de convertir un metal vil en oro. Burke (1976) considera que el término procedería del verbo árabe *barada*, y que en él se unirían los sentidos de «in one sense the false pellas, while in another the king's lack of reck of recado» (p. 10).

Et cuando la otra corneja esto oyó, començó a reír et respondiól que dizía poco seso si por esta razón quería alongar el casamiento, que, sól que Dios diese vida a este rey, que muy aína sería más rica que ella (CL,I, [xxi], p. 82).

En la primera historia del ejemplo doble XXVIIº, el humor se consigue mediante la caracterización de la emperatriz como mujer *brava*, que contradice en todo a su marido, y especialmente a través de su propia muerte, considerada por Patronio producto de una pataleta. En la segunda historia, el humor está más presente: se manifiesta en el nombre de la protagonista, en la descripción como viejo borracho incontinente de Álvar y en los diálogos absurdos que el matrimonio mantiene con el sobrino de Álvar. En el ejemplo se vuelve a explicitar la intención humorística pues aparece el término «trebejo» (p. 115).

El humor del ejemplo XXXIº deriva del absurdo conflicto entre los franciscanos y el clero secular por quién ha de tañer las primeras campanadas del día. Serés en su edición de 1994 (p. 136, nota 3) ya señaló la ridiculización de la orden de los frailes menores mediante la ironía del comentario «non perdiesen su estudio» (p. 128)¹⁵¹⁷, en referencia al tópico de su escasa formación, lo que posiblemente indique un origen dominico del relato.

El XXXIIº es un ejemplo paradigmático de presentación y caracterización de un personaje ridículo, capaz de caminar desnudo ante su pueblo porque no tiene en cuenta sus percepciones y prevalecen el miedo a perder su posición dentro de la estructura social. En él, además, están presentes las notas directas humorísticas, como cuando Patronio indica que caminar desnudo «le avino bien, que era verano» (p. 133). El hecho de que sea una persona negra la que denuncie la situación refuerza el carácter hilarante del relato.

En el XXXIIIº de nuevo se plantea una situación cómica —dos ciegos que pretenden viajar por una ruta repleta de barrancos y riscos— con final dramático desencadenada por la falta de autoconocimiento. Este humor a partir de los desvalidos y la violencia también se percibe en la paliza que se propina al loco en el segundo apólogo del ejemplo XLIIIº.

El XXXVº es uno de los apólogos en que los rasgos humorísticos son más evidentes. El humor está presente en el tema mismo que se aborda: la sumisión de la mujer *brava*. Y en la presentación hiperbólica de la situación. De nuevo JM se vale del costumbrismo y la violencia para provocar la risa fácil en el lector. Este humor de tipo

¹⁵¹⁷ Lida de Malkiel (1950-1951, p. 157) consideraba que el ejemplo mostraba «en forma humorística la animosidad que sentían los dominicos por la otra orden mendicante y por el clero seglar, rivalidad particularmente sensible en el ambiente universitario de París».

popular se aprecia en los pseudodiálogos del novio con los animales, en que tiene un papel muy relevante la ironía y que se manifiesta a través del uso del tratamiento de *don*.

En el ejemplo XLI^o el humor está presente desde dos vertientes. La situación cómica que supone un rey que solo se ocupa del placer y que perfecciona un instrumento musical añadiéndole un orificio más. Y los comentarios maledicentes e irónicos de sus súbditos al respecto: «las gentes, en manera de escarnio, començaron a aquel fecho a loar et dizían cuando loavan a alguno: “V. a. he de ziat Alhaquim”; que quiere dezir: «Este es el añadimiento del rey Alhaquem» (p. 156).

El desenlace hiperbólico del ejemplo XLII^o y diálogos de la beguina con la esposa transpúan un cierto tono de chascarrillo, de maledicencia popular humorística: «Fija, mucho me pesa desto que agora oí: que vuestro marido se paga más de otra muger que non de vós» (p. 159). Sucede lo mismo en el ejemplo XLV^o, en que destaca la ironía con que se describe al diablo. En él también se da un significativo uso del tratamiento *don*.

En el ejemplo XLVI^o las referencias y detalles del estreñimiento del filósofo — JM se explaya en ellos a pesar de la brevedad del cuento— y el malentendido producido por la candidez del filósofo al adentrarse en el barrio rojo de la ciudad debían de provocar, como mínimo, una media sonrisa en el receptor, sobre todo teniendo en cuenta la distancia entre su elevada posición intelectual y la bajeza de su necesidad fisiológica.

En el ejemplo XLVII^o se parodia la hipocresía, centrándose en una figura femenina. En este sentido, uno de los rasgos que marcan el carácter humorístico de la narración es la inclusión de la onomatopeya *boc, boc*, que aparece al final del apólogo, pues de nuevo refuerza su carácter humorístico a través de la clausura sentenciosa del cuento: «despantásdevos del sueno de la tarrazuela que faze boc boc; et non vos espantávades del desconjuntamiento del pescuego del muerto» (p. 183).

Conclusiones sobre las otras fuentes

Además de los rasgos expuestos en otros apartados, la influencia alfonsí y molinista se percibe en el tópicó del tutor-consejero y en la relevancia del consejo, en el ideal de la nobleza de obras, en la época dorada del reinado de Fernando III, en la ejemplaridad y peligros de la mancebía, en el insomnio y en el humor. A través del primero aspira a presentarse como tutor-consejero ideal, pero también a habilitar a sus receptores para que desde el seso y la medida puedan ellos mismos actuar como tales en caso de necesidad. La nobleza de obras, sumada a la de sangre explica la movilidad intraestamental nobiliaria. La juventud es vista de manera ambivalente para el escritor: o bien se presenta de manera modélica mediante las figuras del escudero y Joas, que son medurados y discípulos ideales o bien advierte de los peligros de esta etapa vital, centrándose sobre todo en el abandono de los consejeros de niñez por otros advenedizos y ambiciosos que pretenden beneficiar al muchacho en beneficio propio. El insomnio manuelino es un motivo hagiográfico recurrente en el autor: sirve para reivindicar la posición de poder de los Manuel y para justificar su dedicación literaria, pues, al escribir en las horas de vigilia nocturna, no le roba tiempo del cumplimiento de sus funciones estamentales. Finalmente, el humor relaciona *CL*, más relevante en la obra manuelina de lo que pudiera parecer en primera instancia, relaciona la obra manuelina con *LCZ*.

CONCLUSIONES

La biografía, la obra, el pensamiento y las fuentes de JM muestran la encrucijada ideológica, social y política de su época, y ello a pesar de su marcado inmovilismo social e ideológico, y las paradojas o descentramiento de su posición social. La primera contradicción del personaje es biográfica y tiene dos vertientes. En primer lugar, aparece frecuentemente citado en las fuentes historiográficas y documentos del período, pero se desconocen aspectos relevantes de su biografía como el influjo lingüístico y cultural de su madre, la formación que recibió —aunque se intuye que fue superior a la de otros nobles del período— su red de influencias culturales y literarias, que tanto se esforzó por difuminar, e incluso se desconoce la fecha exacta de su muerte. En segundo lugar, cabe señalar el contraste entre la imagen del personaje legada por las fuentes históricas, que lo presentan como un noble colérico, sedicioso e intrigante, y la proyección modélica que presenta de sí mismo en sus escritos. Por otro lado, su pensamiento y su obra reflejan la evolución, el sincretismo, y las paradojas, del pensamiento bajomedieval, puesto que su obra parte de una mentalidad y concepción de la creación simbólica especular, pero conjuga elementos —la relevancia de la razón humana y su aplicación en la explicación racional del mundo— del nearistotelismo. Este incipiente humanismo se plasma asimismo en su concepción de autoría y su afán de originalidad creadora.

Fue un magnate que heredó un exteso patrimonio y su hábil gestión —y astucia política— le permitió incrementarlo aún más. La protección de Sancho IV, primero, y de los infantes Enrique y Juan después posibilitó que salvaguardase su patrimonio a pesar de la repartición murciana y que consiguiese una ventajosa unión matrimonial. No obstante, su orgullo linajístico, su ambición y su habilidad política se manifestaron desde su juventud, lo que, ante el descontento por la pérdida de jurisdicción de sus posesiones murcianas, lo llevó a pactar con Aragón a través del enlace con la infanta Constanza. A partir de entonces se convirtió en un actor de la política peninsular, al tiempo que incrementó su patrimonio.

Aunque intentó intervenir en los asuntos públicos durante el reinado de Fernando IV, se vio eclipsado por personajes como el infante Juan. Al morir Fernando IV, intrigó por hacerse con la regencia, pero no lo logró hasta la muerte de los infantes Juan y Pedro, tras la cual utilizó todos los medios a su alcance para hacerse con ella; una vez la obtuvo, inició su proyecto literario, emulando el alfonsí, en concreto su aspiración de saber, pues el autor deseaba presentarse como un tutor letrado. De este período se han perdido el

Libro de cavallería, el *Libro de los engeños* y el *Libro de las cantigas*, pero se conserva la *CA*, en que resume la *EE*—en realidad una versión facticia que se ha venido a denominar *Crónica manuelina*—, y *LC*, también relacionada con el proyecto e intereses alfonsíes

Tras la forzada mayoría de edad de Alfonso XI y el enlace no consumado de su hija Constanza con el rey, período durante el cual habría redactado *LCE* para presentarse de nuevo, desde el personaje del caballero eremita, como modelo de tutor letrado, y el repudio de su hija empezaron los años de contienda con el rey, los de mayor actividad literaria, ya con una voz literaria propia, que conservará el influjo alfonsí, pero al que sumará el del molinismo y el de las órdenes mendicantes —muy especialmente el del tomismo—. Escribió entonces *LE*, partiendo, pero subvirtiendo el mensaje, del *Barlaam* y valiéndose del molde del diálogo doctrinal; *CL*, en que la influencia dominica se manifiesta a través del uso de ejemplos, de la mnemotecnia de las sentencias y de la concepción del hombre y de la intención en la quinta parte, y *LI*, una testamento vivencial en que condensa para su hijo, partiendo de *LE*, su pensamiento y su ética. Este breve libro se completa con un tratado sobre las relaciones sociales («De las maneras de amor»), compuesto en fecha posterior. En los tres se percibe ya una actitud defensiva hacia la monarquía y ataques oblicuos hacia el rey en el segundo y en el tercero. Si durante la tutela y los primeros años de reinado de Alfonso XI la literatura había sido un instrumento hagiográfico, a raíz de su contienda se convirtió en un arma, integrante de un programa para desestabilizar y amenazar a la monarquía, del que formó parte también su enlace con Blanca Núñez de Lara.

En 1337 se firmó la paz definitiva que sellaba implícitamente el sometimiento y humillación del magnate. A partir de entonces, aparentemente, vivió sosegado y a merced del rey; sin embargo, su participación hostil y en contra de los intereses del rey en la batalla de Salado, su correspondencia con Aragón y la redacción de una obra sumamente disidente como *LTR* parecen mostrar lo contrario. El libro es muy significativo personal, ideológica y políticamente, pues muestra una instrumentalización del discurso historiográfico: el autor reinterpreta el pasado, desde el cruce de caminos entre el discurso historiográfico, los métodos dialécticos escolásticos y los materiales folclóricos, para atacar a Alfonso XI, pero también para garantizar la prevalencia de los Manuel. En la obra desacredita a la dinastía reinante y la ataca por su falta de conquistas, y se posiciona moralmente por encima de ellos, pues los Manuel son el linaje *elegido* por la providencia para liberar a la cristiandad del yugo musulmán. Pudo ser en esta época cuando colaboró

en difusión de la leyenda de la blasfemia de Alfonso X, que aparece referida implícitamente en *LTR* y puede que también en el ejemplo LI^o. Si no participó en la propagación de la leyenda de la maldición del padre, sin duda lo hizo en la de su hijo Sancho IV como se aprecia en la tercera razón. Finalmente, en sus años de vejez compuso *TAV*, una obra de temática religiosa que emula la dialéctica escolástica.

El pensamiento manuelino también refleja la encrucijada temporal en que vivió. Aunque las síntesis enciclopédicas de *LCE* constituyen un intento de explicación racional del medio natural, lo cierto es que el autor plasma la concepción simbólica especular medieval, de origen agustino, de la creación, en que sus elementos reflejan la perfección de Dios, pero cuyo verdadero alcance se presenta oculto a los hombres, porque su capacidad perceptiva quedó empañada tras el pecado edénico. En cuanto a los símbolos y antonimias simbólicas, son los convencionales del medioevo: el valor de los números, la posición, la luz y la oscuridad, el día y la noche y las connotaciones zoológicas y geográficas. Un mención especial merece el uso de los símbolos médicos o relacionados con las ciencias naturales por la popularidad de estas disciplinas en la época.

Su concepción del conocimiento parte de la iluminación agustina, también presente en *TA*, pero a diferencia del africano, el autor no incide en que la razón humana sea heterónoma, puesto no puede emitir juicios sin la iluminación divina. En su concepción del saber se aparta de la aspiración alfonsí *per se* a la sabiduría. Para el escritor, como para los dominicos, el conocimiento ha de ser aplicable, en última instancia, a la obtención de la bienaventurana, y siempre ha de perseguir alguna finalidad práctica.

JM parte de la concepción lineal cristiana de la historia, asentada a partir de *AH*, en seis edades, que culminaría con el Juicio Final, a partir del cual no habría más que la eternidad de la gloria del Paraíso o las penas del Infierno. Su concepción temporal es tomista en cuanto a la creación, es decir, Dios dio paso al tiempo al llevar a cabo la creación, pero no en el tratamiento interno de sus obras, en que se percibe la interioridad agustina, es decir, es un proceso interno que se dialata o constriñe según lo experimenten los personajes. Las alusiones geográficas son frecuentes en sus obras; en algunos casos, su valor es simbólico, pero en otros persiguen crear una sensación de proximidad en los receptores; en las notas pseudoautobiográficas, el escritor, tal vez influenciado por la literatura caballerisca, parece asociar los desplazamientos al ejercicio del poder.

El noble asume la doctrina tomista del hombre como un ser dual, conformado por un cuerpo, corruptible, y un alma intelectual eterna, pero que necesita al cuerpo para llevar

a cabo las funciones vitales y para salvarse, pues el objetivo prioritario de la vida humana es obtener la salvación. Como el dominico, JM reivindica la vida seglar como necesaria para la continuidad del mundo. La reproducción sexual, aunque pecaminosa, la hace posible. Sin embargo, a diferencia de otras especies, las personas nacen y crecen condicionadas por su indigencia biológica, lo que condiciona la vida en sociedad. El magnate, además, desde su punto de vista nobiliario, añade una dimensión social a la vida humana, que permite la perpetuación del esquema social trifásico; esta dimensión implica el cuidado del cuerpo y de los asuntos temporales —la hacienda y el estado— y la aspiración a la fama, a través de las gestas vitales, que enaltecen al linaje y convierten al individuo en modelo para las generaciones futuras. Los nobles han de conducirse en sus actuaciones vitales mediante un código ético de origen alfonsí y molinista regido por la medida, la vergüenza y el seso.

El hombre es la criatura material más perfecta, al estar dotada de entendimiento y poseer una dimensión espiritual; ello le permite dominar al resto de seres de la creación y determina su relación de caridad con la divinidad; se trata de una relación filial de amor, en que el hombre se pliega a Dios, como padre perfectísimo. En consecuencia, acepta sus designios, desde la consciencia de que son inescrutables y de que Dios siempre hace lo mejor, y trabaja con ahínco, como Job, para superar las adversidades.

El magnate también plantea un modelo femenino de perfecta casada noble, en que asimila a la esposa a un fiel vasallo que, desde su entendimiento femenino, limitado y asimilado a una astucia connotada positivamente, auxilia y aconseja a su marido, guardando la vergüenza familiar. Para ello, si es necesario, el marido ha de someterla durante los primeros días de convivencia, ejerciendo las coacciones morales o la violencia física que sea necesaria. El autor refleja la misoginia del período en el retrato de tipos femeninos que personifican vicios como el carácter antojadizo de **Raimaquía**, la hipocresía de la ladrona de tumbas o las ensoñaciones de Truhana; en este sentido parece poner un especial énfasis en criticar a las mujeres *bravas*.

La religiosidad del escritor, como su pensamiento en general, sigue los principios de la ortodoxia cristiana, en especial el pensamiento dominico y, sobre todo, tomista, que defendía la salvación en el estado. Son de origen dominico su devoción mariana, su creencia en la asunción de la Virgen y, muy posiblemente, la defensa de las riquezas. Aunque menor, la influencia franciscana se percibe en el protagonismo de Cristo (su encarnación, su humanidad y redención), en la relevancia de la humildad al realizar

buenas obras y en el ascetismo y espiritualidad interiorista de algunas obras. Coincide con esta orden también en la visión especular de la creación, presente especialmente en *LCE*, en que las criaturas reflejan la perfección y bondad divina. Como en otros aspectos, presenta interpretaciones personales, e interesadas, como la del concepto de intención. El pensamiento del escritor se completa con tópicos alfonsíes y molinistas que recorren su obra como la nobleza de obras, el insomnio, la ejemplaridad y peligros de la juventud y, especialmente, el consejo y el consejero, uno de los temas vertebradores del molinismo y de la obra manuelina, no solo porque inicialmente aspiraba a presentarse como el tutor-consejero ideal, sino porque, partiendo de la desconfianza ante la realidad, pansemiótica y polisémica, de origen agustino, aspira a convertir a sus receptores en sus propios consejeros, pues no hay tiempo para consultar a los libros ni a los demás en caso de encontrarse en un brete.

En cuanto a las influencias, en el escritor converge el magisterio de Alfonso X, modelo que determina el objetivo didáctico y político de su literatura, el alcance nobiliario —por la influencia de la *Segunda partida*—, el cultivo de géneros tan diversos como el historiográfico, el diálogo doctrinal, el tratado o el ejemplo, la variedad de temas —caza, ciencias naturales, sociología, política y teología— y constantes como la vergüenza, la medida, el insomnio o la nobleza de obras. De él también toma algunos personajes que protagonizan *CL*. A partir de *LCE* se percibe una creciente influencia del molinismo en sus obras, que se aprecia, entre otros aspectos, en la acotación de los límites del conocimiento en *LCE*, en relación directa con el *Lucidario*, en la inspiración en el *Barlaam* para el marco narrativo de *LE*, en la contraposición de María frente a Eva o en fórmulas retóricas inspiradas en obras molinistas, como el vocativo inicial de los capítulos de *LI*, tomado de *CRS*. A la influencia de las obras molinistas del reinado Sanchí, se suma la de las obras de los reinados posteriores, que explica la idealización nobiliaria del reinado de Fernando III y la recurrencia del humor en *CL*, condicionada posiblemente por su género. El triángulo de la estructura ideológica de la obra manuelina se completa con el influjo tomista, presente, entre otros, en la concepción del hombre, de la indigencia biológica, del primer motor, de la intención o del mal menor. Completan el catálogo de fuentes del autor Plinio, Vegetio, Boecio —*La consolación de la filosofía*—, AH, el Pseudo Dionisio, Hugo de San Víctor, —*Didascalicon*—, Inocencio III —*De miseria*—, Ramón Llull, las enciclopedias medievales —las *Etimologías*, Neckam, *De proprietatibus rerum* y Beauvais especialmente—, la *Leyenda dorada* y es posible que también el pensamiento de San Bernardo —en cuanto a la Reconquista como guerra

Santa— y el rechazo a la corporeidad humana de San Anselmo. Estas fuentes librescas se completan con los materiales folclóricos de transmisión oral y los ejemplos tomados de los repertorios dominicos. Sean escritas u orales, siempre las acomoda a sus intereses literarios. JM escribe plasmando de memoria los conocimientos aprendidos, lo que explica sus lapsos, la asistematicidad y el carácter genérico de sus exposiciones, en especial las vinculadas con las ciencias naturales, pues se muestra más preciso en las cuestiones teológicas o políticas (en la polémica entre el poder terrenal y el eclesiástico, por ejemplo). En este sentido, la originalidad literaria manuelina reside en la mezcla motivos o elementos folclóricos con técnicas del sermón y escolásticas como la *quaestio* y el uso el diálogo didáctico; la de su pensamiento se explica por la conjunción de la filosofía dominica, del pensamiento franciscano y de los Padres de la Iglesia, del ideario alfonsí y molinista y la ideología subyacente en obras como *Calila e Dimna* y el *Disciplina clericalis*.

BIBLIOGRAFÍA Y RECURSOS DIGITALES

C. EDICIONES DE LAS OBRAS DE JUAN MANUEL

- ALVAR, Carlos. y FINCI, Sara. *Obras completas*, Proyecto Parnaseo, Valencia, 2014.
- AYERBE-CHAUX, Reinaldo, *Textos y concordancias de la Obras completas de Juan Manuel* (microfichas), The Hispanic Seminary of Medieval Studies de la Universidad de Madison (Spanish Series, 28), Madison, 1986.
- , *Libro del conde Lucanor*, Alhambra, Madrid, 1983.
- , *Libro del conde Lucanor*, Taurus, Madrid, 1986.
- , *Cinco tratados. Libro del cavallero et del escudero. Libro de las tres razones. Libro enfenido. Tractado de la Asunçión de la Virgen. Libro de la caça*, Madison, The Hispanic Seminary for Medieval Studies, 1989 [=1989a].
- BLECUA, José Manuel, *Libro infinido y Tractado de la Asunçión*, Universidad, Granada, 1952.
- , *El conde Lucanor*, Castalia, Madrid, 1992 [1969].
- , *Obras completas*, 2 tomos, Gredos, Madrid, 1982-1983.
- , *Códice de Puñonrostro. «El conde Lucanor» y otros textos medievales*, ed. e introducción, RAE, Castalia, Madrid, 1992.
- CASTRO y CALVO, José María. *Libro de la caza*, CSIC, Barcelona, 1945.
- , *Libro de los estados*, Universidad, Barcelona, 1968.
- , y MARTÍN DE RIQUER, Don Juan Manuel, *Obras [Libro del cavallero et del escudero, Libro de las armas y Libro enfenido]* I, CSIC, Barcelona, 1955.
- COSSÍO OLAVIDE, Mario, *Libro del cavallero et del escudero*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2022.
- FRADEJAS RUEDA, José Manuel, *Libro de la caza*, en *Don Juan Manuel y el Libro de la caza*, Tordesillas, Seminario de Filología Medieval, Universidad de Valladolid, 2001, pp. 121-213 Madrid, Casariego, 1990.
- GIMÉNEZ, Andrés. *Libro de las armas*, Universidad, VIII, pp. 483-516, 1931.
- GLOECKNER, Nydia R. *El conde Lucanor* [manuscrito M], tesis inédita, Pennsylvania State University, Filadelfia, 1971.
- GLOECKNER, P. *Don Juan Manuel, El conde Lucanor* [manuscrito G], tesis inédita, New York University, Nueva York, 1972.
- GRISMER, Raymond L. y GRISMER, Mildred B., *La crónica abreviada*, Mineápolis, 1958.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, *El conde Lucanor*, Castalia, Madrid, 1987.
- KNUST, Hermann y Adolf Birch-Hirschfeld, *El Libro de los exiemplos del conde Lucanor et de Patronio*, Leipzig, Seele, 1900; reimpr. Ann Arbor, UMI, 1985.
- MIGNANI, Rigo, *El conde Lucanor* (microfichas del ms. H), University Press of Michigan, Ann Arbor, 1958; reed.: *El conde Lucanor, manuscrito H de la Academia de la Historia*, 1958, reed. Florencia, Licos, 1979.
- MIRALLES, Enrique, *El conde Lucanor* (edición facsímil de la edición de Argote de Molina), Puvill, Barcelona, 1978.
- MACPHERSON, Ian y TATE, Robert, *El libro de los estados*, Oxford, Claredon, 1974.
- , *El libro de los estados*, Castalia, Madrid, 1991.
- MOTA, Carlos. *El libro infinido*, Cátedra, Madrid, 2003.
- ORDUNA, Germán, *El libro del conde Lucanor et de Patronio*, Buenos Aires, Huemul, 1972.
- RUFFINATTO, Aldo, *Le nouvelle del «Conde Lucanor»*, Milan, Bompiani, 1985.
- SERÉS, Guillermo, *El conde Lucanor*, Crítica, Barcelona, 1994.

- , *El conde Lucanor*, RAE, Madrid, 2022.
SOTELO, A. I. *El conde Lucanor*, Cátedra, Madrid, 1990.

D. OBRAS DE OTROS AUTORES Y FUENTES SECUNDARIAS

A

- ABAD, Francisco, «Lugar de don Juan Manuel en la historia de la lengua», en *Don Juan Manuel: VII centenario*, Universidad de Murcia y Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1982, pp. 9-15.
- ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la filosofía*, 3 vols., Hora, Barcelona, 1994.
- ADAMS, Ana, *Ser es fazer: la performance de género masculino en El conde Lucanor*, tesis doctoral inédita, University of Minnesota, Mineápolis, 2007. Recuperada de conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/45350/Adams_Ana%20Sept%202007.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- , «Ser es fazer: el saber y la masculinidad de Saladín en *El conde Lucanor*», *ehumanista*, 34 (2016), pp. 407-422. Recuperado de web.colby.edu/sp398b-sp2019/files/2019/02/Adams-Ser-es-fazer.pdf.
- , «Humor étnico en *El conde Lucanor*», *ehumanista*, 34 (2016), pp. 407-422. Recuperado de ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume34/23%20ehum34.adams.pdf.
- Actas del VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1976.
- Aging and Aged in Medieval Europe*, ed. M. Sheehan, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990.
- AGRAIT, Nicolás. «The Reconquest during the reign of Alfonso XI (1312-1350)», en *On the social origins of medieval institutions. Essays in honor of Joseph F. O'Callagan*, ed. D. J. KAGAY, y T. M. VANN, Boston, Brill, 1998, pp. 148-165.
- AGUADÉ NIETO, Santiago, «Alfonso X y las órdenes mendicantes», en Könige, Landesherren und Bettelorden. *Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit*, Werl, 1998, pp. 288-292.
- , y María Dolores CABAÑA GONZÁLEZ, «Heterodoxia y poder en los orígenes de la Universidad de Alcalá de Henares», *Revista de historia y arte*, 0 (1994), pp. 39-72. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/9448.
- AGUIAR AGUILAR, Maravillas, «Modelos cosmológicos medievales», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 14 (1995), pp. 7-15. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91852.
- AGUILAR i MONTERO, Miquel, «El Llibre de l'orde de cavalleria en el context sociocultural medieval», *Tirant*, 13 (2010), pp. 5-14. Recuperado de ojs.uv.es/index.php/Tirant/article/view/3408/3115
- AGUIRRE, Rafael A., *Barlaam e Josafat en la narrativa medieval*, Playor, Madrid, 1988.
- AGUSTÍN, San, *Opera omnia*, Federación Agustina Española y BAC [formato web]. Recuperado de augustinus.it/spagnolo/index_lat.htm.
- , *Obras completas de san Agustín, VIII: cartas (Iª)*, ed. L. Cilleruelo, BAC, Madrid, 1986.

- , *Obras completas de san Agustín, XVI-XVII: La ciudad de Dios*, ed. J. Morán, BAC, Madrid, 1958.
- , *Las confesiones*, ed. A. Custodio, BAC, Madrid, 1979.
- , *Obras completas de san Agustín, VII (1º): sermones*, ed. M. Fuertes y M. M. Campelo, BAC, Madrid, 1981.
- , *Obras completas de san Agustín, XXXV: escritos antipelagianos (3º)*, ed. Teodoro Madrid y Luis Arias Álvarez, BAC, Madrid, 1984.
- , *Obras completas de san Agustín, V: escritos apologeticos (2º): La trinidad*, ed. L. Arias, BAC, Madrid, 2006.
- ALÁEZ SERRANO, Florentino, «Teoría medieval del símbolo», *Enrahonar*, Supplement Issue (2018), pp. 151-161. Recuperado de ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2018nsupissue/enrahonar_a2018nSupplp151.pdf.
- AL-BAYZAR, Muhammad b. Abd Allah [Moamín], *Libro de los animales que cazan (Kitāb al-Ŷawāriḥ)*, ed. J. M. Fradejas Rueda, Casariego, Madrid, 1987.
- ALBERTE, Antonio. *Retórica medieval*, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, Madrid, 2003.
- ALCÁNTARA VALLE, J. M. «La guerra y la paz en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X», *Historia. Instituciones. Documentos*, 42 (2015), pp. 11-58. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5314402.
- ALEXANDRI NECKAM, *De Naturis Rerum, libri duo: With the Poem of the Same Author, De laudibus divinae sapientiae*, ed. Thomas Wright, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, Londres, 1863. Recuperado de books.google.co.ve/books?id=pVh1WvzP0_QC&printsec=frontcover&rview=1&source=gbs_vpt_reviews#v=onepage&q&f=false.
- , *De naturis rerum, libri duo: With the Poem of the Same Author, De laudibus divinae sapientiae*, ed. T. Wright, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- ALFONSO X, *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols, Real Academia de la Historia, Madrid, 1807. Recuperadas a partir de bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=416525.
- , *El espéculo o espejo de todos los derechos*, en *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, tomo I, Real Academia de la Historia, Madrid, 1986. Recuperado de books.google.es/books?id=2342AQAAMAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=snippet&q=temporal&f=false.
- , *Grande e general estoria*, ed. Antonio. G. Solalinde, 1º parte, J.A.E.I.C, Madrid, 1930.
- , *Setenario*, ed. K. H. Vanderford, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1945; reed. 1984 con intr. R. Lapesa. Recuperado [1945] de cervantesvirtual.com/obra/setenario--0/.
- , *La gran conquista de Ultramar, que mandó escribir el rey Don Alfonso el Sabio*, ed. P. Gayangos, Madrid, Atlas, 1951.
- , *Setenario*, ed. e introducción de K. Vanderford; estudio preliminar de R. Lapesa, Crítica, Barcelona, 1984.
- , *Espéculo*, ed. G. Martínez Díez con la colaboración de J. M. Ruiz Asencio, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1985.
- , *Las Siete partidas*, 3 vols., facsímil de la ed. G. López [1555], Imprenta nacional del Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1985.
- , *Leyes de Alfonso X, II: Fuero real*, ed. G. Martínez Díez, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1988.

- , *Cantigas de Santa María*, ed. W. Mettmann, 3 vols., Castalia, Madrid, 1986-1989.
- , *Espéculo*, ed. A. Macdonald, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990.
- , *Partida Segunda de Alfonso X el Sabio: manuscrito 12794 de la B.N.*, eds. A. Juárez y A. R. Rubio, Impredisur, Granada, 1991,
- , *Fuero real*, ed. A. Palacios, PPU, Barcelona, 1991.
- , *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X, El Sabio*, eds. L. Kasten, J. Nitti y W. Jonxis-Henkemans, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1997, CD-ROM Series.
- , *Crónica de Alfonso X: según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid)*, ed. M. González Jiménez, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1998.
- , *General estoria*. Primera parte, 2 vols., ed. P. Sánchez-Prieto, Biblioteca Castro, Madrid, 2001.
- , *Las Siete Partidas (El Libro del Fuero de las Leyes)*, ed. J. Sánchez-Arcilla, Madrid, Reus, 2004.
- , *Cantigas*, ed. J. Montoya, Cátedra, Madrid, 1988.
- , *Fuero Real*, ed. A. Pérez Martín Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2015. Recuperado a partir de boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2018-7.
- ALFONSO XI, *Libro de la montería*, ed. M. I. Montoya Ramírez, Publicaciones de la Lengua, Granada, 1992.
- ALFONSO, Pedro, *Disciplina clericalis*, ed. J. M. Lacarra, trad. E. Ducay, Zaragoza, Guara, 1980.
- ALFONSO, Pedro, *Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso, I*, ed. D. Catalán y M. S. de Andrés, estudio introductorio de D. Catalán, Seminario Menéndez Pidal, UCM, Madrid, 1970.
- AL-MU‘TAMID, Ibn Abbad, *Poesías*, antología bilingüe, ed. M. J. Rubiera, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987.
- ALONSO, Alfredo, «Libertad y gracia en San Agustín de Hipona», en “Metafísica y libertad”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria, ed. D. González Ginocchio, 214 (2009) pp. 193-200. Recuperado de dadun.unav.edu/handle/10171/35548.
- ALVAR, Manuel, «Don Juan Manuel, en la memoria viva». *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 80 (1983), pp. 5-16.
- , «Alfonso X contemplado por Don Juan Manuel», en *La literatura en la época de Sancho IV* (Alcalá de Henares, febrero de 1994), eds. C. Alvar y J. M. Lucía Megía, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1996, pp. 91-106.
- ALVAR EZQUERRA, Carlos, «Contribución al estudio de la Parte V de *El Conde Lucanor*», *La Corónica*, 13 (1985), pp. 190-195.
- , «De Sancho VII a Sancho IV: algunas consideraciones sobre el «Libro del tesoro de Brunetto Latini», *Voz y letra: revista de literatura*, 2, 1 (1991), pp. 147-154.
- , GÓMEZ MORENO, A. y Fernando GÓMEZ REDONDO, *La prosa y el teatro en la Edad Media*. Taurus, Madrid, 1991.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media», separata facticia de *III Semana de Estudios Medievales*, Logroño, (1993). Recuperado de dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/554247.pdf.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José, *Historia crítica de la literatura española*, Imprenta de José Rodríguez, Madrid, 1863, vol. III. Recuperado a partir de

- cervantesvirtual.com/obra/historia-critica-de-la-literatura-espanola-tomo-iii--0/.
—, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, 1863, vol. IV. Recuperado a partir de cervantesvirtual.com/obra/historia-critica-de-la-literatura-espanola-tomo-iv--0/.
- , *Anales toledanos*, III, en *España Sagrada*, vol. 23, ed. E. Flórez, 1756. Recuperado a partir de bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=4757.
- , ANSELMO, San, *Proslogion*, en *Obras completas*, I, traducción y ed. J. Alameda, BAC, Madrid, 1952 .
- , *De conceptu virginali et originali peccato*, en *Obras completas*, II, traducción y ed. J. Alameda, Madrid, BAC, 1953, pp. 4-77 [1953a].
- , *Oraciones y meditaciones*, *Obras completas*, II, traducción y ed. J. Alameda, Madrid, BAC, 1953 pp. [1953b].
- , *Por qué Dios se hizo hombre*, en *Obras completas*, ed. J. Alameda, tomo I, BAC, Madrid, 2008.
- Antología de la poesía gallego portuguesa*, eds. C. Alvar y V. Beltrán, Alhambra, Madrid, 1989.
- Antología de poetas líricos castellanos*, ed. M. Menéndez Pelayo, VII, Aldus S.A. de Artes Gráficas/C.S.I.C, Santander, 1944.
- ARALUCE CUENCA, José Ramón, *El libro de los estados: Don Juan Manuel y la sociedad de su tiempo*, Porrúa Turanzas, Madrid, 1976.
- ARAYA VEGA, Eval A., «Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXIX, 69 (1991), pp. 89-95.
- ARENAL, Celestino del, «Don Juan Manuel y su visión de la sociedad internacional del siglo XIV», *Cuadernos hispanoamericanos*, 308 (1976), pp. 90-109. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra/don-juan-manuel-y-su-vision-de-la-sociedad-internacional-del-siglo-xiv-986301/.
- ARIAS GUILLÉN, Fernando, *Entre el fortalecimiento del poder regio y la Reconquista. La política militar castellana durante el reinado de Alfonso XI (1312-1350)*, tesis doctoral inédita, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- , «El linaje maldito de Alfonso X. Conflictos en torno a la legitimidad regia en Castilla (c. 1275-1390)» *Vínculos de historia*, 1 (2012), pp. 147-163 [=2012a]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4040203.
- , *Guerra y fortalecimiento del poder regio en Castilla: el reinado de Alfonso XI (1312-1350)*, CSIC, Madrid 2012 [=2012b].
- ARGOTE DE MOLINA, Gonzalo, *Nobleza de Andalucía*, impreso por Fernando Díez, Sevilla, 1588. Recuperado a partir de bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=452029.
- ARIÉ, Rachel, «El reino nasri en la época de Alfonso X», *Revista de Occidente*, 43, 1984.
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, ed. E. La Croce y A. Bernabé, Gredos, Madrid, 1987.
- , *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.
- , *Política*, Gredos, ed. M. García Valdés, Madrid, 1988.
- , *Historia de los animales*, ed. J. Vara, Akal, Madrid, 1990.
- , *Investigación sobre los animales*, ed. J. Pallí y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1992.
- , *Parva naturalia*, ed. J. A. Serrano, Alianza, Madrid, 1993

- , *Metafísica*, ed. T. Calvo, Gredos, Madrid, 1994.
- , *Reproducción de los animales*, ed. E. Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.
- , *Física*, ed. G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
- , *Acerca del cielo; Meteorológicos*, ed. M. Candel, Gredos, Madrid, 1996.
- , *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, ed. J. Pallí, Gredos, Madrid, 1998.
- , *Retórica*, ed. Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1999.
- , *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimientos de los animales*, ed. E. Jiménez y A. Alonso, Gredos, Madrid, 2000.
- , *Acerca del alma*, ed. T. Calvo, Gredos, Madrid, 2008.
- ARIZAVIGUERA, Manuel, «La segunda parte del *Conde Lucanor* y el concepto de oscuridad en la Edad Media», *Anuario de Estudios Filológicos*, VI (1983), pp. 7-20. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58530.
- , «Fernando III y el castellano alfonsí», en *Estudios de lingüística y filología españolas: homenaje a Germán Colón*, Gredos, Madrid, 1998, pp. 71-84.
- ARIZALETA, Amaia, «La memoria del monarca: Alfonso X, testigo de Pero Marín» (Miraculos romançados, 4), *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales* 32 (2009), pp. 267-300. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2009_num_32_1_2077.
- ARMILLO CANTÓ, Carmen Elena, «Una fuente “científica”, la *Historia natural* de Plinio en un ejemplo del *Conde Lucanor*», *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, eds. B. Mariscal y M. T. Miaja de la Peña, vol I, 2007, pp. 303-313. Recuperado de cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_1_030.pdf.
- ARNAU, Ramón, «Don Juan Manuel y la teología del siglo XIV», *Anthologia Annua*, XXX-XXXI (1983-1984), pp. 325-353.
- ARRANZ GUZMÁN, Ana, «Alfonso X y la conservación de la naturaleza», en *Alfonso X el sabio, vida obra y época: actas del congreso internacional*, ed. C. Segura, M. González Jiménez, J. C. de Miguel Rodríguez y Á. Muñoz, Sociedad de Estudios Medievales, Madrid, 1989, pp. 127-135.
- ARRONDO SIRODEY, María Soledad, «Dos ejemplos de mujeres en *El conde Lucanor* de don Juan Manuel: mujeres bravas y mujeres dóciles», *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 21, 2 (2014), pp. 243-255. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5290411.
- ASISS GONZÁLEZ, Federico, «Conocer de oídas. El acceso sensorial a la sabiduría en los escritos de don Juan Manuel (s. XIV)», *Cuadernos medievales*, 27 (2019), pp. 73-86. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7210816.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, *Política peninsular de Alfonso X: relaciones castellano-aragonesas entre 1252-1284*, Universidad Autónoma, Madrid, 1985.
- , Palacios Ontalva, Santiago J. y Martín Federico Rios Saloma, (coords.) *Guerra santa y cruzada en el estrecho: el occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV*, Silex, Madrid, 2016.
- AYERBE-CHAUX, Reinaldo, «El ejemplo IV de *El conde Lucanor*: su originalidad artística», *Romance Notes*, XV (1974), pp. 572-577.
- , «*El conde Lucanor*»: materia tradicional y originalidad creadora. José Porrúa Turanzas, Madrid, 1975.
- «Don Juan Manuel y la conciencia de su propia autoría», *La corónica* 10 (1981-82), pp. 186-190.

- , «Don Juan Manuel y la Corona de Aragón, realidad política y el ideal de los tratados», en *Don Juan Manuel. VII Centenario*, pp. 17-27.
- , «El libro de los proverbios del conde Lucanor y de Patronio», en *Studies in Honor of Gustavo Correa*, Scripta Humanística, Potomac, Maryland, 1986, pp. 1-10 [=1986a]
- , «Manuscritos y documentos de Don Juan Manuel», *La coronica*, XVI (1987), pp. 88-93.
- , «The intellectual and spiritual relation of don Juan Manuel to the dominicans», in *Monks, nuns and friars in mediaeval society*, The press of the University of the South, Sewanee, Tennessee, 1989 [=1989b].
- , «Las prosificaciones castellanas de las Cantigas de Santa María: ¿una obra perdida de don Juan Manuel?», *Bulletin of Cantigueiros de Santa María*, 3 (1990), pp. 38-52.
- AYLLÓN GUTIÉRREZ, Carlos, «Las iniciativas religiosas de don Juan Manuel en el señorío de Villena», en *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, vol. 1, Sociedad Española de Estudios Medievales, Universidad de Murcia, Servicios de Publicaciones, CSIC, 2010, pp. 107-118.
- AVEZOU, Robert, «Un prince aragonais archevêque de Tolède au XIV^e siècle: D. Juan de Aragón y Anjou: nouvelle contribution apportée à son histoire par des documents inédits de l'Archivo de la Corona de Aragón à Barcelone», *Bulletin Hispanique*, 32, 4 (octobre-décembre 1930).

B

- BALLESTEROS-BERETTA, Antonio, «Doña Leonor de Guzmán», *España moderna*, 232 (1908), pp. 67-76.
- , «Doña Leonor de Guzmán a la muerte de Alfonso XI», *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo C (1932), pp. 624-636.
- , *La reconquista de Murcia*, *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo 111 (1943). Recuperado a partir de cervantesvirtual.com/obra/la-reconquista-de-murcia-1243-1943/.
- , *Alfonso X el Sabio*, El Albir, Barcelona, 1984.
- BAER, Yitzak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998.
- BAGDY, Albert I., «The Jew in the Cantigas of Alfonso x, el Sabio», *Speculum*, 46, 4 (1971), pp. 670-688.
- , «The Moslem in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio», *Kentucky Romance Quarterly*, 20 (1973), pp. 173, pp. 207.
- BALCELLS DOMÉNECH, José María, «El paisaje en la poesía castellana medieval», *Cuadernos del CEMYR*, 7 (1999), pp. 25-45. Recuperado de riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/21871/02%20%28José%20Mar%C3%A9Da%20Balcells%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- BALDERAS VEGA, Gonzalo, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, México, D. F., 2008.
- BARBERO DE AGUILERA, Abilio y Marcelo VIRGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974.
- , *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1978.
- Barlaam e Josafat*, ed. J. Keller y R. W. Linker, CSIC, Madrid, 1979.

- BARRERA GÓMEZ, Noemí, *Mundo espiritual y mundo material en el De proprietatibus rerum de Bartholomaeus Anglicus*, tesis doctoral inédita, 2 volúmenes, Universidad, Barcelona, 2016. Recuperado a partir de diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102107.
- BARRIO BARRIO, Juan Antonio, «Las consecuencias de la Sentencia Arbitral de Torrelleas en la articulación del Reino de Valencia», en *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII, Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004*, ed. R. Narbona Vizcaíno, vol. 2, 2005, pp. 2061-2076.
- BARROS DIAS, Isabel de, *Metamorfoses de Babel. A Historiografia Ibérica (sécs. XIII-XIV): Construções e Estratégias Textuais*, Fundação Calouste Gulbenkian - Fundação para a Ciência e Tecnologia - Ministério da Ciência e do Ensino Superior, Lisboa, 2003.
- , «A blasfemia do rei Sabio: os antecedentes da lenda», en *Estudios de literatura medieval. 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. A. Martínez Pérez y A. L. Baquero, Universidad, Murcia, 2012, pp. 189-196.
- , «La blasfemia del rey sabio: vicisitudes de una leyenda (nuevas hipótesis respecto a la datación y la posición relativa del texto portugués)», *Anuario de estudios medievales*, 45, 2, julio-diciembre (2015), pp. 733-755. Recuperado de estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/viewFile/774/786.
- BARTOLOMÉ ÁNGLICO, *De proprietatibus rerum*, vol. I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV, eds. B. Van Den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Brepols, Turnhout 2007.
- De proprietatibus rerum*, Henricus Knoblochtzter, Heidelbergae, 1488. Recuperado de digibug.ugr.es/handle/10481/16181.
- BATTESTI PELLEGRINI, Jeanne, «Proverbes et aphorismes dans le Conde Lucanor, de don Juan Manuel», en *Hommage à André Joucla-Ruau*, Universidad de Provenza, Aix-en-Provence, 1974, pp. 1-61.
- BAU, Andrea María, «Los cuidados del recién nacido en España a través de la teoría médica (siglos XIII a XVI)», en *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, ed. M. E. González de Fauve, Instituto de Historia de España Claudio Sánchez Albornoz, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad, Buenos Aires, 1996, pp. 167-194.
- BAURA GARCÍA, Eduardo, *Ætates mundi sunt... La división de la historia durante la Edad Media (siglos IV a XIII)*, La Ergástula, Madrid, 2012.
- , «Beatriz de Suabia: su vida y su influencia en los reinados de Fernando III y Alfonso X», *Alcanate*, XI (2018-2019), pp. 61-95. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7687402.
- BAURY, Ghislain, «Los ricoshombres y el rey en Castilla: el linaje de los Haro», *Territorio, sociedad y poder. Revista de Estudios medievales*, 6 (2011), pp. 53-72. Recuperado de reunido.uniovi.es/index.php/TSP/article/view/9468.
- BAUTISTA CRESPO, Juan, «La historia de España y las crónicas generales», en *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, ed. I. Fernández-Ordóñez, Universidad, Valladolid, 2001, pp. 107-132.
- BAUTISTA PÉREZ, Francisco, «Hacia una nueva «versión» de la «Estoria de España»: texto y forma en la «Versión de Sancho IV», *Incipit*, 23 (2003), pp. 1-53.
- , «La composición de la *Gran conquista de ultramar*», *Revista de literatura medieval*, 17 (2005), pp. 33-70. Recuperado a partir de

- ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/5446.
- BRAVO, Federico, «"El conde Lucanor" o el vértigo de la analogía», *Voz y letra: revista de literatura*, 25, 1-2 (2014), pp. 153-162. Recuperado de hal.archives-ouvertes.fr/hal-02955394/document.
- BECEIRO PITA, Isabel, «Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530», *Hispania*, 43 (1983), pp. 237-280.
- , «Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)», *Anuario de estudios medievales*, 21 (1991), pp. 571-590. Recuperado de estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/1127.
- , «La educación: un derecho y un deber del cortesano», en *La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2000, pp. 175-206. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=566425.
- , «De las peregrinaciones al viaje interior. Las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 30 (2007), pp. 109-125. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2007_num_30_1_1799.
- BEDOULLE, Guy y QUILLICI, Alain, *Les Frères Prêcheurs. Autrement dits Dominicains*, Le sarment-Fayard, Paris, 1997.
- BEJARANO RUBIO, Amparo, «La frontera de Murcia en la política castellano-aragonesa del siglo XIII, *Miscelánea medieval murciana*», XIII (1986), pp. 135-154. Recuperado de revistas.um.es/mimemur/article/view/j6341.
- BELALIA, Yasmine, «"La beguina": alcahueta y "amiga del diablo" en la obra de "El conde Lucanor"», en *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, y el «Libro de buen amor». Congreso en homenaje a Josep T. Snow*, ed. F. Toro, Ayuntamiento, Alcalá de la Real, 2017. Recuperado de cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste_hita/05/belalia.htm.
- BELDA NAVARRO, Cristóbal y Elías HERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Don Juan Manuel. Retrato de un príncipe», *Imafronte*, 7 (1990-1991), pp. 19-36. Recuperado de revistas.um.es/imafronte/article/view/39991/38451.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, «La cancillería de la Universidad de Salamanca», *Salmaticencis*, 1, 1 (1954), pp. 5-49. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4620290.
- BELTRÁN LLAVADOR, Rafael, «El valor del consejo en los Castigos e documentos del rey don Sancho», *La literatura en la época de Sancho IV*, pp. 107-120.
- BENAVIDES, Antonio, *Memorias de don Fernando IV de Castilla*, 2 tomos, Real Academia de Historia, Madrid, 1860. Recuperado de books.google.es/books?id=f5qgdQsvxcsC&printsec=frontcover&hl=es#v=snippet&q=Martos&f=false.
- BENÍTEZ GUERRERO, Carmen, «Algunas reflexiones en torno a la *Crónica de Fernando IV de Castilla*», en *Estudios de literatura: 25 años de la Asociación Hispanistas de Literatura Medieval*, ed. A. Martínez Pérez y A. L. Baquero, 2012, pp. 197-207.
- , «La transmisión de la Crónica de Fernando IV: estado de la cuestión e hipótesis de trabajo», en *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y Renacimiento*, ed. C. Esteve, Universidad de Salamanca y Semyr, Salamanca, 2014, pp. 313-325. Recuperado de repositoriodigital-la-semyr.es/index.php/rd-ls/catalog/book/14.

- , «Que se llamaua rey de Castilla. La legitimación del acceso al trono en tiempos del linaje maldito», en *El acceso al trono: concepción y ritualización* (2017, pp. 319-330. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6324795.
- , *Crónica de Fernando IV*, Estudio y edición de un texto postalfonsí, Editorial Universidad de Sevilla-Cátedra Alfonso X el Sabio, Sevilla, 2017.
- BENITO y DURÁN, Ángel, *El infante don Juan Manuel y la orden de predicadores*, Gráficas Cervantes, Ciudad Real, 1950.
- , *La filosofía del infante don Juan Manuel*, Excma. Diputación Provincial, Alicante, Alicante, 1972.
- BENITO DE PEDRO, Ana, «Elementos de reconquista: Moras y judías en las cantigas de Alfonso X», *eHumanista*, 12 (2009), pp. 87-106.
- BENITO RUANO, Eloy, «El problema sucesorio de la corona de castilla a la muerte de don Fernando de la Cerda», en *VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1976, pp. 217-226.
- BENITO-VESSELS, Carmen, «La prosa histórica de don Juan Manuel. La *Crónica abreviada* y el *Libro de las armas*», en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. M. I. Toro Pascua, Salamanca, 1994, tomo I, pp. 181-186 [=1994a]. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=146532.
- , *Juan Manuel: escritura y recreación de la historia*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1994 [=1994b].
- , «Las prosificaciones de las Cantigas como traducciones exegéticas», *La Coronica*, 32, 1 (2003), pp. 205-230.
- BERNARDO, San, *Patrologia Latina*, CLXXXIII, ed. J. P. Migne, Migne, París, 1862. Recuperado de books.google.es/books?id=uJDYAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Obras completas, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares*, BAC, Madrid, 1987.
- , *Obras completas, VI: Sermones varios*, BAC, Madrid, 1988.
- , *Elogio de la nueva milicia templaria*, ed. J. Martín Lalanda, Siruela, Madrid, 1994.
- BEYER DE RYKE, B. «Le miroir du monde: un parcours dans l'encyclopédisme médiéval», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 81, 4 (2003), pp. 1243-1275. Recuperado de doi.org/10.3406/rbph.2003.4781.
- BIAGGINI, Olivier, «Stratégies du paratexte dans les œuvres de don Juan Manuel», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 1, 35 (2012). pp. 195-232. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4287862.
- , «Enonciation et figure de l' auteur dans les premières oeuvres de don Juan Manuel», *Voz y letra: revista de literatura*, 25, 1-2 (2014), pp. 17-40.
- , «Histoire et fiction dans l'œuvre de Don Juan Manuel: de la *Crónica abreviada* à *El conde Lucanor*», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 23 (2016), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/25253.
- BINAYAN CARMONA, Narciso, «De la nobleza vieja... a la nobleza vieja», en *Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, 6 vols, Instituto de Historia de España, IV, Buenos Aires, 1986, pp. 103-137.
- BIZZARRI, Hugo Óscar, «La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana», *Incipit*, XIII (1993), pp. 21-49. Recuperado de iibicrit-conicet.gov.ar/ojs/index.php/incipit/article/view/394.

- , *La singularidad de los Castigos e documentos en la tradición de los libros sapienciales de la Edad Media*, tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1995 [=1995a].
- , «Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos X y XV)», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20 (1995), pp. 35-71 [1995b].
persee.fr/doc/cehm_0396-9045_1995_num_20_1_931.
- , «La estructura de *Castigos y documentos del rey don Sancho IV*. Apuntes para la historia de la formación de la Ciencia política en la Castilla del siglo XIII», *Incipit*, 17 (1997), pp. 83-138. Recuperado de ibicrit-conicet.gov.ar/ojs/index.php/incipit/article/view/72.
- , «Reflexiones sobre la empresa cultural del rey don Sancho IV de Castilla», *Anuario de estudios medievales*, 31, 1 (2001), pp. 429-449, [=2001b]. Recuperado a partir de estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/issue/view/18.
- , «El concepto de ciencia política en don Juan Manuel», *Revista de literatura medieval*, 13, 1 (2001), pp. 61-77 [=2001c]. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/5411.
- , «Los espejos de príncipes en Castilla. entre Oriente y Occidente» *Cuadernos de Historia de España*, 79 (2005), pp. 7-30.
- , «Le passage du proverbe à l'exemplum et de l'exemplum au proverbe», *Tradition des proverbes et des "exempla" dans l'Occident médiéval*, eds. H. Bizzarri y M. Rohde, De Gryter, Berlín, 2009, pp. 7-23.
- , «Sermones y espejos de príncipes castellanos», *Anuario de estudios medievales*, 42, 1 (2012), pp. 163-181. Recuperado de estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/390/397.
- , «Don Juan Manuel, fabulista», *Voz y letra: revista de literatura*, 25, 1-2 (2014), pp. 41-52.
- , y Adeline Rucquoi, «Los Espejos de Príncipes en Castilla entre Oriente y Occidente», *Cuadernos de historia de España*, 79 (2005), pp. 7-30.
- BLANCO, Carlos, Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS e Irís ZAVALA, *Historia social de la literatura española*, 2 volúmenes, Akal, Madrid, 1978.
- BLECUA, Alberto, *La transmisión textual de El conde Lucanor*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1980.
- BLOOM, Leonard, *The Emergence of an Intellectual and Social Ideal as Expressed in Selected Writings of Alfonso X and don Juan Manuel*, tesis doctoral inédita, University, Pittsburgh, 1967.
- BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983.
- BLUMENKRANZ, Bernhard, «Augustin et les juifs; Augustin et le judaisme», *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), pp. 225-241. Recuperado de brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RA.5.102203.
- BOHIGAS, P., «La visión de Alfonso X y las profecías de Merlín». *Revista de Filología Española*, 25, 1941, pp. 383-398.
- BOECIO, *La consolación de la filosofía*, Sarpe, Barcelona, 1984.
- , *Consolatio Philosophiae*, ed. electrónica a partir de *Boethius' Consolatio Philosophiae*, ed. J. O'Donnell, Bryn Mawr College, Bryn Mawr, PA, 1990. Recuperado de faculty.georgetown.edu/jod/boethius/boethius.html.

- BOIS, Guy, *La gran depresión medieval: siglos XIV-XV: el precedente de una crisis sistémica*, Biblioteca Nueva y Universitat de Valencia, Madrid, 2001.
- BONNER, Antoni y Lola BADIA, *Ramon Llull: Vida, pensament i obra literària*, Empúries, Barcelona, 1988.
- BORN, Lester Kruger, «The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals», *Speculum*, 3, 4 (Oct., 1928), pp. 470-504. Recuperado de doi.org/10.2307/2850573.
- BOSSONG, Georg, «Las traducciones alfonsíes y el desarrollo de la prosa científica castellana», en *Actas del coloquio hispanoalemán Ramón Menéndez Pidal*, ed. W. Hempel y D. Briesemeister Niemeyer, Tübingen, 1982, pp. 1-14.
- BOTINAS, Elena; Julia CABALEIRO, y María Ángeles DURAN, «Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina» en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVIII)*, ed. M. M. Graña, Asociación Cultural, Al-Mudayna, Madrid, 1994, pp. 283-293.
- , *Les beguines. La raó il·luminada per amor*, Publicacions de la Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002.
- BOTINAS, Elena y Julia CABALEIRO «Las beguinas: libertad en relación», Duoda, Centro de Investigación de Mujeres, Universidad, Barcelona, 2004-2008 [formato web]: www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario1.html.
- BOURBON, Étienne de, *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus*. E. Lecoy de la Marchem, Paris, 1987.
- BOURDIEU, Pierre, «El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia», en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, dir. J. G. Peristany, Labor, Barcelona, 1968, pp. 175-224.
- BOVER, José María, *La Asunción de María*, BAC, Madrid, 1951.
- BREMOND, Claude y Jacques LE GOFF, *L'exemplum*, Brepols, Turnhout, 1982.
- BRODY, Saul N. *The disease of the soul: leprosy in medieval literature*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.
- BUENAVENTURA, San, *Breviloquio*, en *Obras de san Buenaventura*, I, BAC, Madrid, 1945, pp. 166-539.
- , *Itinerario de la mente de Dios*, en *Obras de san Buenaventura*, I, BAC, Madrid, 1945, pp. 564-633.
- , *Colaciones sobre el Hexaémeron o iluminaciones de la Iglesia*, en *Obras de San Buenaventura*, BAC, Madrid, 1947, III, pp. 176-659.
- , *Speculum beatae Mariae Virginis*, en *Operum*, VI, Ex Typographia Vaticana, Roma, 1596. Recuperado de books.google.es/books?id=EMCzyqUX2XIC&dq=Sancti%20doctores%20rationabiliter%20probare%20nituntur%2C&hl=es&pg=PP5#v=onepage&q&f=false.
- BURKE, James F., *History and visión: the figural structure of the «Libro del Cavallero and Zifar*, Tamesis Books, London, 1972.

C

- CABEZUELO PLIEGO, José Vicente «La proyección del tratado de Torrellas. Entre el revisionismo político y la negación mental», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 20 (2010), pp. 203-237. Recuperado de revistas.um.es/medievalismo/article/view/141471.
- CABOT GARRIDO, Antonia, «El sincretismo de la doctrina cristiana en la quinta parte de *El conde Lucanor*», en *Perspectivas bíblicas*, Universidad, Granada, 2019. Recuperado de editorial.ugr.es/libro/perspectivas-biblicas-en-la-literatura-espanola_137488/.

- , «Concepción de la persona y vida humanas en la quina parte de *El conde Lucanor*», en *Literature, Science & Religion: textual transmission and translation in medieval and early modern Europe*, coord. M. Bellmut y J. Mahiques, 2020, pp. 63-82 [=2020a].
- , «La influencia de los *Castigos del rey Sancho* en el ideal femenino de Juan Manuel en *El conde Lucanor*: análisis del ejemplo XXVII», *Revista de Literatura Medieval*, 32 (2020), pp. 55-71 [=2020b]. Recuperado de doi.org/10.37536/RLM.2020.32.0.78645.
- CABRERA VALVERDE, Jorge Mario, «San Isidoro de Sevilla: puente entre la Antigüedad y la Edad Media», *Filología y Lingüística*, XXII, 2 (1996), pp. 203-213. Recuperado de revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/20386.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel, «El título de los “Castigos y documentos” de Sancho IV, en *La literatura en la época de Sancho*, pp. 153-168.
- , «Los ‘castigos’ y la educación de Garfín y Roboán en *El Libro del Cavallero Zifar*», en *Nunca fue pena mayor, Estudios de Literatura Española en homenaje a Brian Dutton*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996, pp. 117- 135, p. 129 [1996b].
- , «La vergüenza en el discurso del poder laico desde Alfonso X a Don Juan Manuel», *Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. J. M. Lucía, Universidad de Alcalá de Henares, I, 1997, pp. 392-411.
- , «Vergüenza, sabiduría y pecado en la literatura medieval castellana (del *Bonium* a don Juan Manuel)», *Príncipe de Viana*, LXI (2000), pp. 75-102.
- , «Identidad y alteridad: la representación del Otro musulmán en *El conde Lucanor*», *e-Spania*, 21 (2015), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/24697.
- , «Los contextos del *Libro del cavallero de Dios (Libro del cavallero Zifar)*», en *Aula medieval*, 7 (2018), pp. 5-57 Recuperado de parnaseo.uv.es/AulaMedieval/aM_ES/monografias/PDFs/Aula_Medieval_2018.pdf
- CALDERA, Ermanno, «Retorica, narrativa e didattica nel *Conde Lucanor*», *Miscellanea di Studi Ispanici*, XIV (1966), pp. 5-120.
- Calila e Dimna*, eds. J. M. Cacho Blecua y M. J. Lacarra, Castalia, Madrid, 1985.
- CAMPA, Mariano de la, *La Estoria de España de Alfonso X: Estudio y edición de la Versión Crítica desde Fruela II hasta la muerte de Fernando II*, Universidad, Málaga, 2009.
- , «La Estoria de España de Alfonso X: los reinados de Sancho III, Fernando II y Alfonso VIII », *e-Spania* 25 (2016), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/25841.
- CAMPOHERMOSO RODRÍGUEZ, Omar Félix, Ruddy Eusebio SOLIZ SOLIZ, Omar CAMPOHERMOSO RODRÍGUEZ y Wilfredo RODRÍGUEZ Y ZÚÑIGA, «Galeno de Pérgamo "príncipe de los médicos"», *Cuaderno Hospital de Clínicas*, 57, 2 (2016), pp. 84-93.
- CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987.
- CANDANO FIERRO, Graciela, «La risa en *El conde Lucanor*», en *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas «Las dos orillas»*, eds. B. Mariscal y M. T. Miaja, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2007, 1, pp. 323-330. Recuperado de cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_1_032.pdf.
- CANO AGUILAR, Rafael, «La construcción del idioma en Alfonso X el Sabio», *Philologia Hispalensis*, 4, 2 (1989), pp. 463-473. Recuperado de institucional.us.es/revistas/philologia/4_2/art_35.pdf.

- CANTERA MONTENEGRO, Enrique, «El miedo al judío en la España de la Edad Media», *Estudios de Historia de España*, XV, 2013. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=125750.
- Cantigas de amigo dos trovadores galego-portugueses*, ed. J. Nunes, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1926-1928.
- CAÑIZARES, P. «La Historia de los dos soldados de Cristo, Barlaan y Josafat traducida por Juan de Arce Solorzeno (Madrid 1608)», *Cuadernos de filología clásica. Estudios Latinos* (2000), 19, pp. 259-271. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CFCL0000220259A.
- CANTARINO, Vicente, «Ese autor que llaman don Juan Manuel», en *Actas del octavo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Istmo, Madrid, 1986, pp. 329-338. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra/ese-autor-que-llaman-don-juan-manuel/.
- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen, «Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media», *Analecta Malacitana*, 6 (2000). Recuperado en formato web de <http://www.anmal.uma.es/numero6/Cardelle.htm>
- CARDENAL IRACHETA, Manuel, «La geografía conquense del Libro de la caza», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 54 (1948) pp. 27-49; reed. en *Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, ed. J. M. Fradejas, Seminario de Filología Medieval e Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Universidad de Valladolid, Tordesillas, 2001, pp. 11-30.
- CARETTE, Alice «Un cas particulier de dissidence nobiliaire: la figure de don Juan Manuel dans les chroniques du règne d'Alphonse XI de Castille 1312-1350)», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2009, s/pp. Recuperado de journals.openedition.org/nuevomundo/57331.
- CARLÉ, María del Carmen, «El precio de la vida en Castilla del rey Sabio al Emplazado», *Cuadernos de historia de España*, XV (1951), pp. 132-156.
- CARMODY, Francis J., *Li Livres dou Tresor*, University of California Press, Berkeley, 1948.
- CARMONA RUIZ, María Antonia, «La sucesión de Alfonso X: Fernando de la Cerda y Sancho IV», *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes*, 11 (2018-2019), pp. 151-186. Recuperado de [idus.us.es/bitstream/handle/11441/87922/La sucesion de Alfonso X Fernando de la.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://idus.us.es/bitstream/handle/11441/87922/La%20sucesion%20de%20Alfonso%20X%20Fernando%20de%20la.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- , *María de Molina*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 2005.
- CARNERO BURGOS, Severino, *Edición y estudio del Barlán y Josafat* [versión castellana sobre los ms. P y G], tesis doctoral inédita, 2 vols., Universidad Complutense, Madrid, 1990.
- CARO BAROJA, Julio, «Honor y vergüenza (examen de varios conflictos populares)», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 20, 40 (1964), pp. 410-460; reed. en «Honour and shame: a historical account of several conflicts», in *Honour and shame: the values of Mediterranean society*, ed. J. G. Peristany, Weidenfeld and Nicolson, London, 1965.
- , *La cara, espejo del alma: historia de la fisionomía*, Círculo de lectores, Barcelona, 1993.
- CAROZZI, Claude. «Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon», *Annales*, 33-34 (1973), pp. 683-702. Recuperado de persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1978_num_33_4_293963.
- CARPENTER, Dwayne E., *Alfonso X and the jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24*, University of California, Berkeley, 1986. Recuperado de

- escholarship.org/uc/item/3c0009vd.
- Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000 y ss. Recuperado en formato web de www.corpusthomicum.org/iopera.html.
- CARREÑO, Antonio, «La vergüenza como valor sociológico y narrativo en don Juan Manuel: el ejemplo L de *El conde Lucanor*», *Cuadernos hispanoamericanos*, 314 (1976), pp. 495-510.
- , «La vergüenza como constante social y narrativa en don Juan Manuel: el “Ejemplo L” de *El conde Lucanor*», *Thesaurus*, XXXII 1 (1977), pp. 54-74. Recuperado de cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/32/TH_32_001_054_0.pdf.
- CARRERAS ARTAU, Joaquín y Tomás CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1939-1943. Recuperado de archive.org/details/historiadelafilo01carr/page/160/mode/2up.
- CASADO LUMBRERAS, Cristina, «Emociones y mundo árabe», *Summa Psicológica UST*, 4, 2 (2007). Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2683239.
- CASAGRANDE, Carla y Silvana VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.
- CASSIRER, Ernst, *The Logic of the Humanities*, Yale University Press, New Haven, 1961.
- CATALÁN, Diego, *El poema de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1953.
- , *De Alfonso X al conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962.
- , «El taller historiográfico alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio», *Romania*, LXXXIV (1963), pp. 354-375.
- , «Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: el testimonio de la *Cronica abreviada*», en *Juan Manuel Studies*, ed. I. Macpherson, Tamesis, Londres, 1977, pp. 17-51.
- , «Alfonso X historiador», en *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, Fundación Menéndez Pidal - Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1992, pp. 11-44 [=1992a].
- , «La *Estoria del fecho de los godos* hasta 1407 y sus continuaciones y refundiciones», en *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, , pp. 231-285 [=1992c].
- , «Poesía y novela en la historiografía castellana de los siglos XIII y XIV», en *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, pp. 139-156 [=1992b].
- , *De la silva textual al taller historiográfico alfonsí: códices, crónicas, versiones y cuadernos de trabajo*, Fundación Ramón Menéndez Pidal-Universidad Autónoma, Madrid, 1997.
- CASTILLO OREJA, Miguel Ángel, «Panorama de las artes en el reinado de Alfonso X», *Revista de occidente*, 43 (1984), pp. 125-144.
- CASTRO, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, 2 tomos, Crítica, Barcelona, 2001.
- , «Acerca del castellano escrito en torno a Alfonso el Sabio», *Filología Romanza*, 1, 4 (1954), pp. 1-11.
- , «The Sultan Saladin in the Romance Literatures», en *An Idea of History: Selected Essays of Americo Castro*, Ohio State UP, Columbus, 1977.
- CASTRO y CALVO, José María, *El arte de gobernar en las obras de Juan Manuel*, CSIC, Barcelona, 1945.

- CASTRO y CASTRO, Manuel de, *Fray Juan Gil de Zamora, o. f. m., De Preconiis Hispaniae, estudio preliminar y edición crítica*, tesis doctoral inédita, Universidad Central, Madrid, 1955.
- , «Las ideas políticas y la formación del príncipe en el “De preconiis Hispaniae” de Fray Juan Gil de Zamora», *Hispania: Revista española de historia*, 88 (1962), pp. 507- 541.
- CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo, «La naturaleza y el mundo en la Edad Media: perspectivas teológicas, cosmológicas y maravillosas. Una revisión conceptual e historiográfica», *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 10 (2015), pp. 1-35. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5383197.
- CASTELLO DUBRA, Julio A., «De las etiquetas historiográficas a los modelos de síntesis doctrinal: teorías de la iluminación y de la abstracción intelectual en la escolástica universitaria del siglo XII», en *Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV curso de actualización de historia medieval*, Buenos Aires, 2017, pp. 69-75. Recuperado de saemed.org/publicaciones/actas/pdf/Actas_XV_Jornadas.pdf.
- CERVERÍ DE GIRONA, *Obras completas del trovador Cerverí de Girona*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, 1947.
- CHAUCHADIS, Claude, «Honor y honra o cómo se comete un error en lexicografía», *Criticón*, 17 (1982), pp. 67-87. Recuperado de cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/017/017_069.pdf.
- CHENU, Marie-Dominique, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Institute d'études médiévales, Paris, 1950.
- CHERCHI, Paolo, «Brevedad, oscuridad, synchisis in *Conde Lucanor* (parts II-IV)», *Medioevo Romano*, IX (1984), pp. 361-374.
- CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Madrid, 1942.
- CHEVALIER, Jean Claude, «Don Juan Manuel: bréveté et obscurité», *Atalaya*, VI (1995), pp. 151-164.
- CICERÓN, *Cuestiones académicas*, Musa, Barcelona, 1990.
- , *El sueño de Escipión*, Acantilado, Barcelona, 2004.
- , *Las leyes*, ed. Roger Labrousse, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1968.
- , *Las leyes*, ed. C. T. Pabón, Gredos, Madrid, 2009.
- , *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 2015.
- CLAVERO SALVADOR, Bartolomé, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla (1369-1386)*, Siglo XXI de España, Madrid, 1974.
- CLÚA GINÉS, Isabel. «Sangre, sudor y lágrimas. la carne sufriente en la tradición occidental: de la miseria del hombre a la nueva carne», *ALEPH*, 1 (2006), pp. 11-23.
- COELLO MESA, Antonia María, *Morfología y sintaxis en el castellano del siglo XIV: El conde Lucanor*, tesis doctoral inédita, Universidad, Laguna, Tenerife, 2001. Recuperado de <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/10005>.
- COLMENERO, D. «La boda entre Fernando III el Santo y Beatriz de Suabia: motivos y perspectivas de una alianza matrimonial entre la corona de Castilla y los Stauffer», *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXIV (2010), pp. 9-22. Recuperado de revistas.um.es/mimemur/article/view/j133341.
- COMELLA GUTIÉRREZ, Beatriz y Lía VIGURIA GERENDIÁN, «Vicente de Beauvais y Navarra. La aportación científica del profesor Francisco Javier Vergara Ciordia», *Príncipe de Viana*, 261 (2015), pp. 423-436. Recuperado a partir de

- dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5111097.
- CÓMEZ RAMOS, Rafael, *Las empresas artísticas de Alfonso X*, Diputación, Sevilla, 1979.
- , «Los artistas bajo el reinado de Alfonso X *el Sabio*», *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, 899 (2021), pp. 24-28.
- CONDE, Juan Carlos, «Para una teoría de la historiografía de ámbito universal en la Edad Media: notas sobre su caracterización como relato», en *Teoría y práctica de la historiografía hispánica medieval*, ed. A. Ward, University of Birmingham Press, Birmingham, 2000, pp. 167-191.
- COOPER, Louis, *La gran conquista de ultramar*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1979.
- CORDERO RIVERA, Juan, «Asociacionismo popular: gremios, cofradías, hermandades y hospitales», en *La vida cotidiana en la Edad Media: actas de la VIII Semana de Estudios Medievales*, ed. J. I. de la Iglesia, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1998, pp. 387-400.
- CORIA COLINO, Jesús y Santiago FRANCIA LORENZO, *Reinado de Fernando IV (1295-1312)*, Aretusa, Palencia, 1999.
- COROMINAS, Joan y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1984, 5.
- Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, 7 vols., Real Academia de Historia, Madrid, Imp. y esterotipia de M. Rivadeneyra, 1861-1903. Recuperado a partir de bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=16930.
- CORTI, Francisco, «Cantiga 125: La nigromancia y las relaciones entre imágenes y textos», *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes*, 5 (2006-2007), pp. 293-306. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=7928.
- COSSÍO, Mario, «"Non ha tan buena escuela cuemo casa de señores"»: el consejero caballeresco en el *Libro del cavallero et del escudero* de don Juan Manuel», *Lexis*, XLIII (2019), pp. 517-559 [=2019b]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7180588.
- , «The Other-for-Me: the construction of Saladin in *El conde Lucanor*», *eHumanista* 41 (2019), pp. 246-265 [=2019a]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6946624.
- , «Una reescritura aristocrática de la Estoria de España. La *Crónica abreviada* de don Juan Manuel», *Olivar: revista de literatura y cultura españolas*, 21, 34 (2021) [=2021a]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=4380604.
- , «El Libro de las tres razones, "obra estoriada"», *Translat Library*, III (2021). [=2021b]. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/46988.
- COUSSEMACKER, Sophie, «La forge du futur chevalier, 'dialogue' entre le *Libro de los estados* de don Juan Manuel et les *Siete partidas* d'Alphonse X, autour de l'éducation de l'enfant noble», *Voz y letra*, XXV, 1-2 (2014), pp. 53-70.
- CRADDOCK, Jerry R. «La nota cronológica inserta en el prólogo de las *Siete Partidas: edición crítica y comentario*», *Al-Andalus*, 39 (1974), pp. 363-390.
- , «La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 51 (1981), pp. 365-418.
- , «Dynasty in Dispute: Alfonso X el Sabio and the Succession to the Throne of Castile and Leon in History and Legend», *Viator* 17 (1986), pp. 197-219 [=1986a].
- , «El *Setenario*: última e inconclusa refundición alfonsina de la primera *Partida*», *Anuario de historia del derecho español*, 56 (1986), pp. 441-466 [=1986b].
- CRESPO ÁLVAREZ, Macarena, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval: De Alfonso X a Enrique III», *Historia medieval*, 5 (2002), pp. 179-215. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=625758.
- Crònica*, Miquel Coll, Barcino, Barcelona, 1949-1951.

- Crónica de don Alfonso onceno de este nombre, de los reyes que reynaron en Castilla y León conforme a un antiguo ms. de la Real Biblioteca de El Escorial y otro de la Mayansiana e ilustrada con apéndices y varios documentos*, ed. F. Cerdá y Rico, Impresor Antonio de Sancha, Madrid, 1787, I. Recuperado de bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=5309.
- Crónicas de los reyes de Castilla, desde Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel*, ed. C. Rosell, 3 tomos, Rivadeneira, Barcelona, 1875-1878.
- Tomo I. Recuperado a partir de bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=8333
- Tomo II. Recuperado de books.google.es/books?id=rZ0GAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, ed. C. da Silva Tarouca, 3 vols, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 2009.
- Crónica Geral de Espanha de 1344*, ed. L. CINTRA, 3 vols, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1983.
- CROSAS LÓPEZ, Francisco, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Dykinson, Madrid 2010.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *El pensamiento de Ramon Llull*, Fundación Joan March y Castalia, Valencia, 1977.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura y Edad Media latina*, 2 vols, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2017.
- D
- DACOSTA, Arsenio F., «El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de Fray Juan Gil de Zamora», *Historias, instituciones y documentos*, 33 (2006), pp. 99-121. Recuperado de revistascientificas.us.es/index.php/HID/article/view/4199.
- D'AMATO, Alfonso, *La devoción de María en la orden de predicadores*, Edibesa, Madrid 1998.
- DARBORD, Bernard, «Acerca de las técnicas de expresión alegórica en la obra de don Juan Manuel», en *VII Centenario*, pp. 61-72.
- , «El tipo de los dos compañeros (AT 613), con un especial estudio de los ejemplos no 26, 43 y 48 del *Conde Lucanor*, acompañado de algunas consideraciones tipológicas sobre lo que es el cuento», *Revista de poética medieval*, 29 (2015), pp. 125-144. Recuperado de <https://recyt.fecyt.es/index.php/revpm/issue/view/2852>.
- DEGIOVANNI, Fernando, «Retórica de la predicación e ideología dominica en la quinta parte de *El conde Lucanor*», *Bulletin hispanique*, 101-1 (1999), pp. 5-18. Recuperado de persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1999_num_101_1_4990.
- DELGADO, Buenaventura, «La educación del caballero en la Edad Media», *Las abreviaturas en la enseñanza medieval y la transmisión del saber*, Universitat, Barcelona, 1990, pp. 339 -345.
- DELGADO LEÓN, Feliciano, «Fundamentos teóricos del simbolismo medieval», en *Traza y baza. Cuadernos hispanos de simbología*, 7 (1978), pp. 42-52. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8123330.
- , «Séneca en la Edad Media», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 127 (1994), pp. 415-432. Recuperado de core.ac.uk/download/pdf/60878063.pdf.

- DELGADO ROIG, Juan, «Examen médico de unos restos históricos: los cadáveres de Alfonso X el Sabio y Doña Beatriz de Suabia», *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, 9 (1948), pp. 135-153. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5857910.
- DESCLOT, Bernat, *Crònica*, ed. M. Coll, Barcelona, Barcino, 1982.
- DE TORO, José Miguel, «Las seis edades del mundo llegan a su fin... Nuevas propuestas sobre la periodización de la historia en la cristiandad occidental (siglo XII)», *Revista chilena de estudios medievales*, 6 (2014), pp. 43-60. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5295071.
- DEVIA, Cecilia, «Herejes y minorías religiosas en la Séptima Partida de Alfonso X el Sabio», *Diversidad*, 1 (2010). Recuperado de diversidadcultural.net/articulos/nro001/01-03-devia-cecilia.pdf.
- DEVOTO, Daniel, *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de "El conde Lucanor"*. Una bibliografía, Castalia, Madrid, 1972.
- , «Cuatro notas sobre la materia tradicional en don Juan Manuel», *Bulletin Hispanique*, LXVIII (1966), pp. 187-215; reimpr. en *Textos y contextos: estudios sobre la tradición*, Gredos, Madrid, 1974, pp. 112-149.
- , «La introducción al estudio de la obra de don Juan Manuel diez años después», en *Don Juan Manuel: VII centenario*, pp. 63-73.
- , «El noveno ejemplo de El conde Lucanor y La casada infiel», en *Homenaje al Profesor Antonio Vilanova*, ed. A. Sotelo, PPU, Barcelona, 1989, I, pp. 177-188.
- DEYERMOND, Allan, «The Sermon and its uses in medieval Castilian literature», *La Coronica*, 8 (1980). pp. 127-45.
- , «Cuentos orales y estructura formal en el Libro de las tres razones», en *VII centenario*, pp. 75-87.
- , «Death and rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de Espanna*», *Revista canadiense de estudios hispánicos*, 9, 3 (1985), pp. 345-67.
- , «Estudio preliminar», en *Juan Manuel, Don, Libro del conde Lucanor*, Alhambra Longman, Madrid, 1985.
- , «Cuentística y política en Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, en *Studia in honorem Germán Orduna*, Universidad, Alcalá de Henares, 2001, pp. 225-240.
- DÍAZ CAMACHO, Pedro José, «La devoción mariana en la Orden de Predicadores. Una narrativa hermenéutico-teológica», *Revista Albertus Magnus*, 7, 1 (2016), pp. 101-120. Recuperado de revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/2691.
- DÍAZ y DÍAZ, Manuel. C., «La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X», en *Srenae. Estudios de Filología e Historia dedicados al Profesor Manuel García Blanco*, Universidad, Salamanca, 1962, pp. 145-161.
- DÍAZ MARTÍN, Luis Vicente, *María de Molina*, Obra cultural de la Caja de de Ahorros, Valladolid, 1984.
- , «Los últimos años de Fernán Sánchez de Valladolid», en *Homenaje al profesor Juan torres Fontes*, 2 vols., Universad y Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1987, I, pp. 349-364.
- , «Las fluctuaciones en las relaciones castellano-portuguesas durante el reinado de Alfonso IV», *Historia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 15, 2 (1998), pp. 1231-1254. Recuperado de aleph.letras.up.pt/index.php/historia/article/view/5517/5184.
- DÍEZ BORQUE, José María, *La sociedad española y los viajeros del siglo XVII*, S.G.E.L, Madrid, 1975.

- DÍEZ DE REVENGA TORRES, Francisco Javier, «El *Libro de las armas* de don Juan Manuel: algo más que un libro de historia», en *VII centenario*, pp. 103-116.
- , «El *Libro enfenido* de don Juan Manuel: estructura y significación literarias», en *Homenaje al profesor Juan Fontes*, I, pp. 365-374.
- , «Literatura en el Reino de Murcia (de Alfonso X a don Juan Manuel)», *Revista de Estudios Yeclanos*, 5 (1994), pp. 47-52. Recuperado de museoarqueologicodeyecla.org/wp-content/uploads/2016/05/Literatura-en-el-Reino-de-Murcia.-De-Alfonso-X-a-don-Juan-Manuel.pdf.
- , y Ángel Luis MOLINA MOLINA, «Don Juan Manuel y el reino de Murcia: notas al *Libro de la caza*», *Miscelánea medieval murciana*, Universidad de Murcia, Murcia, 1973, pp. 9-48; reed. en *Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, pp. 31-48.
- y María Concepción RUIZ ABELLÁN, «Denominación y títulos de Don Juan Manuel», *Miscelánea Medieval Murciana*, 8 (1981), pp. 9-29. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=132319.
- DIONISIO, Pseudo, *Obras completas: Los nombres de Dios; Jerarquía celeste; Jerarquía eclesiástica y Teología mística*, ed. T. H. Martín, BAC, Madrid, 2007.
- DISALVO, Santiago, «El halcón de don Manuel, visto por su hermano y su hijo: sobre la cetrería en las *Cantigas de Santa María* y el *Libro del Conde Lucanor*», en *Nuevas miradas sobre la Tierra Media: el cuento en el Occidente Europeo (siglos XIV a XVII)*, ed. G. B. Chicote, L. Amor y F. Calvo, Eudeba, Buenos Aires, 2006, pp. 39-51.
- DIZ, Marta Ana, «El mundo de las armas en el *Libro del Caballero Cifar*», *Bulletin of Hispanic Studies*, LVI, 3 (1979), pp. 189-199.
- , «Relato, fabulación, semiosis: la producción de significado en el *Conde Lucanor*», *Modern Language Notes*, XCVI, 2, pp. 403-413.
- , *Patronio y Lucanor: la lectura inteligente “en el tiempo que es turbio”*, Scripta Humanistica, Potomac, Maryland, 1984.
- DOMÍNGUEZ, César, «Materia cruzada en *El conde Lucanor*, I. Del salto que hizo el rey Richalte de Inglaterra: una vez más sobre las fuentes del ejemplo III», *Incipit*, 17, (1997), pp. 139-174.
- Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, ed. J. M. Fradejas, Seminario de Filología Medieval e Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Universidad de Valladolid, Tordesillas, 2001.
- DUBY, Guy, *Los tres órdenes, o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid, 1992.
- DUFOURCQ, Charles Emmanuel y Jean GAUTIER-DALCHÉ, *Historia económica y social de la España cristiana en la Edad Media*, El Albir, Barcelona, 1983.
- DYER, Nancy Joe, «El decoro femenino en *Castigos e documentos del rey don Sancho IV*», en *Studia Hispanica Medievalia. II Jornadas de Literatura*, eds. L. T. Valdivieso y J. H. Valdivieso, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1987, pp. 21-30.
- DOÑAS, Antonio, Héctor HERNÁNDEZ GASSÓ y Antonio HUERTAS MORALES, «Boletín bibliográfico sobre don Juan Manuel y su obra (III: 2002-2009)», *Memorabilia*, 12 (2009-2010), pp. 361-372. Recuperado de parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia12/PDFs/Boletin.pdf.
- , «Boletín bibliográfico sobre don Juan Manuel y su obra (IV: 2009-2012)», *Memorabilia*, 15 (2014), pp. 129-195. Recuperado de ojs.uv.es/index.php/memorabilia/article/view/3134/2630.
- DOUBLEDAY, Simón, *Los Lara. Nobleza y monarquía en la España medieval*, Turner, Madrid, 2001 [2001a].

- , «Aristocracia y monarquía en los reinos de Castilla y León: el caso de la familia Lara», *Hispania*, LXI, 3 (2001), pp. 999-1015 [2001b]. Recuperado de hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/view/286.
- DUNN, Peter N., «The Structures of Didacticism: Private Myths and Public Fictions», en *Juan Manuel Studies*, ed. I. Mcpherson, Londres, Támesis, 1977, pp. 53-67.
- E
- ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José, «Franciscanos, tras ideales utópicos», *Historia y espacio*, 28 (2007). Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2569801.
- Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el conde de Barcelos don Pedro Alfonso*, eds. D. Catalán y M. S. de Andrés, Gredos, Madrid, 1970.
- EIXEMENIS, Francesc, *Regiment de la cosa pública*, ed. D. de Molins, Els nostres clàssics, Barcelona, 1927.
- ENTWISTLE, William. J., *The Arthurian Legend in the Literatures of the Spanish Peninsula*, J. M. Dent & Sons, Ltd. - E. P. Dutton & Co, Londres - Toronto - Nueva York, 1925.
- ENGLAND, John, «Exemplo 51 of *El conde Lucanor*. The Problem of Authorship», *Bulletin of Hispanic Studies*, 51, 1 (1974), pp. 16-27.
- EGIDIO ROMANO, *De regimine principum, Apud Bartholomeum Zannetum*, Roma, 1607. Recuperado de books.google.es/books?id=c3WEnQEACAAJ&pg=PP5#v=onepage&q&f=false.
- EPALZA, Mikel de, «Notas sobre el concepto cultural euro-árabe de “mudéjar” según Guillermo Guastavino», *Sharq al-Andalus*, 14-15 (1997-1998), pp. 343-351. Recuperado a partir de cervantesvirtual.com/obra/nota-sobre-el-concepto-cultural-eurorabe-de-mudjarsegn-guillermo-guastavino-19041977-0/
- EPINEY-BURGARD, Georgette y ZUM Brunn, Emilie, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona 1998.
- ESCALONA MONGE, Julián, «Los nobles contra su rey. Argumentos y motivaciones de la insubordinación nobiliaria de 1272-1273», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25, (2002), pp. 131-162. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2002_num_25_1_1234.
- ESCOTO ERIÚGENA, Juan, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, EUNSA, Navarra, 2007.
- ESCUADERO DE LA PEÑA, José María, «Privilegio rodado e historiado del rey don Sancho IV», *Museo español de antigüedades*, I (1872).
- ESTEPA DíEZ, Carlos, «El rey como señor, consideraciones sobre el poder regio en el feudalismo castellano», en *El temps i l'espai del feudalisme*, eds. F. Sabaté i J. Farré, Pagès editors, Lleida, 2004, pp. 407-419 [=2004b].
- , «The strengthening of royal power in Castile under Alfonso XI», en *Building legitimacy. Political discourses and forms of legitimation in medieval societies*, eds. I. Alfonso Antón, J. Escalona y Hugh Kennedy, Brill, Leiden/Boston, 2004, pp. 179-222 [=2004a].
- , «Doña Juana Núñez y el señorío de los Lara», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 1 (2006) s/pp. Formato web: e-Spania.revues.org/document315.html.
- , «La monarquía castellana en los siglos XIII-XIV. Algunas consideraciones», *Edad Media: revista de historia*, 8 (2007), pp. 79-98. Recuperado de dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2509119.pdf

—, «Naturaleza y poder real en Castilla», en *Construir la identidad en la Edad Media. poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, eds. J. A. Jara, G. Martín e I. Alonso, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 2010, pp. 163-182.

Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista, ed. J. E. López de Coca Castañer, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, Málaga, 1987.

F

FALQUE REY, Emma, «Traducción de la *Historia Roderici*», *Boletín de la institución Fernán González*, LXII, 202 (1983). pp. 339-375.

FERNÁNDEZ, Clemente, *Los filósofos medievales, selección de textos, I*, BAC, Madrid, 1979, I; 1980, II.

FERNÁNDEZ CONDE, Javier, «Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XIII y XIV», en *VI Semana de Estudios Medievales*., ed J. I. de la Iglesia, F. J. García Turza y J. Á. Cortázar, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño pp. 133-144, 1996.

FERNÁNDEZ CONDE, Juan José, «Alfonso X el Sabio, creador de la prosa castellana», *Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 58 (2011), pp. 85-105. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=13657.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés, *Versión crítica de la Estoria de España: Estudio y edición desde Pelayo hasta Ordoño II*, Fundación Menéndez Pidal y Universidad Autónoma de Madrid (Fuentes Cronísticas para la Historia de España, 6, Madrid, 1993.

— «La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos. Nuevo panorama», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 18-19 (1993-94), pp. 101-132. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_0396-9045_1993_num_18_1_1084.

—, «La transmisión textual de la “Estoria de España” y de las principales “Crónicas” de ella derivadas», en *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Universidad, Valladolid, 2000, pp. 219-264. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra-visor/la-transmision-textual-de-la-estoria-de-espana-y-de-las-principales-cronicas-de-ella-derivadas/html/199c115c-86f2-4d69-b1e2-6fa1d77a7e49_2.html.

—, «El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de España* y la *General estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio», en *El scriptorium alfonsí: de los Libros de astrología a las “Cantigas de santa María”*», eds. J. Montoya y A. Rodríguez, Fundación Universidad Complutense, Madrid, 2000, pp. 105-126.

—, «Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del rey sabio», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23 (2000), pp. 263-283. Recuperado de <https://doi.org/10.3406/cehm.2000.922>.

—, «Novedades y perspectivas en el estudio de la historiografía alfonsí», *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes*, 2 (2000-2001), pp. 283-301. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra-visor/novedades-y-perspectivas-en-el-estudio-de-la-historiografia-alfonsi/html/d1531668-81bc-42b0-a370-7a131a43a651_5.html.

—, «*Estoria de España*», en *Diccionario filológico de literatura medieval española*, eds. C. Alvar y J. M. Lucía, 2002, pp. 54-80.

- , «Alfonso X en la historia del español», en *Historia de la lengua española*, coord. R. Cano, Ariel, Barcelona, 2004. cap. 15, pp. 381-422.
- FERNÁNDEZ-VIAGAS ESCUDERO, Plácido, «Las relaciones sexuales entre miembros de minorías religiosas y mujeres cristianas en la *Séptima Partida*. Un estudio interdisciplinar de las leyes 7.24.9 y 7.25.101», en *En la España Medieval*, 40 (2017), pp. 269-308. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/56091.
- FERRER RODRÍGUEZ, Joan Manuel, «El tratamiento de don/doña durante el Antiguo Régimen», *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, XVIII (2015), 373-395. Recuperado de ramhg.es/images/stories/pdf/anales/18_2015/07_ferrer.pdf.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, «La escuela de nigromancia de Toledo», *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 205-268.
- , «Recepción de las éticas y de la política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio», *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo*, 1 (1988), pp. 97-133.
- FERRERO, Cándida, «Nuevas perspectivas sobre Juan Gil de Zamora», *Studia Zamorensia*, XX, 9 (2010), pp. 19-33. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=258176.
- FIDALGO FRANCISCO, Elvira, «Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de santa María*», *Revista de literatura medieval*, 8 (1996), pp. 91-104. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/5244.
- , «Las prosificaciones castellanas de las *Cantigas de Santa María* (algunas hipótesis)», *Revista de literatura medieval*, XIII, 2 (2001), pp. 29-62.
- , «“De la roïne et de la dame”: la Virgen en la cúspide de la pirámide feudal», en *Formas narrativas breves. Lecturas e interpretaciones*, 2014, pp. 163-191.
- FIGUEROA ARENCIBIA, Vicente Jesús, «San Agustín. Precursor de la semiótica», *Varona*, 45 (2007), pp.41-44. Disponible en: redalyc.org/articulo.oa?id=360635565007.
- FLORY, D. El conde Lucanor: *Don Juan Manuel en su contexto histórico*, Pliegos, Madrid, 1995.
- , «A Suggested Emendation of *El conde Lucanor*. Parts I and III», en *Juan Manuel Studies*, ed. I. Mcpherson, Támesis, Londres, 1977, pp. 87-99.
- FONTANA, Josep, *La quiebra de la monarquía absolutista: 1814-1820*, Barcelona, Ariel, 1971.
- FRADEJAS LEBRERO, José, «Alfonso X, humanista», en *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del congreso internacional*, eds. F. Carmona y F. Flores, Universidad, Murcia 1984, pp. 211-218.
- , «Las fuentes del Libro de la caza de don Juan Manuel», *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española*, 14 (1986), pp. 35-42; reed. en *Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, 2001. pp. 63-68.
- , «La clasificación ornitológica de los halconeros en la España medieval», en *Don Juan Manuel y el libro de la caza*, pp. 73-79.
- , «La influencia del *De arte venandi cum avibus* de Federico II en el *Libro de la caza* de Juan Manuel», en *Los libros de caza*, Seminario de Filología Medieval, Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Universidad, Valladolid, 2005, pp. 41-54. Recuperado de uvadoc.uva.es/handle/10324/30071.
- FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos de san Francisco*, Editorial Seráfica, Barcelona, 1974.
- , *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis*, Directorio Franciscano, Provincia Franciscana de la Inmaculada. Recuperado de franciscanos.org/esfa/menud1.html.

- FRONTINO, Sexto Julio, *Los cuatro libros de los enxemplos, consejos e avisos de la guerra (Stratagematon)*, ed. Á. Gómez Moreno, Consejo e avisos de la guerra, Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, Madrid, 2005.
- FUENTE PÉREZ, María Jesús, *Violante de Aragón, reina de Castilla*, Dykinson, Madrid, 2017.
- , «Gracias, nodriza, la estima de la lactancia y la crianza a través del ejemplo medieval», *Ilemanta*, 25 (2017), pp. 55-67 [=2017b] Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6124269.
- FUENTES, P. «El conocimiento místico en san Bernardo de Claraval, 1958», *Revista de espiritualidad*, (1958), pp. 533-550. Recuperado de revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/933articulo.pdf.
- Fuero juzgo* [en latín y en castellano, cotejado con los más antiguos y preciados códices], La Real Academia Española, Ibarra impresor de Cámara de S. M., Madrid, 1815. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra-visor/fuero-juzgo-en-latin-y-castellano--0/html/ff8b0a00-82b1-11df-acc7-002185ce6064_309.htm.
- FUNES, Leonardo, «La capitulación del Libro de los estados. Consecuencias de un problema textual», *Incipit*, 4 (1984). pp. 71-91. Recuperado de iibicrit-conicet.gov.ar/wordpress/ojs/index.php/incipit/article/view/143.
- , «La leyenda de Barlaam y Josafat en el *Libro de los estados* de Don Juan Manuel», *Letras*, 15-16 (1986), pp. 84-91. Recuperado de repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4427/1/letras15-16.pdf.
- , «El trabajo intertextual de Don Juan Manuel y la apertura del relato en el *Libro de los Estados*», *Journal of Hispanic Philology*, XII (1987-1988), pp.103-112.
- , «Motivación y verosimilitud en el relato-marco del *Libro de los estados*», *La coronica*, 19, 2 (1991), pp. 101-111.
- , «La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Primera parte)», *Incipit*, 13 (1993), pp. 51-70.
- , «La blasfemia del Rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (segunda parte)», *Incipit*, 14 (1994), pp. 69-101.
- , y María Elena QUÉS, «La historia disidente. El lugar del *Libro de las armas* en el discurso historiográfico del siglo XIV castellano», *Atalaya*, VI (1995), pp. 71-78.
- , *El discurso narrativo en la historiografía en lengua romance de los siglos XIII y XIV*, tesis doctoral inédita, Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997. Recuperado de repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1533.
- , «Don Juan Manuel y la herencia alfonsí». *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura medieval*, ed. M. Freixas y S. Iriso, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, Año Jubilar Lebaniego y Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 2000, pp 781- 788 [2000b]. Recuperado de studylib.es/doc/8429289/don-juan-manuel-y-la-herencia-alfons%C3%AD---ah.
- , «Paradojas de la voluntad de autoría en la obra de don Juan Manuel», en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Madrid, junio de 1998), ed. F. Sevilla y C. Alvar, 1, 2000, pp. 126-133 [=2000a].
- , *Don Juan Manuel: la inscripción del sujeto en el texto medieval*. Serie Fichas de cátedra, Oficina de Publicaciones, Facultad Filosofía y Letras, Universidad, Buenos Aires, 2000.
- , «Ruptura e integración en la escritura didáctico-narrativa de don Juan Manuel», *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad*

- Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 52-53 (2005-2006), pp. 180-188. Recuperado de (s/pp) repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4101/1/ruptura-e-integracion.pdf.
- , «Excentricidad y descentramiento en la figura autorial de don Juan Manuel», *eHumanista*, 9 (2007). Recuperado de ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume9/1%20Leonardo%20Funes%20Article.pdf.
- , «Halcones letrados y lectores ballesteros: sobre la clerecía de don Juan Manuel», en *Nuevos caminos del hispanismo. Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, eds. P. Civil y F. Crémoux, 2 vols. [CD-ROM], editorial Iberoamericana, Madrid, 2010. Recuperado de (s/pp) cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_038.pdf.
- , «Historiografía nobiliaria castellana del período post-alfonsí: Un objeto de debate», *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 43 (2014), pp. 21-55 [=2014a].
- , «Letras castellanas en tiempos de Fernando IV: esbozo de una historia literaria. *El texto infinito. Tradición y escritura en la Edad Media y Renacimiento*, ed. C. E. Mestre, Universidad y SEMYR, Salamanca [=2014b], pp. 529-542. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=726393&orden=1&info=open_link_libro
- , «Entre política y literatura: estrategias discursivas en don Juan Manuel», *Medievalia*, 18, 1 (2015), pp. 9-25. Recuperado de raco.cat/index.php/Medievalia/article/view/308826.
- , «*El Conde Lucanor*: ejemplaridad situacional en el arduo terreno de la *intentio*», en *Debates actuales del hispanismo: balances y desafíos críticos*, ed. G. Prósperi, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2016, s/pp. [=2016c].
- , «Historiografía nobiliaria del período postalfonés: un fenómeno histórico-literario en discusión», en *Hispanismos en el mundo*, anexo digital (sección 1), 2016, pp. 77-86 [=2016b].
- , «La leyenda de la blasfemia del Rey Sabio: revisión de su itinerario narrativo», *E-Spania* (2016), s/pp [=2016a]. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/25873.
- FURIÓ, Antoni, *Història de País Valencià*, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1995.

G

- GAIBROIS RIAÑO (DE BALLESTEROS), Mercedes, *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, Tipografía de la RABM, Madrid, 1922, I; 1928, II-III. Recuperado de boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?lang=eu&id=PUB-DH-2019-113&modo=2&tipo=L.
- , «Los testamentos inéditos de don Juan Manuel», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XCIX (1931), pp. 25-29. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra/los-testamentos-ineditos-de-don-juan-manuel/.
- , *Un episodio de la vida de María de Molina. Discurso leído en la Academia de la Historia el 24 de febrero de 1935, en la recepción pública de Doña Mercedes Gaibrois y Riaño de Ballesteros y contestación del Excmo. Señor Elías Tormo y Monzó*, Espasa Calpe, Madrid, 1935.
- , *El príncipe don Juan Manuel y su condición de escritor*, Publicaciones del Instituto de España, Madrid, 1945.

- , *María de Molina, tres veces reina*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
- GALLEGO FRANCO, Henar, «La sexualidad en las Etimologías de san Isidoro», *Hispania Sacra*, 55, 112 (2003), pp. 407-432. Recuperado de doi.org/10.3989/hs.2003.v55.i112.153.
- GALVÁN, L. «Horizontes de lectura en el ejemplo XI de *El conde Lucanor*», *Revista de filología española*, 2 (2004), pp. 285-301. Recuperado de xnrevistadefilologiaespaolauc.revistas.csic.es/index.php/rfe/article/view/109/108.
- GAMARRA, Daniel, «Hugo de San Víctor: interioridad, amor y conocimiento», *Revista española de filosofía medieval*, 8 (2001), pp. 53-81. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=174946.
- GÁMEZ MARTÍN, José, «el día más deseado que contó jamás esta república: Beatificación de Fernando III, rey de Castilla y León. El trono de España en la gloria del altar. 1671», *Isidorianum*, 24, 47-48 (2015), pp. 253-306. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1214669.
- GAOS, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1977.
- GARCÍA ARRANZ, J. «El *Physiologus* como fuente gráfico-textual de la emblemática animalística de la Edad Moderna», *Janus: estudios sobre el Siglo de Oro*, 3 (2014), pp. 73-114. Recuperado de ruc.udc.es/dspace/handle/2183/24240.
- GARCÍA AVILÉS, A, «La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X», *Alcanate: revista de estudios alfonsíes*, 5 (2006-2007), pp. 49-88. Recuperado de dialnet.unirioja.es/ejemplar/164843.
- GARCÍA BALLESTER, L. y A. Domínguez, «El mundo médico de la Historia naturalis (ca. 1275-1296) de Juan Gil de Zamora», *Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Histmiam Illustrandam*, 14 (1994), pp. 249-267. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1311758.
- GARCÍA-BERRIO, Antonio, *Formación de la teoría literaria moderna*, Cupsa, Madrid, 1977.
- GARCÍA DE CASTROJERIZ, Juan, *Glosa Castellana al «Regimiento de Príncipes» de Egidio Romano*, ed. J. Beneyto, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.
- GARCÍA DÍAZ, Isabel, «Lorca, don Juan Manuel y Alfonso XI», *Miscelánea anual murciana*, XXXI (2007), pp. 69-93. Recuperado de revistas.um.es/mimemur/article/view/j29741/28951.
- GARCÍA DOMINGO, Luis y Avelino DOMÍNGUEZ GARCÍA, «Gil de Zamora y “Historia Naturalis”, algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII», *Estudios Humanísticos. Filología*, 16 (1994), pp. 115-134. Recuperado de revistas.unileon.es/ojs/index.php/EEHFFilologia/article/view/4225.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, «Jaime II y la minoría de Alfonso XI (1312-1325). Sus relaciones con la sociedad política castellana», *Historia. Instituciones. Documentos*, 18 (1991), pp. 143-182.
- , «Don Dionís de Portugal y la minoría de Alfonso XI de Castilla», *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 9 (1992), pp. 25-52. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2338144.
- , «Doña Leonor de Guzmán y Andalucía: la repoblación del patrimonio señorial», *Historia, Instituciones, Documentos* 20 (1993), pp. 145-164. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58294.

- , «Tensiones nobiliarias y gobierno municipal en Córdoba durante la minoría de Alfonso XI (1312-1325)», *Historia. Instituciones. Documentos*, 25 (1998), pp. 235-248. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=634128.
- , «Doña Leonor de Guzmán y Andalucía: la repoblación del patrimonio señorial» en *Historia de Andalucía (1332-1334), Historia medieval: Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla, 1994, 2, pp. 119-128.
- GARCÍA FIGUERAS, Tomás, «La leyenda del sebastianismo», *Revista de estudios políticos*, 13-14 (1944), pp. 163-179. Recuperado de dialnet.unirioja.es/ejemplar/143784.
- GARCÍA-FITZ, F. «La guerra en la obra de Don Juan Manuel», *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, ed. J. E. López de Coca Castañer, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, Málaga, 1987, pp. 55-72.
- , «Alfonso X y sus relaciones con el emirato granadino: política y guerra», *Alcanate*, IV (2004-2005), pp. 35-77.
- , «La Reconquista: un estado de la cuestión», *Clio & Crimen*, 6 (2009), pp. 142-215. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158663.
- , *La Reconquista*, Universidad, Granada, 2010.
- , «El «salto del rey Ricardo» o el desbordamiento del concepto de cruzada», en *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica: palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, ed. C. de Ayala, P. Henriët y S. Palacios, 2016, pp. 87-102.
- GARCÍA-GALLO, Alonso, *Manual de historia del derecho español*, 2 vols., Madrid, 1977.
- GARCÍA-GARCÍA, Antonio, «La enseñanza universitaria en *Las Partidas*», *Glossae: European Journal of Legal History*, 2 (1989-1990), pp. 107-118.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «La educación de los nobles en la obra de don Juan Manuel», en *La familia en la Edad Media*, ed. J. I. de la Iglesia, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2001, pp. 39-92.
- , «Las etapas de la vida». *Medievalismo*, 13-14 (2004), pp. 29-47. Recuperado de revistas.um.es/medievalismo/article/view/51171/49301.
- , «La marital corrección: un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media», en *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2009, pp. 387-428.
- , «Vulnerables y temidos: los varones jóvenes como grupo de riesgo para el pecado y delito en la Baja Edad Media», *Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 9 (2012), pp. 105-134. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4357147.
- GARCÍA JUNCEDA, José Antonio, «La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores», *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 3 (1982), pp. 65-93. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110065A.
- GARCÍA MARÍN, José María, *El oficio público en Castilla durante la baja Edad Media*, Instituto de Administración Pública, Alcalá de Henares, 1987.
- GARCÍA ORMAECHEA, Rafael, «Supervivencias feudales en España. Estudios sobre legislación y jurisprudencia de señoríos», *Revista general de legislación y jurisprudencia*, 81, 160 (1932), pp. 589-663.
- GARCÍA ORO, José, «Francisco de Asís en la España medieval», *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación*, 41, 121-123 (1988), pp. 1- 558.

- GARCÍA RODRÍGUEZ, José María, *Doña María de Molina*, Barcelona, 1942.
- GARCÍA RUIZ, María Aurora, «Aproximación a los comportamientos caballerescos artúricos», *E-Spania*, 16 (2013), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/22674.
- GARCÍA SANJUÁN «La conquista de Niebla por Alfonso X», *Historias, instituciones y documentos* (2000), pp. 89-111. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58377.
- GARCÍA-SERRANO, Francisco, «Don Juan Manuel and his connection with the order of preachers». *Anuario de estudios medievales*, 23 (1993), pp. 151-162. Recuperado de estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/1046/1043.
- , «Mundo urbano y dominicos en la Castilla medieval», *Separata del Archivo dominicano*, tomo XVIII (1997) Salamanca, pp. 255-274 [=1997a].
- , *Preachers of the City. The Expansion of the Dominican Order in Castile 1217- 1348*. University Press of the South, Nueva Orleans, 1997 [=1997b].
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis, «Las instituciones feudales en España», en *El feudalismo*, ed. F. L. Ganshof, Ariel, Barcelona, 1963.
- , *El feudalismo hispánico y otros estudios*, Crítica, Barcelona, 2000.
- GARCÍA-VALDECASAS JIMÉNEZ, Amelia y Rafael BELTRÁN LLAURADOR, «La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura cronística del XIV y XV», *Epos: Revista de filología*, 5 (1989), pp. 115-140. Recuperado de revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/9654/9200.
- GASCÓN VERA, ELENA, «El tema de “de contemptu mundi” en Castilla a mediados del siglo XV», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LIII (1977), pp. 19-37. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=127595.
- GAUTIER-DALCHE, Jean, «L’histoire castillane dans le première moitié du XIV^e siècle», *Anuario de estudios medievales*, 7 (1970-71), pp. 239-252.
- , «Alphonse XI a-t-il voulu la mort de don Juan Manuel?», *VII centenario*, pp. 135-147.
- GEREMEK, Bronislaw, «L’*exemplum* et la circulation de la culture au moyen age», *Mélanges de l’ecole française de Roma*, XCII, 1 (1980), pp. 153-179. Recuperado de persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1980_num_92_1_2542.
- GETINO, L. A. «Dominicos españoles confesores de reyes», *Ciencia tomista*, 14, (1916), pp. 374-451. Recuperado de cienciatomista.dominicos.org/kit_upload/PDF/cienciatomista/Articulos/Dominicos%20espaoles%20confesores%20de%20reyes.pdf.
- GIL BLASCO, María «El sentimiento de vergüenza. Una aproximación desde la *Ética Nicomáquea* y la *Retórica* de Aristóteles», *A parte Rei*, 63, mayo 2009, pp. 1-6. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3860911.
- GIL CUADRADO, Luis Teófilo, «La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval», *Anaquel de estudios árabes*, 13 (2002), pp. 37-66. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE0202110037A.
- GILSON, Étienne, *La filosofía de san Buenaventura*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, , 1948.
- , *La filosofía en la Edad Media*, II, Gredos, Madrid, 1976.

- GILBERT DE TOURNAI *De modo addiscendi*, ed. J. Vergara y V. Rodríguez, BAC, Madrid, 2014.
- GIMÉNEZ SOLER, Andrés, *El sitio de Almería*, Tipografía de la Casa Provincial de la Caridad, Barcelona, 1904. Recuperado de bibliotecavirtual.defensa.gob.es/BVMDefensa/es/consulta/registro.do?id=67133.
- , *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, A. Giménez Soler, Zaragoza, 1932. Recuperado de https://bibliotecavirtual.aragon.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=3706397.
- GIMENO CASALDUERO, Joaquín, *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1972.
- , «El Conde Lucanor: composición y significado», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV (1975), pp. 101-112; reimpr. *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1977, pp. 19-34. Recuperado de nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/458.
- , «El Libro de los estados de don Juan Manuel: composición y significado», en *VII centenario*, pp. 149-151.
- , «Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las “Partidas”», *Nueva revista de filología española*, 36, 1 (1988), pp. 203-218.
- GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier, *La sociedad altorriojana a finales de la Edad Media: el ejemplo de la villa de Haro y sus aldeas*, tesis doctoral inédita, Universidad del País Vasco, 1996.
- GÓMEZ MORENO, Ángel, «El humanismo de Alfonso X», en *El Scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las «Cantigas de Santa María»*, Editorial Complutense, Madrid, 1999, pp. 291-300.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, «Géneros literarios de don Juan Manuel», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 17 (1992), pp. 87-125. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_0396-9045_1992_num_17_1_1078.
- , «Tradiciones literarias en la historiografía sobre Sancho IV», en *La literatura en la época de Sancho IV* [=1996a], pp. 181-200.
- , «La crónica real: “ejemplos” y sentencias», *Diablotexto*, 3 (1996), pp. 95-124 [=1996b]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=186287.
- , «Don Juan Manuel, versificador», *Cuadernos de literatura medieval*, ed. M. Teixiera y E. Branco, Universidad, Coimbra, 2011. Recuperado de hdl.handle.net/10316.2/30840.
- , *Historia de la prosa medieval castellana. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, 1, Cátedra, Madrid, 1998.
- , *Historia de la prosa medieval castellana. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, 2, Cátedra, Madrid, 1999 [=1999a].
- , «El Zifar y la Crónica de Fernando IV», en *La coronica: A journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 27, 3, 1999, pp. 105-124 [=1999b].
- , «La construcción del modelo de crónica real», en *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, ed. I. Fernández-Ordóñez, Valladolid, Universidad, Valladolid, 2000, pp. 133-158 [=2000a].
- , «Don Juan Manuel, autor molinista», *Actas del VII Congreso de la Asociación de Hispánica de Literatura Medieval*, 2000, I, pp. 827-842 [=2000b].
- , «Don Juan Manuel, Trastámara», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25 (2002), pp. 163-181. Recuperado de

- persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2002_num_25_1_1235.
- , «La literatura caballeresca castellana medieval», en *Amadís de Gaula, 1508: quinientos años de libros de caballerías*, Biblioteca Nacional de España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2008, pp. 53-79. Recuperado de https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-literatura-caballeresca-castellana-medieval/html/07d486d9-176a-4e97-9352-1b2bdd8ab959_1.html#I_0
- , «Doña María de Molina y el primer modelo cultural castellano», en *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la Baja Edad Media*, eds. M. C. Cosmen, M. V. Héráez y M. Pellón, Universidad, León, 2009, pp. 29-46. Recuperado a partir de buleria.unileon.es/handle/10612/5016.
- , «El molinismo un sistema de pensamiento letrado (1284-1350)», en *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, eds. A. Martínez Pérez y A. L. Baquero, 2012, pp. 45-81. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4199703.
- , y María Jesús LACARRA «Bibliografía sobre don Juan Manuel», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 5 (1991), pp. 179-212.
- GÓMEZ SÁNCHEZ-ROMATE, María José, «Los castigos y los premios: infierno, purgatorio y paraíso en el “Lucidario”», en *La literatura en la época de Sancho IV*, pp. 367-378.
- GONZÁLEZ, Cristina, «El cuento del medio amigo y la articulación onírica del *Zifar*», *Revista de literatura medieval*, 2002, 14, 1, pp. 53-61. Recuperado de hdl.handle.net/10017/5417.
- GONZÁLEZ ALONSO, Benjamín, «La historia de la sucesión en el trono y el artículo 57 de la Constitución de 1978», *Revista de estudios políticos*, 19 (1981). Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=130617.
- , «Poder regio, cortes y régimen político en la Castilla bajomedieval», en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media: actas de la primera etapa del Congreso Científico sobre la Historia de las Cortes de Castilla y León*, II, Cortes de Castilla y León, Valladolid, 1988,
- GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, Elena, «La disputa del alma y el cuerpo: múltiples versiones de un tema panrománico y unidad cultural en el medievo», en *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*, Cilengua y Centro Internacional de la Lengua Española, San Millán de la Cogolla, 2010, pp. 227-234.
- GONZÁLEZ CRESPO, Esther, «El afianzamiento económico y social de los hijos de Leonor de Guzmán», *Anuario de estudios medievales*, 1988, pp. 289-303.
- GONZÁLEZ GINOCCHIO, D. «Metafísica y libertad», *Anuario Filosófico*, 214 (2009), pp.193-200. Recuperado de revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/29199.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. «La idea y práctica de la cruzada en la España Medieval: las cruzadas de Alfonso X», *V Jornadas de Historia Militar*, Sevilla, 1977, pp. 171-186.
- , «Alfonso y Andalucía», en *Alfonso X el sabio, vida obra y época, Actas del congreso internacional*, ed. J. C. de Miguel Rodríguez, Á. Muñoz y Cristina Segura, Sociedad de Estudios Medievales, Madrid, 1989, pp. 259-268 [=1989a].

- , «Genoveses en Sevilla (siglos XIII-XVI)», en *Presencia italiana en Andalucía, siglos XIV-XVII. Actas del I Coloquio Hispano-italiano*, ed. B. Torres y J. Hernández Palomo, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1989, pp. 115-130.
- , *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, editorial La Olmeda, 1993.
- , «La sucesión al trono de Castilla: 1275-1304», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 11 (1996-1997), pp. 201-212. Recuperado de rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/6827/1/HM_11_10.pdf.
- , «Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos», en *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, ed. M. Rodríguez Llopis, Editora Regional, Murcia, 1997, pp. 71-90.
- , «Una nueva edición de la *Crónica de Alfonso X*» *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23 (2000). pp. 177-212. Recuperado de doi.org/10.3406/cehm.2000.918.
- , «El infante don Fernando de la Cerda», en *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya y Martínez (con motivo de su jubilación): estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, ed. A. Rubio, M. L. Doñobeitia, M. J. Alonso y J. Montoya, 2001, pp. 531-556 [=2001a].
- , «Sancho IV, infante», *Historia, instituciones, documentos*, 28 (2001) pp. 151-216 [=2001b]. Recuperado de institucional.us.es/revistas/historia/28/05%20gonzalez%20jimenez.pdf.
- , «Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos», *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*, 2003, pp. 151-170. Recuperado a partir de idus.us.es/handle/11441/18144.
- , *Alfonso X, el Sabio*, Ariel, Barcelona, 2004 [=2004a].
- , «Alfonso X y sus hermanos (I)», *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, 32 (2004), pp. 203-214, [=2004b]. Recuperado de <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/14704>.
- , «La corte de Alfonso X el Sabio», *Alcanate: revista de estudios alfonsíes*, 5 (2006-2007), pp. 13-30. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2363290
- , «Alfonso X, emperador de España», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 29 (2017) pp. 2-10. Recuperado de cehgr.es/revista/index.php/cehgr/article/view/160.
- , *Alfonso X*, Universidad, Sevilla, 2022.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César, *Fernando IV de Castilla: la guerra civil y el predominio de la nobleza*, Universidad, Valladolid, 1976.
- , «Fernando IV de Castilla (1295-1312): perfil de un reinado», *Espacio, tiempo y forma*, Serie III, Historia medieval, 17, 2004, pp. 223-244. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2542992.
- , «Crisis sucesoria y conflictividad social durante el reinado de Fernando IV de Castilla (1295-1312)», en *Gobernar en tiempos de crisis: las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico: 1250-1808*, eds. J. M. Nieto Soria y M. V. López-Cordón Cortezo, 2008, pp. 339-368.
- , «Fernando IV de Castilla y la guerra contra los moros: la conquista de Gibraltar (1309)», *Medievalismo*, 19 (2009), pp. 171-197 [=2009b]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2542992.
- , «Las luchas por el poder real en la corona de Castilla: nobleza vs. Monarquía 1252-1369», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 6 (2009), pp. 36-51 [2009a]. Recuperado a partir de

- dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158654.
- , «El perfil político de la reina María de Molina», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 25 (2012), pp. 239-254 [=2012a]. Recuperado a partir de revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/view/1685.
- , «El protagonismo nobiliario durante el reinado de Sancho IV», en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, 2, Universidad de Cantabria, Santander, 2012, pp. 1433-1452 [=2012b].
- , *Fernando IV de Castilla*, ediciones Trea, Gijón, 2017.
- , «La figura de María de Molina como prudente pacificadora», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 33 (2019), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/31335.
- , y Hegoy URCELAY GAONA, «La crisis bajomedieval en Castilla durante el reinado de Fernando IV a través de las reuniones de Cortes (1295-1312)», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26 (2005), pp. 285-306. Recuperado de raco.cat/index.php/ActaHistorica/article/view/188943.
- GONZALO DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992 [=1992b].
- , *Vida de santo Domingo de Silos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992 [=1992a].
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1958.
- GORDO MOLINA, Ángel, «La princesa Kristina de Noruega en la corte del rey Alfonso X de Castilla y León. La persecución de objetivos políticos e ideológicos por la vía de las alianzas matrimoniales», *Intus Legere Historia*, 1, 1-2 (2007), pp. 175-190. Recuperado de intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/56.
- Gran Crónica de Alfonso XI*, ed. D. Catalán, Gredos, Madrid, 1977.
- GRANADOS GARCÍA, José, «La pobreza, el trabajo y la limosna, según Francisco de Asís y los franciscanos», *Proyección: teología y mundo actual*, 93 (1974), pp. 279-289. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7326349.
- GRAÑA CID, María del Mar, «Berenguela y Fernando III, promotores de las Órdenes mendicantes en Castilla», en *El franciscanismo: identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón Cabello*, ed. M. Peláez, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Universidad Internacional de Andalucía, Córdoba, 2016, pp. 119-142.
- GRANT, Edward, *Planets, Stars & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, University Press, Cambridge, 1996.
- GREIN, Everton, «Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda», *Miscelánea medieval murciana*, XXXIV (2010), pp. 23-32. Recuperado de digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/28227/1/133351-513131-1-SM.pdf.
- GREGORIO, San, *Regulae pastoralis liber*, en *Patrologia Latina*, LXXVII, ed. J. Migne, Migne, París, 1862. Recuperado de books.google.es/books?id=pozYAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- , *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, ed. M. Adriaen, CCSL 142, Brepols, Turnhout, 1971.

- GROUSSAC, Paul, «Le Livre des *Castigos e documentos* attribué au roi D. Sanche IV», *Revue hispanique : recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais*, I, 15, (1906), pp. 340-371.
- GUASTAVINO GALLEN, Guillermo, «À propos du sens et des dimensions sociales du concept *mudéjar* hispanoárabe», *Revue d'histoire mahgrebine* 3 (1975), pp. 19-26.
- GUTIÉRREZ BAÑOS, Fernando, *Las empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*, Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura, Salamanca 1997.
- , «El Sepulcro de la Infanta doña Leonor, hija de Alfonso X el Sabio, en el Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega (Burgos)», *Quintana*, 13 (2014), pp. 185-197. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5286425&orden=0&info=link.

H

- HARO CORTÉS, Marta, *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, Cuadernos de Filología, Anejo XIV, Universitat, Valencia, 1995.
- , «“De las buenas mujeres”: su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media», en *Medieval y Literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. J. Paredes. Universidad, Granada, 1995, II, pp. 457-476. Recuperado de <https://roderic.uv.es/handle/10550/40594>.
- , «Función y contexto del diálogo en el “Lucidario”», en *La literatura en la época de Sancho IV*, pp. 379-397 [=1996b].
- , *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, Department of Hispanic Studies-Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 4), Londres, 1996 [=1996a].
- HASTINGS, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, IV, T&T Clark, Edimburgo, 1911. Recuperado de archive.org/details/in.ernet.dli.2015.500006/page/n5/mode/2up.
- HERNÁNDEZ, Francisco Javier, «Ferrán Martínez, 'escribano del rey', canónigo de Toledo y autor del *Libro del cavallero Zifar*», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 80/2 (1978), pp. 289-325 .
- , «Noticias sobre Jofré de Loaisa y Ferrán Martínez», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 4, 3 (1980), pp. 281-309.
- , y Peter LINEHAN, *The Mozarabic Cardinal. The Life and Times of Gonzalo Pérez Gudiel*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo (Millennio Medievale, 44), Firenze, 2004.
- HERNÁNDEZ GASSÓ, Héctor y Diego ROMERO LUCAS, «Boletín bibliográfico sobre el infante don Juan Manuel y su obra (Referencias desde 1991 hasta 1997)», *Memorabilia*, 2 (1998), s/pp. Recuperado de parnaseo.uv.es/Memorabilia/M3/boletin_bibli_m2.htm.
- HERNÁNDEZ SERNA, Joaquín, «Sobre la juglaría en don Juan Manuel», en *Estudios románicos, dedicados al profesor Andrés Soria Ortega en el XXV aniversario de la Cátedra de Literaturas Románicas*, eds. J. Montoya y J. Paredes, Universidad de Granada, 1985, pp. 373-387.
- HERRÁIZ OLIVA, Pilar, «Aristóteles en París: averroísmo y condenas a la nueva filosofía», en *De natura: la naturaleza en la Edad Media*, eds. J. L. Fuertes y Á. Poncela, Edições Húmus, Salamanca, 2015, pp. 511-518. Recuperado de

- dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5514729.
- HERRERA CASADO, Antonio, «El estado itinerante de don Juan Manuel», en *Actas del I Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, AACHE Ediciones, Madrid, 1993, II, pp. 11-28.
- HEUSCH, Carlos, «L'énxiemplo dans *El conde Lucanor* de Juan Manuel. De l'exemplum au proverbe, entre clarité et obscurité», en *Tradition des proverbes et des exemples dans l'Occident médiéval*, 2009, pp. 253-274.
- , «“Yo te castigaré bien commo a loco”». Los reyes en *El Conde Lucanor* de Juan Manuel», *e-Spania*, 21 (2015), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/24709.
- , «La “mala educación” en el *Libro del caballero et del escudero de don Juan Manuel*», *Libros de la corte.es*, 22, 13 (2021), pp. 309-325. Recuperado de revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/ldc2021_13_22_011/13757.
- HIJANO VILLEGAS, Manuel, «Historia y poder simbólico en la obra de don Juan Manuel», *Voz y Letra* 25, 1-2, (2014), pp. 71-109 [=2014a].
- , «Monumento inacabado: la *Estoria de España* de Alfonso VII a Fernando III», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 371 (2014), pp. 13-44 [=2014b].
- HINNEBUSCH, William A., *History of the Dominican order*, 2 vols, Alba House, Staten Island, New York, 1966 y 1973.
- , *The Dominicans: a short story*, Staten Island, New York, Alba House, 1975. Recuperado en formato web de domcentral.org/trad/shorthistory/index.html.
- , *Historia Roderici vel Gesta Roderici Campidocti, Chronica Hispana saeculi XII*, pars I, ed. E. Falque (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXI), Brepols, Turnhout, 1990, pp. 1-98.
- HITCHCOCK, R. «Don Juan Manuel's Knowledge of Arabic» *The modern language review*, LXXX (1985), pp. 594-603.
- HOLLOWAY, Julia Bolton, «Alfonso X, Brunetto Latini and Dante Alighieri», *Thought*, 60, 4 (1985), pp. 468-483. Recuperado de doi.org/10.5840/thought198560424.
- , *Brunetto Latini: an analytic bibliography*, Research Bibliographies and Checklists, 44, Grant & Cutler, London, 1986.
- , «The Road through Roncesvalles: Alfonsine Formation of Brunetto Latini and Dante Diplomacy and Literature», en *Emperor of Culture, Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth-century Renaissance*, ed. R. I. Burns, Philadelphia, 1990, pp. 109-123.
- , «Alfonso el Sabio, Brunetto Latini y Dante Alighieri», en *Encrucijadas de culturas: Alfonso X y su tiempo. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, ed. E. González Ferrín, Colección Ánfora, Sevilla, 2014, pp. 441-470.
- HOYOS, Manuel María de los, *Registro historial de la provincia de España*, 3 vols., Editorial Ope, Madrid, 1966-1968; vol III, 1968.
- , «Doña María de Molina», *Boletín Fernán González*, 179 (1972), pp. 290-321 y 180, (1973), pp. 626-666.
- HOYOS HOYOS Carmen, «Los arabismos en la obra de D. Juan Manuel», en *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Cosmos, Lisboa, 1991, II, pp. 247-251, Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5287203.
- HUBEÑAK, Florencio, «Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas», *Prudentia Iuris*, 78 (2014). Recuperado de repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2751/1/raices-teoria-dos-espadas-hubenak.pdf.

- HUBERT, André, «Anselmo de Canterbury y la pedagogía de la fe», *Revista de Estudios y Experiencias en Educación*, 13 (2008), pp. 103-114. Recuperado de redalyc.org/pdf/2431/243117029008.pdf.
- HUERTA TEJADAS, Félix, «Tratado de la asunción. Un escrito mariológico del infante don Juan Manuel», *Revista Española de Teología*, VIII (1948), pp. 82-115.
- HUGO DE SAN VÍCTOR, *Patrologia Latina*, CLXXVI, ed. J. Migne, Migne, París, 1854. Recuperado de books.google.es/books?id=rMQUAAAAQAAJ&redir_esc=y.
- , *L'Oeuvre de Hugues de Saint-Victor, I : De institutione novitiorum, De virtute orandi; De laude caritatis, De ahrra animae*, ed. Hugh B. Feiss y P. Sicard (texto latino), Dominique Poirel (traducción francesa), Henri Rochais y P. Sicard (introducción y notas) y D. Poirel (notas y apéndices), Brepols, París, 1997.
- , *Didascalicon de studio legendi: el afán por el estudio*, ed. C. Muñoz y M. Luisa Arribas, Biblioteca de Autores Cristianos, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2011.

I

- IGLESIA FERREIRÓS, Aquilino, «Alfonso X el Sabio y su obra legislativa: algunas reflexiones», *Anuario de historia del derecho español*, 50 (1980), pp. 531-562.
- , «Alfonso X, su labor legislativa y los historiadores», *Historia. Instituciones. Documentos*, 9 (1982), pp. 9-112. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=58149.
- El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la Baja Edad Media*, eds. M. C. Cosmen Alonso, M. V. Herráez Ortega, M. Pellón Gómez-Calcerrada, Universidad, León, 2009. Recuperado a partir de buleria.unileon.es/handle/10612/5016.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, ed. J. Oroz y M. A. Marcos, introducción general de M. C. Díaz, Madrid, BAC, 2004.
- ISLER SOTO, Carlos, «El tiempo en las *Confesiones* de San Agustín», *Revista de Humanidades*, 17-18 (2008), pp. 187-199. Recuperado de redalyc.org/pdf/3212/321227236011.pdf.
- ISOLA, Delia L., «Las instituciones en la obra de don Juan Manuel», *Cuadernos de historia de España*, XXII-XXII (1954), pp. 70-145.

J

- JACQUART, Danielle y Claude THOMASSET, *Sexualidad y saber médico en la edad media*, Labor, Barcelona, 1989.
- JANIN, Erica, «El conocimiento en el *Libro enfenido* de Don Juan Manuel: concepción del saber y estrategias de transmisión», *Revista de poética medieval*, 15 (2005), pp. 65-81. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/4418/El%20Conocimiento%20en%20el%20Libro%20Enfenido%20de%20Don%20Juan%20Manuel.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- , «La construcción de la figura legendaria de Alfonso XI», *Estudios de historia de España* 11 (2009) pp. 49-89 [=2009a]. Recuperado de repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7642/1/construccion-figura-legendaria-alfonso-xi.pdf.
- , «El uso del discurso profético como recurso de exaltación de la figura regia en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*», *Revista de poética medieval*, 22 (2009) pp. 103-113 [=2009b].

- , «Alfonso XI el león carnicero: ejemplaridad y reconquista en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*», *Medievalia*, 42 (2010), pp. 19-29. Recuperado de repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/3573/1/alfonso-xi-el-leon-carnicero.pdf.
- , «El rey y la nobleza en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*: construcción ejemplar del rey en el relato del proceso de pacificación interna de Castilla», *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies*, 12, 1 (2011), pp. 3-17.
- , y Juan HARARI, «La función de la prueba en los ejemplos I y XXIV del *Libro del conde Lucanor* en el contexto de la relación estamental de don Juan Manuel y Alfonso XI», *E-Spania* (2017), 28, s/pp. Recuperado de journals.openedition.org/e-Spania/27285.
- JAUME I, *Crónica de Jaume I o Llibre dels feits*, ed. F. Soldevila, Barcelona, Edicions 62, 1982.
- JEREZ CABRERO, Enrique, *El Chronicon mundi de Lucas de Tuy (c. 1238): técnicas compositivas y motivaciones ideológicas*, tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma, Madrid, 2006. Recuperado de repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/2567/1352_jerez_cabrero_enrique.pdf?sequence=1
- JERÓNIMO, San, *Patrologia Latina*, XI, ed. J. P. Migne, Migne, París, 1846. Recuperado de books.google.es/books?id=v5NBAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- JIMÉNEZ MORENO, Arturo, «El uso de la *quaestio* en la predicación medieval en castellano», *Revista de poética medieval*, 15 (2005), pp. 83-92. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/4420/El%20Uso%20de%20la%20Quaestio%20en%20la%20Predicaci%C3%B3n%20Medieval%20en%20Castellano.pdf?sequence=1&isAllowed=.
- JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Historia de los hechos de España*, de J. Fernández Valverde, Alianza, Madrid, 1989.
- JORDÁN DE SAJONIA, *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*, ed. H. C. Scheeben, Monumenta Ordinis Praedicatorum histórica, XVI, Roma, 1935.
- JUAN DE SALISBURY, *Patrologia Latina*, CIC, ed. J. P. Migne, Migne, París, 1855. Recuperado de books.google.es/books?id=ygIRAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Policratici*, ed. Clemens C. I. Webb A. M., Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1909. archive.org/details/ioannissaresberi01johnuoft/page/n5/mode/2up.
- , *Policraticus*, ed. M. Á. Ladero, M. García y T. Zamarriego, 2 vols, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- JUAN GIL DE ZAMORA, *Historia naturalis*, eds. A. Domínguez y L. García, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1994.
- , *Maremagnum de escrituras: Dictaminis epitalamium. Libro de las personas ilustres. Formación del príncipe*, ed. M. Rodríguez, Ayuntamiento, Zamora, 1995
- , *Biografías de San Fernando y de Alfonso el Sabio por Gil de Zamora*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 5, 1884, pp. 308-328. Recuperado de bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12504986456704839654657/p0000031.htm#I_44.
- Juan Manuel Studies*, Tamesis, Londres, 1977.

K

- KAGAN, Richard L., *Los cronistas y la Corona: la política de la historia de España en las Edades Media y Moderna*, Centro de Estudios Europa Hispánica, Bellaterra, Barcelona, 2010.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlín, 1928; *Federico il imperatore*, trad. Gianni Pilone Colombo, Garzanti, edición, Milan, 2000.
- , *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1957; *Los dos cuerpos del rey*, trad. S. Aikin y Rafael Blánquez, Akal, Madrid, 1985.
- KAPLAN, Gregory B., «Innovation and humor in three of “El conde Lucanor’s” most amusing “exemplos”: a freudian approach», *Hispanófila*, 123 (1998), pp. 1-15.
- KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas*, Akal, Madrid, 2004.
- KIECKHEFER, Richard, *La magia en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1992.
- KINKADE, Richard P., *Los «Lucidarios» españoles*, Gredos, Madrid, 1968.
- , «Sancho IV: puente literario entre Alfonso el Sabio y Juan Manuel», *Publications of the Modern Language Association*, 87 (1972), pp. 1039-1051.
- , «Alfonso X, Cantiga 235 and the Events of 1269-1278», *Speculum*, 67, 2 (1992), pp. 284-323.
- , «Violante de Aragón (1236-1300): An historical overview» *Exemplaria Hispanica*, 2, (1992-1993), pp. 1-17.
- , «Beatrice “Contesson” of Savoy (c. 1250-1290): The mother of Juan Manuel», *La coronica: a Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 32, 3 (2004), pp. 163-225.
- , *Albores de una dinastía: la vida y los tiempos del infante Manuel de Castilla*, Serie I, Estudios, 245, Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel y Excma. Diputación, Albacete, 2019.
- KIRBY, Steven. D., «Cómo se comentaba una obra artística en el siglo XIV: las prosificaciones de las *Cantigas de Santa María*», en *Studia Hispanica Medievalia*, ed. R. Penna y M. A. Rosarossa, Universidad Católica, Buenos Aires, 1990, pp. 25-31.
- KHALIS, Salah, *La vie litteraire a Seville au XIè siecle*, SNED (Editions Nationales Algeriennes), Alger, 1966.
- KLEINE, Marina, «La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso X el Sabio», *Res Publica: revista de filosofía política*, 17 (2007), pp. 223-240. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2316178.
- KRAPPE, Alexander Haggerty, «Le Faucon de l'Infant dans El conde Lucanor», *Bulletin Hispanique*, XXXV (1933), pp 294-297.

L

- LACARRA DUCAY, María Jesús, «Los copistas cuentistas (II): el ‘apólogo del filósofo que fue a una huerta a cortar verduras’ (Ms. BNM 4236)», *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 54-55 (2004-2005), pp. 331-352.
- , *Don Juan Manuel*, Síntesis, Madrid, 2006.
- , «Don Juan Manuel (1282-1348): orgullo nobiliario y escritura», en *Don Juan Manuel y su producción literaria*, ed. M. J. Lacarra, Proyecto Parnaseo, Valencia, 2014, pp. 5-15. Recuperado de

- parnaseo.uv.es/AulaMedieval/AulaMedieval.php?id=monografias#monografias.
- , «El cuento medieval: cruce de culturas», *Revista de poética medieval*, 29, (2015), pp. 11-18. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/28118.
- , y Francisco LOPEZ ESTRADA, *Orígenes de la prosa*, en *Historia de la literatura española*, 4, ed. R. de la Fuente, Júcar, Madrid, 1993.
- LACOMBA, M. «Escritura, ética y política en la segunda parte de El libro del *Conde Lucanor*», *e-Spania*, XXI, (2015), s/pp. Formato web: e-Spania.revues.org/24385.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel y Carmen QUINTANILLA RASO «Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV», en *Livre et lecture en Espagne et en France nous l'Ancien Régime. Colloque de la Casa de Velazquez*, Éditions A. D. P. F., París, 1981, pp. 47-59.
- La gran conquista de Ultramar*, ed. L. Cooper, 3 vols., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática*, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c. 1230.1504)*, ed. J. M. Nieto, Sílex ediciones, Madrid, 2006.
- LAZARO PULIDO, Manuel, «El amor a la verdad en la escuela franciscana (siglo XIII)», *Pensamiento*, 69, 259 (2013), pp. 351-367. Recuperado de revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2001.
- LATINI, Brunetto, *Il Tesoretto (The Little Treasure)*, ed. J. B. Hollway, Garland Library of Medieval Literature, New York, 1981.
- , *El libro del tesoro*. Versión castellana de «Li Livres dou Tresor», ed. S. Baldwin, Seminary of Medieval Studies, Madison, 1989.
- LEAL, Heber, «Autognosis en las *Confesiones* de San Agustín», *Veritas*, 31 (2014). Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4852563.
- LEBOURGEOIS, Anne-Elyse. *Le Promptuarium exemplorum de Martin le Polonais*, O. P. (1278), tesis inédita, París-Ecole Nat. Chartred, 2002. Recuperada de chartes.psl.eu/fr/positions-theses/promptuarium-exemplorum-martin-polonais-op-1278.
- Lectures de "El Conde Lucanor" de Don Juan Manuel*, ed. C. García de Lucas y A. Oddo, Presses Universitaires, Rennes 2014.
- LEFEVRE, Yves, *L'Elucidarium et les Lucidaires, Contribution par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge*, Bibliothèque des Écoles Françaises et de Rome, CLXXX, París, 1954.
- LE GOFF, Jacques, «Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des obres mediants. Programme-questionnaire pour une enquête», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 2 (1968), pp. 335-352. Recuperado de persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1968_num_23_2_421913.
- , *El nacimiento del purgatorio*. Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1989.
- , *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- , *La civilización de Occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *San Francisco de Asís*, Akal, Madrid, 2003.
- , «Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme?», *L'Enciclopedia Medievale. Atti del Convegno L'Enciclopedia Medievale. San Gimignano 8-10 ottobre, 1992*, ed. di M. Picone, Longo Editore, Ravenna, 1994, p. 23-40.

- , y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- LEÓN FLORIDO, Francisco, *Las condenas de Aristóteles en la Edad media Latina*, Kyrios, Valencia, 2012.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A. «Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19 (2012), pp. 11-22. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4131027.
- Libro de Alexandre*, ed. J. Cañas, Cátedra, Madrid, 1988.
- Libro de la miseria de Omne*, ed. J. Cuesta, Cátedra, Madrid, 2012.
- Libro del cauallero Zifar*, ed. Ch. P. Wagner, part I [text], University of Michigan, Anne Harbor, 1929. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra/el-libro-del-cauallero-zifar-el-libro-del-cauallero-de-dios-i-text--0/.
- , ed. J. González Muela, Clásicos Castalia, Madrid, 1982.
- , ed. C. González, Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 1983
- El Libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad*, ed. J. Walsh, RAE, Madrid, 1975.
- Libros de caballerías españoles: El caballero Zifar, Amadís de Gaula y Tirant el Blanc*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1954.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa «Tres notas sobre don Juan Manuel», en *Romance Philology*, 4, 2/3 (November, 1950 February, 1951), pp. 155-194; reed. en *Estudios de literatura española y comparada*, Eudeba, Buenos Aires, 1966, pp. 92-133.
- , *La idea de la fama en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1952.
- LINDORFER, Betina, «*Peccatum linguae* and the punishment of speech violations», en *Speaking in the medieval world*, ed. J. Godsall-Myers, Brill, 2003.
- LINEHAN, Peter, *The Spanish church and the papacy in the Thirteenth Century*, University Press, Cambridge, 1971.
- , «Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla», en *Génesis medieval del Estado Moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*, Ámbito, Valladolid, 1987, pp. 229-244.
- , *History and Historians of Medieval Spain*, University Press, Oxford, 1993.
- LIROLA DELGADO, Pilar, *Al Mu'tamid y los Abadíes. El esplendor del reino de Sevilla (s. xi)*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2011.
- LIZABE DE SAVASTANO, Gladys Isabel, *Don Juan Manuel y la tradición de los tratados de caballería. El libro del cavallero et del escudero en su contexto*, tesis doctoral inédita, Syracuse University, Siracusa, 1988.
- , «El Conde Lucanor y la violencia contra la mujer: el caso del emperador Fadrique y su mujer», *Melibeia*, 5 (2011), pp. 47-60. Recuperado de bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/9451/07-lizabe.pdf.
- , «Beatriz de Saboya, madre de don Juan Manuel, y la educación femenina en los siglos XII-XIII», en *Los nortes del hispanismo. Territorios, itinerarios y encrucijadas, Actas del XI Congreso Argentino de Hispanistas*, ed. M. E. Mirande, A. Siles y M. Quintana, Universidad Nacional, San Salvador de Jujuy, Jujuy, 2018, pp. 283-294 [=2018a]. Recuperado de fhycs.unju.edu.ar/documents/publicaciones/ActasCongresoHispanistas/Actas%20OXI%20Congreso%20de%20Hispanistas.pdf.

- , «La presencia de Beatriz “Contesson” de Saboya en el Epistolario de Don Juan Manuel, su hijo», *Revista Melibea*, 12, 2 (2018) pp 85-106 [=2018b]. Recuperado de bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/14847/volcompleto-parte8.pdf.
- , *Llibre del rey en Pere*, ed. S. M. Cingolani, Barcino, Barcelona, 2010.
- , *Llibre del rey en Pere*, BC 241, ff. 173v-195v, ed. S. M. Cingolani [formato web]: cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc83447
- LOAYSA, Jofré de, *Crónica de los reyes de Castilla: Fernando III, Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV: 1248-1305*, ed., trad. y notas A. García Martínez, Patronato de Cultura de la Excma. Diputación, Murcia, 1961; reed. Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1982.
- LOBATO LÓPEZ, María Luisa, «El arte de 'façer cartas' de Juan Manuel», en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Birmingham, 1998, I, pp. 230-239. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1355848.
- LOMAX, Derek W., «The date of Juan Manuel death's» *Bulletin of Hispanic studies*, 40, 1963, p. 174.
- , «The Lateran Reforms And Spanish Literature», *Iberoromania*, 1 (1969), pp. 299-313.
- «El catecismo de Albornoz», en *El cardenal Albornoz y el Colegio de España*, ed. E. Verdura y Truells (Studia Albornotiana, XI), Publicaciones del Real Colegio de España, I, Bolonia, 1972, pp. 225-233.
- ,«Una crónica inédita de Silos», en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, *OSB*, Silos, Abadía de Silos, 1 (1976), pp. 323-337.
- , *The reconquest of Spain*, Longman, London, 1978.
- , «El padre de Juan Manuel», en *VII Centenario*, pp. 163-176.
- , «La fecha de *Castigos e documentos*», *Anuario de estudios medievales*, 18 (1988) , pp. 395-297.
- LOMBO, José Ángel, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*. Pontificia Università della Santa Croce, Apollinare Studi (Colección Dissertationes Series Filosofica, 1) Roma, 2000.
- LOOZE, Laurence de, «Subversión of meaning in part I of *El conde Lucanor*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 19, 2 (1995), pp. 341-355.
- , «Escritura y tradición/traición en *El conde Lucanor* de Juan Manuel», *Actas del VII congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Universitat Jaime I, Castelló de la Plana, 1997, II, pp. 291-301.
- , «*El conde Lucanor*, part V, and the goals of the Manuelian text», *La coronica*, 28, 2 (2000), pp.129-154.
- , «The 'nonsensical' proverbs of Juan Manuel's *El Conde Lucanor*, part IV: a Reassessment», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XXV (2001). pp. 199-221.
- LÓPEZ, A. «Fr. Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1276)», *Archivo iberoamericano*, 24 (1925), pp. 80-91.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco, «El mudejarismo literario», en *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos, 1966, pp. 133-134.
- LÓPEZ GUTIÉRREZ, Antonio, *La Cancillería de Alfonso X a través de las fuentes legales y la realidad documental*, Universidad, Ovidedo, 1990.
- LÓPEZ DE PABLOS, «El problema sucesorio a la muerte de don Fernando de la Cerda», en *VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, pp. 227-236.

- LÓPEZ SERRANO, Aniceto, *Jaime II, don Juan Manuel y el señorío de Villena*, Instituto de Cultura Joan Gil Albert, Alicante, 1999.
- LÓPEZ- IBOR ALIÑO, Marta, «El pleito de sucesión en el reinado de Alfonso X», *Revista de Occidente*, 43 (1984), pp. 55-66.
- LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, I: Antigüedad y Edad Media, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.
- LOTHARII CARDINALIS (Innocentii III). *De miseria humane conditionis*, ed. M. Maccarrone, Antenore, Padova 1955.
- LOUIS IX, *Les propos de saint Louís*, ed. David O'Donnell, Gallimard-Julliard, Paris, 1974.
- LUCAE TUDENSIS *Chronicon mundi*, ed. E. Falque, Brepols Publishers, Bruselas, 2003.
- LUCERO ONTIVEROS, Dolly. María, «Las normas del discurso en el *Tractado de la Asunción de la Virgen*, de don Juan Manuel», *Revista de lenguas modernas*, 19 (1986), pp. 83-95. Recuperado a partir de bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=16278.
- LUCÍA MEGÍA, José Manuel, *Edición crítica del «Libro del cavallero Zifar»*, tesis doctoral inédita, Universidad, Alcalá de Henares, 1993.
- LLULL, Ramon, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. J. M. Gallofre, Edicions 62, Barcelona, 1982.
- LUONGO, Salvatore, «“Estado” e “salvación”: il salto di Riccardo d’Inghilterra (*Conde Lucanor*, I, 3)», *Medioevo romanzo*, 23 (1999), pp. 443-456.
- , «Et nuestro señor Dios (...) Fizo commo el buen amigo»: l’esimo XLVIII del "Conde Lucanor" e i suoi paralleli (una rilettura)», *Revista de poética medieval*, 29 (2015), pp. 191-218. Recuperado de hdl.handle.net/10017/28140.
- , «Didáctica, alegoría política y autobiografía: una nueva lectura del ejemplo XXXIII de *El Conde Lucanor* », *E-Spania* , 21 (2015), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/24748.
- , «Dio, uomo, mondo: la V parte del *conde Lucanor*», *Revista de literatura medieval*, XXIX (2017), pp. 145-169. Recuperado de recyt.fecyt.es/index.php/RLM/article/view/69398.
- , «“Fiz este libro en que puse algunas cosas que fallé en un libro”: il *Libro del cavallero et del escudero* de Juan Manuel e il *Llibre de l’orde de cavalleria di Ramon Llull*», *Scripta*, 19, (2022) pp. 141-159. Recuperado de ojs.uv.es/index.php/scripta/article/view/24466/20725.
- LUSIGNAN, Serge, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, *Cahiers d’études médiévales*, Montréal-Paris, 1979.

M

- MACDONALD, Robert A. «Alfonso the Learned and the Succession: a Father’s Dilemma», *Speculum*, XL (1965), pp. 647-653. Recuperado de doi.org/10.2307/2851402.
- , «Problemas políticos y derecho alfonsino considerados desde tres puntos de vista», *Anuario de historia del derecho español*, 54 (1984), pp. 25-54. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=134475.
- MCDONELL, Ernest William, *The beguines and beghards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1954.
- MACKAY, Angus, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Cátedra, Madrid, 1977.
- MACPHERSON, I. «Dios y el mundo: the Didacticism of *El Conde Lucanor*», *Romance Philology*, 24, 1 (1970), pp. 26-38.

- , «Don Juan Manuel: The literary process», *Studies in Philology*, 70, 1 (1973), pp. 17-18.
- MACÍAS, José Manuel, *Santo Domingo de Guzmán: fundador de la Orden de Predicadores*, Edica, Madrid, 1979.
- MADUREIRA, Margarida, «A arte da argumentação no conde Lucanor», *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Alcalá, 1997, pp. 947-955. Recuperado de ahlm.es/IndicesActas/ActasPdf/Actas6.2/15.pdf.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, «La función del honor en la sociedad tradicional», *Ideologies & Literature*, II, 7, (1978), pp. 9-27.
- , «La concepción del saber en una sociedad tradicional», en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, pp. 203-254 [=1983a].
- , «El concepto de Monarquía en la Edad Media Española», en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1983, pp. 67-85 [=1983b].
- , «Los “hombres del saber” o letrados y la formación de su conciencia estamental», en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, pp. 333-362, 1983 [=1983c].
- , «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, pp. 99-145 [=1983d].
- , «La sociedad estamental castellana y la obra de don Juan Manuel», en *Estudios de Historia del pensamiento español*, 1983, pp. 455-471 [=1983e].
- MARCOS POU, Alejandro, «Los dos matrimonios de Sancho IV en Castilla», *Cuaderno de trabajos de la Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma*, 8 (1956) pp. 7-108. Recuperado de digital.csic.es/handle/10261/130712.
- MARCOS SÁNCHEZ, Mercedes, «Notas estilístico-lingüísticas a propósito del *Libro de las armas* de don Juan Manuel», *Studia Zamorensia Philologica*, VII (1986), pp. 163-174.
- MARIANA, Juan de, *Historia general de España*, Madrid, Gaspar y Roig, 1955. Recuperado de books.google.es/books?redir_esc=y&hl=es&id=ErcGAAAAQAAJ&q=Martos#v=onepage&q=Martos&f=true.
- MARÍN, Diego «El elemento oriental en don Juan Manuel: síntesis y revaluación», *Comparative literature*, VII, 1 (1955). pp. 1-14. Recuperado de doi.org/10.2307/1769057.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Bellaterra, Barcelona, 2004.
- MARSAN, Rameline E., *Itinéraire espagnol du conte médiéval: VIIIe-XVe siècles*, Librairie C. Klincksieck, París, 1974.
- MARTIN, Georges, *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Séminaire d'Études Médiévales hispaniques de l'université de Paris XIII-Klincksieck, París, 1992.
- , «Alphonse X ou la science politique Septénaire, 1-11», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19 (1993-1994), pp. 79-100. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_0396-9045_1995_num_20_1_930.
- , «Alphonse maudit son fils», *Atalaya*, 5 (1994), pp. 153-178. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00119900>.
- , «Alphonse X de Castille, roi et empereur», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23 (2000), pp. 324-348. Recuperado de persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2000_num_23_1_925.

- MARTÍN, José Carlos, «La *Crónica universal* de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma», *Iberia*, 4 (2001), pp. 199-239. Recuperado de publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/iberia/article/view/268.
- MARTÍN AIZPURU, Leire, *La “norma lingüística” de la cancillería real castellana (1230-1312): Fernando III, Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV*, tesis doctoral inédita, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2019.
- , *La escritura cancilleresca de Fernando III, Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV: estudio paleográfico y gráfico fonético de la documentación real de 1230 a 1312*, Bern, Berlin, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien, Peter Lang, 2020.
- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos, «El denominado *Cronicón latino* de don Juan Manuel: nueva edición y estudio», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 38 (2015), pp. 131-165. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5388486.
- MARTÍN MARTÍN, José Luis, «Aspectos de la política social de Alfonso X: la regulación de los bienes de los concejos», *Alfonso X el sabio, vida, obra y época, Actas del congreso internacional*, ed. J. C. de Miguel Rodríguez, Á. Muñoz Fernández y C. Segura, Sociedad de Estudios Medievales, Madrid, 1989, pp. 67-78.
- MARTÍN NOGALES, José. Luis, «Don Juan Manuel, fundador del convento de san Juan y san Pablo de Peñafiel», en *VII centenario*, 1982, pp. 185-196.
- MARTÍN PRIETO, Pablo, «La fundación del monasterio de santa Clara de Alcocer», *Historia sacra*, 57 (2005), pp. 227-241. Recuperado de hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/122.
- , «Sobre la promoción regia de la orden franciscana en la corona de Castilla durante el primer reinado Trastámara», *Hispania Sacra*, LIX, 119 (enero-junio 2007), pp. 51-83. Recuperado de hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/24.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis, *La Península en la Edad Media*, Teide, Barcelona, 1976.
- , *Manual de historia de España, II: La España medieval*, Historia 16, Madrid, 1993.
- , «Reconquista y cruzada», *Studia Zamorensia*, 3 (1996), pp. 215-241.
- , «El adoctrinamiento de la comunidad: juglares, predicadores, científicos e historiadores» *III Semana de Estudios Medievales*, eds. J. A. García de Cortázar, F. J. García Turza y J. I. de la Iglesia, Instituto de Estudios Riojanos - Asociación “Amigos de la Historia Najerillense, Logroño, 1998, pp. 201-222. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=563906>.
- MARTÍNEZ, Enrique «El término *πρόσωπον* en el encuentro entre fe y razón», *Espiritu*, LIX, 139 (2010), pp. 173-193. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4099049.
- MARTÍNEZ, Jean Paul, «La dignidad de la persona humana en Santo Tomás de Aquino. Una lectura moral acerca de la ancianidad», *Intus-Legere Filosofía*, 6, 1 (2012), pp. 141-158. Recuperado de sintesis.uai.cl/index.php/intusfilosofia/article/view/19/0.
- MARTÍNEZ, Purificación, «La imagen del monarca en la *Crónica de Alfonso X*», *Actas del XIII Congreso Asociación Internacional de Hispanistas*, eds. F. Sevilla y C. Alvar, I, 1998, pp. 182-187.
- , «La historia como vehículo político: la figura real en la *Crónica de Alfonso XI*» *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval*, 13, 2000, pp. 215-231. Recuperado de pdfs.semanticscholar.org/a5a2/adbc0b939c4536f09c52310ff726c3a4ced6.pdf?ga=2.23373241.2026856801.1653821716-500039006.1642422239.

- , «La *Crónica* y la *Gran crónica de Alfonso XI*: dos versiones ideológicas del reinado de Alfonso XI», *Hispanic research Journal*, 1, 1 (2000), pp. 43-56.
- , «De la crónica general a la crónica particular: *La crónica de los reyes de Castilla*» en *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, ed. R. Alemany, J. Ll. Martos i J. M. Manzanaro, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Alacant, III, 2005. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5279670.
- MARTÍNEZ BLANCO, Carmen María, *El niño en la literatura social: (para una historia social y de las mentalidades en la infancia)*, tesis doctoral inédita, 1991. Recuperada de eprints.ucm.es/id/eprint/3246/1/T16825.pdf.
- , *El niño en la literatura social: para una historia social y de las mentalidades en la infancia*, Universidad Complutense, Madrid, 2003.
- MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos, «El obispado de Sigüenza en el *Libro de la caza*: un intento geográfico», en *VII centenario*, 1982, pp. 187-197; reed. en *Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, 2001, pp. 81- 90.
- MARTÍNEZ CAVIRÓ, Balbina, «El linaje y las armas del arzobispo toledano Gonzalo Pétrez “Gudiel” (1280-1299)», *Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias*, 57 (2010), pp. 131-169. Recuperado de realacademiatoledo.es/el-linaje-y-las-armas-del-arzobispo-toledano-gonzalo-petrez-1gudielr-1280-1299-por-balbina-caviro-martinez/.
- MARTÍNEZ GARRIDO, E. «De nuevo algunas reflexiones sobre misoginia, paremias y textos persuasivos. El cuento XXXV de *El conde Lucanor* y el IX del Decameron», en *Actas del Congreso Internacional "La Lengua, la Academia, lo Popular, los Clásicos, los Contemporáneos..."*, eds. C. Alemany, B. Aracil, R. Mataix, P. Mendiola, E. Valero y A. Villaverde, Universidad, Alicante, 2003, II, pp. 825-834.
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, H. Salvador, *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*, Polifemo, Madrid, 2003.
- , *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes*, Polifemo, Madrid, 2006.
- , *Berenguela la Grande y su época, 1180-1246*, Polifemo, Madrid, 2012.
- , «Humanismo medieval y humanismo vernáculo. Observaciones sobre la obra cultural de Alfonso X el Sabio», *Revista de literatura medieval*, XXX (2018), pp. 181-217.
- MAS FERRER, Aniceto y Dirk HEIRBAUT, «La contribución de F. L. Ganshof a la historiografía feudal europea. Una revisión crítica de la historiografía española en torno al feudalismo ganshofiano», *Anuario de historia del derecho español*, 75 (2005), pp. 641-682. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2029167.
- MASIÀ DE ROS, Àngels, «Las pretensiones de los infantes de La Cerda a la Corona de Castilla en tiempos de Sancho IV y Fernando IV: el apoyo aragonés», *Medievalia*, 10 (1992), pp. 255-280. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=77689.
- MAURO, Rabano, *Commentariorum in Ecclesiasticam libri decem*, en *Patrologia Latina*, CIX, ed. J. Migne, Migne, París, 1852. Recuperado de gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5494189s.
- MENDOZA RAMOS, María del Pilar, «La función de la risa en los fabliaux, el *Libro del buen amor* y *El conde Lucanor*», en *La cultura del otro: español en Francia*,

- francés en España*, eds. M. Bruña, M. G. Caballos, I. Illanés, C. Ramírez y A. Raventós, Universidad, Sevilla, 2006, pp. 75-85. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4047026.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino «De las influencias semíticas en la literatura española», en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*. 6 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942, pp. 193-256. Recuperado de cervantesvirtual.com/obra/estudios-y-discursos-de-critica-historica-y-literaria-estudios-generales-edad-media-influencias-semiticas-cervantismo--0/
- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo, «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V (1951), pp. 363-380; reed. en *Varia Medievalia*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2003, II, pp. 11-41.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *La España del Cid*, Espasa Calpe, Madrid, 1929.
- «El imperio hispánico y los cinco reinos: conclusión», *Revista de estudios políticos*, 50 (1950), pp. 9-80. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=82909.
- , «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (1955), pp. 13-34 [=1955a].
- , *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956.
- , «De Alfonso X a los dos Juanes. Auge y culminación del didactismo (1252-1370)», en *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa*, ed. D. Catalán, Cátedra, Seminario Menéndez Pidal y Editorial Gredos, Madrid, I, 1972.
- MENJOT, Denis, «Juan Manuel: auteur cynégétique», en *VII centenario*, 1982, pp. 199-213; reed. [«Juan Manuel: autor cinegético»], en *Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, 2001, pp. 91-104.
- METTMANN, Walter, «Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa María* y sobre el problema del autor», en *Studies on the «Cantigas de Santa Maria»: Art, Music, and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the «Cantigas de Santa Maria» of Alfonso X, el Sabio (1221-1284)*», ed. I. J. Katz y Keller, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 355-366.
- MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Casa-Museo de Colón. Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1983.
- MINECAN, Ana María C., «Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de “averoísmo latino”», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27 (2010), pp. 63-85. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF1010110063A.
- MIRANDA, Francisco, «Un deán de Santiago y don Yllán, el grand maestro de Toledo: nigromancia e historia en “El conde Lucanor”», *Revista canadiense de estudios hispánicos*, vol 23, 2 (1999), pp. 329-340.
- MIURA ANDRADES, José María, *Frtailes, monjas y conventos: las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Diputación, Sevilla, 1998.
- , «Servicio de Dios y provecho y salud de las almas: la predicación mendicante en el arzobispado de Sevilla durante la Baja Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, 42 (2015), pp. 241-273. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3917.
- MOHEDANO BARCELÓ, José, «Paremiología y materia literaria. El refranero andalusí en *El conde Lucanor*», *Anaquel de estudios árabes*, X (1999), pp. 49-72.

- MOLINA LÓPEZ, Laura, «La entrada de un modelo arquitectónico federiciano en el Reino de Castilla: la Torre de don Fadrique», *Anales de historia del arte*, extra, 2 (2010), pp. 185-200. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/ANHA1010220185A>.
- MOLINA MOLINA, Ángel Luis, «Los dominios de don Juan Manuel», en *VII Centenario*, 1982, pp. 215-226.
- , «El reino de Murcia durante la dominación aragonesa (1296-1305)», *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, 11 (1996-1997), pp. 265-272.
- MONTERO CARTELLE, Enrique, «De la Antigüedad a la Edad Media: Medicina, magia y astrología latinas», *Cuadernos del CEMYR*, 8 (2000), pp. 53-71. Recuperado de riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/21295/02%20%28Enrique%20Montero%20Cartelle%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- MONTERO MORENO, Ana María, *El Lucidario: doctrina cristiana y heterodoxia en la corte de Sancho IV*, tesis doctoral inédita, Universidad de Michigan, Ann Arbor, 2001.
- , «La divulgación de la ciencia en el *Lucidario* de Sancho IV», *Lemir*, 11 (2007), pp. 179-196. Recuperado de parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista11/11Montero_Ana.pdf.
- , «La castellanización de *Li livres dou tresor* de Brunetto Latini en la corte de Sancho IV (1284-1295): algunas notas sobre la recepción de la ética aristotélica», *Anuario de estudios medievales*, 40/2, julio-diciembre (2010), pp. 937-954. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3332305.
- MONTERO, Ángel, María Auxiliadora DÍAZ y María M. GUTIÉRREZ, «Los conocimientos de la naturaleza en la Baja Edad Media: las clasificaciones de don Juan Manuel 1282-1348 en el *Libro del cavallero et del escudero* 1326-1328», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, Sección de Biología, 111 (2017), pp. 19-31. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5878600.
- MONTES, Eugenio, *Federico II de Sicilia y Alfonso X de Castilla*, *Revista de estudios políticos*, anejo al n. 10 (1943).
- MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, «Moros y judíos en las *Cantigas de santa María*», *Revista de historia del derecho*, 2 (1995), pp. 69-90.
- , «Lugares paralelos en Alfonso X y don Juan Manuel», *Revista de Poética Medieval*, I (1997), pp. 205-216.
- , «Elogios fúnebres y plantos en la *Estoria de España*. Planto por el rey don Alfonso IX de Castilla, el noble», *Estudios Románicos*, 12 (2000), pp. 221-232.
- , «El deporte de la caza en la Europa del XII-XIII», *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes*, 5 (2006-2007), pp. 31-48. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=268135.
- , e Isabel de RÍQUER, *El prólogo literario en la Edad Media*, UNED, Madrid, 1998.
- MORALES MUÑIZ, María Dolores-Carmen, «El simbolismo animal en la cultura medieval», *Espacio, tiempo y forma*, Serie III, Historia medieval, 9 (1996), pp. 299-255. Recuperado de e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFEE63E424-4813-5EB2-3EEA-17F5DC8A7F78/Documento.pdf.
- MORENO, Charo, «La inserción de los exempla en *Castigos e documentos de Sancho IV*», en *La Literatura en época de Sancho IV*, pp. 469-477.
- , «Les proverbes dans la prédication du XIIIe siècle», en *Tradition des proverbes et des «exempla» dans l'Occident médiéval*, pp. 131-149,

- MORETA VELAYOS, Salustiano, *Rentas monásticas en Castilla, problemas de método*, Universidad, Salamanca, 1974.
- , «Notas sobre el franciscanismo y el dominicanismo de Sancho IV y María de Molina», en *VI Semana de estudios medievales*, eds J. I. de la Iglesia, F. J. García Turza y J. A. García, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, pp. 171-184. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=554307.
- MORÍN, Alejandro, *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2009. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7044558.
- MOURE CASAS, Ana, «Plinio en España: panorama general», *Revista de estudios latinos*, 8 (2008), pp. 203-237. Recuperado de recyt.fecyt.es/index.php/rel/article/view/87868.
- MOXÓ Y ORTIZ DE VILLAJOS, Salvador de, «Feudalismo europeo y feudalismo español», *Hispania*, XXIV (1964), pp. 124-133; reed. en *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Real Academia, Madrid, 2000, pp. 59-72 [=2000a].
- , «La nobleza castellano-leonesa en la Edad Media», *Hispania*, 114 (1970), pp. 5-68; reed. en *Feudalismo, señorío y nobleza*, Real Academia de Historia, Madrid, 2000, pp. 225-309 [=2000c].
- , «De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media», *Cuadernos de Historia, anexos de la revista Hispania*, 3 (1969), pp. 1-210; reed. en *Feudalismo, señorío y nobleza*, 2000, pp. 311-370 [=2000b].
- , «Sociedad, estado y feudalismo», *Revista de la Universidad de Madrid*, XX (1972), pp. 171-202, reed. en *Feudalismo, señorío y nobleza feudal en la Castilla medieval*, 2000, pp. 13-58 [=2000d].
- , «El patrimonio dominical de un consejero de Alfonso XI. Los señoríos de Fernán Sánchez de Valladolid», *Revista de la Universidad Complutense*, 22 (1973), pp. 123-162.
- , «La promoción política y social de los “letrados” en la corte de Alfonso XI», *Hispania: Revista española de historia*, 35 (1975), 129, pp. 5-30 [=1975a].
- , «La sociedad política castellana en la época de Alfonso XI», *Hispania: Revista española de historia*, 35/6, Extra (1975), pp. 187-326 [=1975b].
- , «El auge de la nobleza urbana de Castilla y su proyección en el ámbito administrativo y rural a comienzos de la Baja Edad Media (1270-1370)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 178, 3, septiembre-diciembre (1981), pp. 407-516.
- , «La política aragonesa de Alfonso XI y los hijos de doña Leonor de Guzmán», *En la España medieval*, 9 (1986), pp. 697-708. Recuperado a partir de revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM8686220697A.
- , «*Historia de España*, XIII, 1: *La expansión peninsular mediterránea (c. 1212-c. 1350)*, ed. J. María Jover, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

N

- NACHBIN, Jacob, «Noticias sobre el “Lucidario” español y problemas relacionados con su estudio», *Revista de filología española*, XXIII, 1 (1936), pp. 1-44.
- NAVARRETE, Rosina D., «La Ideología del "Poema de Mío Cid"», *Hispania*, 55, 2 (May, 1972), pp. 234-240. Recuperado de <https://doi.org/10.2307/338309>.

- NAVARRO, David, «Representación ausente y presente del judío en "El Conde Lucanor"», *eHumanista*, 25 (2013), pp. 231-242. Recuperado de ehumanista.ucsb.edu/volumes/25.
- , «Anti-judaísmo tradicional alfonsí: el delito penal en la Partida 7. 24 "De los Judios" y su representación literaria en *Cantigas de Santa Maria*», *Lemir*, 18 (2014), pp. 275-286. Recuperado de parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista18/09_Navarro_David.pdf.
- , «Juan Manuel and 'Jewish' Professions in Count Lucanor: A Medieval Iberian Model of InterGroup Relations» *Mirabilia Journal: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 21.2 (2015), pp. 69-95. Recuperado de revistamirabilia.com/issues/mirabilia-21-2015-2/article/juan-manuel-1282-1348-and-jewish-professions-count-lucanor.
- , «Judeofilia en la cuentística medieval: anonimato del judío en *El conde Lucanor*», *De medio aevo* [Judeophilia in Medieval Storytelling: Jewish Anonymity in Conde Lucanor], 9, 1/14 (2020), pp. 147-160. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7638049.
- NIETO SORIA, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII- XVI)*, EUDEMA Universidad, Madrid, 1988.
- , *Sancho IV (1284-1295)*, La Olmeda, Palencia, 1994.
- , «Inocencio III y la reforma del pontificado medieval: una revisión historiográfica», *Tempus implendi promissa* (2000), pp. 747-771.
- , «La monarquía como conflicto de legitimidades», en *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230.1504)*, ed. J. M. Nieto, Sílex ediciones, Madrid, 2006.
- NIEVA, José María, «Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita», *Universitas Philosophica*, 38 (2002), pp.137-150.
- NIEVA CAMPO, Guillermo, «Los dominicos en Castilla. La génesis de una corporación privilegiada en la baja edad media», en *Servir a Dios y servir al rey: el mundo de los privilegiados en el ámbito hispánico (ss. XIII-XVIII)*, eds. G. Nieva, S. Benito, y M. Navarro, Mundo editorial, Salta, Argentina, 2011.
- NIGRIS, Carla de, «I 'proverbios' di Juan Manuel e la strutturazione della 'sententia'», *Testi e Linguaggi*, III (2009), pp. 103-122. Recuperado de elea.unisa.it/handle/10556/580.
- NOGALES RINCÓN, David, «Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV). Un modelo literario de la realeza bajomedieval», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16 (2016), pp. 9-40. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4026746.
- NUSSBAUM, María Fernanda, «Monarquía y consejeros en la *Crónica de tres reyes: un modelo de gobierno para el reinado de Alfonso XI*», *e-Spania*, 12 (2011), s/pp. Formato web: doi.org/10.4000/e-spania.20670.
- , «Discurso político y relaciones de poder. *Crónicas de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI*», en *El acceso al trono: concepción y ritualización*, Gobierno de Navarra, 2017, pp-191-217. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2600702.
- NYKL, Alois Richard, «Arabic Phrases in *El Conde Lucanor*», *Hispanic Review*, vol 10, n.1 (1942), pp. 12-17. Recuperado de www.jstor.org/stable/469996?seq=1.

O

- O'CALLAGHAN, Joseph F. *Las cortes de Castilla y León, 1188-1350*, Ámbito Ediciones, Valladolid, 1989.
- O'CONNELL, David, *The teachings of Saint Louis*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1972.
- , *The learned King: The reign of Alfonso X of Castille*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993; trad. española: *El rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Universidad, Sevilla, 1996.
- , *Reconquest and crusade in medieval Spain*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003.
- ODDO, Alexandra, «Lire le Libro de los Proverbios », en *Lectures de “El Conde Lucanor” de Don Juan Manuel*, e 2014, pp. 47-63.
- OGAWA, Yoshinori, «Saladino en *El conde Lucanor*», *Medievalia* 45 (2013), pp. 80-84. Recuperado de redib.org/Record/oai_articulo2888211-saladino-en-el-conde-lucanor.
- , «Amores sangrantes: sexo y violencia en "El conde Lucanor"», en *Dueñas, cortesanas y alcahuetas. “Libro del buen amor”, “La Celestina” y “La lozana andaluza”*: Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, y el “Libro del buen amor”: Congreso homenaje a Joseph T. Snow, coords. F. Toro Ceballos y J. T. Snow, 2017, pp. 241-248. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6194496.
- OLIVETTO, Georgina, «Don Juan Manuel: autor y autoeditor», *Voz y letra*, 25, 1-2, 2014, pp. 111-132.
- , «De las maneras de amistad en el *Libro infinido* de don Juan Manuel», en *Studia Hispanica Medievalia*, IV. *Actas de las V Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval*, eds. A. A. Fraboschi, C. I. Stamiello de Bocchio, A. Rosarossa, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, 1999, pp. 180-189.
- ORDUNA, Germán, «Los prólogos a la *Crónica abreviada* y al *Libro de la caza*: la tradición alfonsí y la primera época en la obra literaria de don Juan Manuel», *Cuadernos de Historia de España*, LI-LII (1970), 123-44; reed. en *Don Juan Manuel y el «Libro de la caza»*, 2001, págs. 105-119.
- , «Notas para una edición crítica del *Libro del conde Lucanor et de Patronio*», *Boletín de la Real Academia Española*, CXCIV (1971), pp. 493-511.
- , «¿Un catálogo más de obras de Don Juan Manuel?», *Bulletin of Hispanic studies*, 50, 3 (1973), pp. 217-223.
- , «El exemplo en la obra literaria de don Juan Manuel» en *Juan Manuel Studies*, pp. 110-142.
- , «Fablar complido y fablar breve et escuro, procedencia oriental de esta disyuntiva en la obra literaria de don Juan Manuel», en *Homenaje a Fernando Antonio Martínez: Estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural*, eds. R. Páez y V. Pérez, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1979, pp. 135-146.
- , «La autobiografía literaria de don Juan Manuel», en *VII Centenario*, pp. 245-258 [1982a].
- , «El libro de las armas: clave de la “justicia” de don Juan Manuel», *Cuadernos de Historia de España*, 47-48 (1982), pp. 230-268 [1982b].
- , «La élite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en la época de Sancho IV», en *La literatura en la época de Sancho IV*, pp. 53-62.
- OSTOZOLA ELIZONDO, María Isabel, «La Cancillería del infante don Sancho durante la rebelión contra su padre Alfonso X el Sabio», *Historia. Instituciones. Documentos*, 16 (1989), pp. 305-318. Recuperado a partir de

dialnet.unirioja.es/ejemplar/6326.

ORTÚZAR ESCUDERO, María José, «Conocimiento y Percepción: El ‘orden de las cosas’ y los cinco sentidos en tres enciclopedias del siglo XIII», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 14 (2018), pp. 41-51. Recuperado de revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/214.

P

PACHO SARDÓN, Ulpiano, «Singularidad del proceso de canonización de Fernando III el Santo», *Isidorianum*, 24, 47-48 (2015), pp 227-252. Recuperado de sanisidoro.net/publicaciones/index.php/isidorianum/article/view/137.

PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, «Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII», en *VI Semana de Estudios Medievales*, eds. J. I. de la Iglesia, F. J. García Turza y J. Á. García de Cortázar, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=554299.

PALMIER-FOUCART, Monique y DUCHENNE, Marie-Christine, *Vicent Beauvais et le grand miroir du monde*, Brepols, Turnhout, 2004.

PÁRAMO VEGA, Laura, «La España de las tres culturas: la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos durante la Edad Media», *Alcalibe*, 11 (2011), pp. 157-188. Recuperado de unedtalavera.es/wp-content/uploads/2019/05/Alcalibe-2011-paginas-154-188-uned-talavera.pdf.

PAREDES, Juan, «La memoria literaria. Mecanismos aleogóricos y cognitivos en la cuentística medieval (del exemplum al *Conde Lucanor*)», *Revista de poética medieval*, 29 (2015), pp. 245-262. Recuperado de recyt.fecyt.es/index.php/revpm/issue/view/2852.

PARRA AGUILAR, Leonor, «Muerte, religiosidad e ideología: el significado del ajuar en los sepulcros de Alfonso X y Sancho IV de Castilla» *Hispania Sacra*, LXVIII, 137 (2016), pp. 201-216. Recuperado de hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/470.

PASCUAL, Lope, «Los oficios y la cancillería en el señorío de Don Juan Manuel», en *VII Centenario*, 1982, pp. 259-285.

PASNAU, Robert, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, University Press, Cambridge, 1997.

—, «Divine Illumination», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, (Spring 2020 Edition). Formato web: plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/illumination/.

PASTOR DE TOGNERI, Reyna, *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Península, Barcelona, 1975.

PATTISON, D. G. «Juan Manuel's *Crónica abreviada* and Alphonsine historiography», *Medium Ævum*, 61, 2 (1992) pp. 242-249 [1992a]. Recuperado de: <https://doi.org/10.2307/43629431>.

—, «British Library MS Egerton 289: A Glimpse of the *Crónica manuelina*», *La coronica*, 21, 1, pp. 15-30 [1992b].

PAULA CANALEJAS, Francisco de, «Raimundo Lulio y Don Juan Manuel. Siglos XIII y XIV. Estudio Literario», *Revista de España*, II (1868), pp. 116-137. Recuperado a partir de hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c2c70370-0cab-4e9e-9967-e714f1e89470.

- PAVÓN CASAR, Fátima, «Semblanza del infante don Juan Manuel a través de las fuentes escritas», *Documenta & instrumenta*, 9, (2011), pp. 41-59. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/DOCU/article/view/38057.
- PEDROSA, José Manuel, «El ejemplo 51 de *El conde Lucanor* (ATU 757), *Mío Cid y King Lear*: soberbia ira y el noble al que cierran las puertas de su casa», *Revista de poética medieval*, 29 (2015), pp. 263-290. Recuperado de recyt.fecyt.es/index.php/revpm/issue/view/2852.
- PEÑA PÉREZ, Francisco J., «Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII», en *III Semana de Estudios Medievales*, ed. J. I. de la Iglesia Duarte, Instituto de Estudios Riojanos, Asociación Amigos de la Historia Najerillense, Ayuntamiento, Logroño, 1993. pp. 179-198.
- PELZER, Auguste, «Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthegene», *Studi e testi*, 31, 1 (1924), pp. 407-456.
- PÉREZ LÓPEZ, José Luis, «Algunos datos nuevos sobre Ferrand Martínez y sobre el Prólogo del *Libro del Cavallero Zifar*», en *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, 2005, pp. 1305-1319.
- PÉREZ MONZÓN, Olga, «Quando rey perdemos nunq[u]a bien nos fallamos.... La muerte del rey en la Castilla del siglo XIII», *Archivo español del arte*, LXXX, 320 (2007), pp. 379-394.
- PÉREZ PRENDES, José Manuel, «La obra jurídica de Alfonso X el Sabio», *Revista de Occidente*, 43 (1984), pp. 49-62.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, «Imágenes literarias en torno a la condición del príncipe en el *El libro de los castigos*», en *La literatura en la época de Sancho IV*, pp. 257-266.
- PETRARCA, Francesco, *Mi secreto. Epístolas*, ed. bilingüe latín-castellano, R. Arqués, Cátedra, Madrid, 2011.
- PICCUS, Jules, «Consejos y consejeros en el *Libro del cauallero Zifar*», *Nueva revista de Filología Hispánica*, 16, 1-2 (1962), pp. 16-30.
- , «The Meaning of Estoria in Juan Manuel's *El Conde Lucanor*», en *Hispania* 61 (1978), pp. 459-465.
- PIKAZA, Xabier, «La estructura de Mt y su influencia en 25, 31-46», *Salmanticensis*, 30, 1 (1983), pp. 11-40. Recuperado de summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000007195&view=main&lang=es.
- PINTO BASTO LUPI, João Eduardo, «A cosmologia de Agostinho de Hipona», *Basilíade – Revista de Filosofia*, 3, 5, enero-junio, (2021), pp. 51-84. Recuperado a partir de oi.org/10.35357/2596-092X.v3n5.
- PIÑA PEREZ, Claudia, «Entre los reyes y los sabios consejeros: los grupos receptores de la versión alfonsí de *Calila e Dimna*», *Medievalia*, 34 (2002), pp. 60-66. Recuperado de revistas-filologicas.unam.mx/medievalia/index.php/mv/article/view/131.
- PIÑERO MORAL, Ricardo, «De fábulas y bestiarios: la estética de los animales en la Edad Media», *Estudios Humanísticos. Filología* 35 (2013), pp. 85-96. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4526678.
- PIRENNE, Henri, *Historia económica y social de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- PITT-RIVERS, Julian. «Honour and social status», en *Honour and shame*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1965.
- , *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona, 1979.
- , «El lugar de la gracia en antropología», en *Honor y gracia*, eds. J. Pitt-Rivers y John Peristany, Alianza, Madrid, 1993, pp. 280-321.

- , *Naturalis historia*, ed. K. F. T. Mayhoff, Lipsiae, Teubner, 1906. Recuperado de perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0138.
- PLINIO, *Historia Natural* (libros VII-XI), trad. y notas de E. del Barrio, I. García Arribas, A. M. Moure, L. A. Hernández y M. L. Arribas, Madrid, Gredos, 2003.
- PLOTINO, *Enéadas*, ed. Jesús Igal, 3 vols. Gredos & RBA, Madrid, 2017.
- El poema de Alfonso XI*, ed. Yo Ten Cate, *Revista de Filología española*, anejo LXV, CSIC, Madrid, 1956.
- POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne y Jacques BERLIOZ, «"Car qui a les vilain, a la proie". Les proverbes dans les recueils d'exempla (XIIIe-XIVe siècles)», en *Tradition des proverbes et des exemples dans l'Occident médiéval*, 2009, pp. 25-65.
- POZA, Mónica, «Cámaras y perdices: Don Juan Manuel y el arte de la memoria», *Divergencias*, 4, 2 (2006), pp. 31-41. Recuperado a partir de divergencias.arizona.edu/volumen-4-numero-2-invierno-2006.
- Poema de Alfonso Onceno*, ed. J. Victorio, Cátedra, Madrid, 1991.
- PRESILLA, Maricel E., «The Image of Death and Political Ideology in the Cantigas de Santa María», en *Studies on the Cantigas de Santa María: art, music and poetry, proceedings of the International Symposium on the 'Cantigas de Santa Maria' of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th Anniversary Year 1981*, ed. I. J. Katz, J. E. Keller, S. G. Armistead and J. T. Snow, Madison, New York, 1987, pp. 403-459.
- PRETEL MARÍN, Aurelio, «Aproximación al estudio de la sociedad en la Mancha albacetense bajo el señorío de don Juan Manuel», en *VII Centenario*, 1982, pp. 287-311.
- , *Don Juan Manuel, señor de la llanura: repoblación y gobierno de la Mancha albacetense en la primera mitad del siglo XIV*, Instituto de Estudios Albaceteños, Albacete, 1982. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=134223.
- y Miguel RODRÍGUEZ LLOPIS, *El señorío de Villena en el siglo XIV*, Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel", Albacete, 1998. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=57038.
- PREVOSTI MONCLÚS, Antonio, «El Dios de Aristóteles», *Espíritu*, LXVIII, 157 (2019), pp. 77-97. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6977108.
- PRIETO SAYAGUÉS, Juan Antonio, «Poder regio y control del espacio: monarcas y monasterios de Castilla», *Hispania sacra*, LXIX (2017), pp. 117-131. Recuperado a partir de pdfs.semanticscholar.org/67aa/b1ea7c92ae9ffa0dbaef3a185628f07416a2.pdf.
- , «El acercamiento de la monarquía castellana a la Orden de los Predicadores durante el reinado de Juan II de Castilla (1406-1454)», *En la España Medieval*, 39 (2016), pp. 197-224. Recuperado de revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/52338.
- Primera crónica general de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. R. Menéndez Pidal con la colaboración de A. G. Solalinde, M. Muñoz Cortés y J. Gómez Pérez, 2 vols, Seminario Menéndez Pidal y Editorial Gredos, Madrid, 1955 [=1955b].
- PUYOL Y ALONSO, Julio, «El presunto cronista Fernán Sánchez de Valladolid», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 77 (1920), ppp. 507-533. Recuperado a partir de cervantesvirtual.com/obra/el-presunto-cronista-fernán-sánchez-de-valladolid--0/.

Q

QUINTANILLA RASO, M^a Concepción, «La nobleza señorial en el reinado de Alfonso X. Constitución y representación», *Alcanate* IX, (2014-2015), pp. 137- 175. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5176657.

R

RADBERTO, Pascasio, *Epistolam ad Paulam et Eustachium, en Patrologia Latina*, XXX, ed. J. Migne, Editio Parisiorum novissima, París, 1845-1846. Recuperado de gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55030820/f64.item#.

RAMÍREZ CINTAS, Inmaculada, *La enseñanza de la química en el Speculum Maius de Vicente de Beauvais*», tesis doctoral inédita, Madrid, UNED, 2016 [2016a].

—, «La química en el Speculum Naturale de Vicente de Beauvais», *Educación y futuro*, 34 (2016), pp. 241-257 [2016b]. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5546115.

RAMOS, R. «Notas al *Libro de las Armas*», *Anuario Medieval*, 4 (1992), pp. 179-192.

—, «Don Juan Manuel y las leyendas sobre la muerte de Fernando III *El Santo*», en *Medioevo y literatura*, Universidad, Granada, 1995, pp. 105-112. Recuperado de ahlm.es/IndicesActas/ActasPdf/Actas5.4/10.pdf.

RAÑA DAFONTE, César Lorenzo, «Juan de Salisbury (1110-1180): *Entético* sobre la doctrina de los filósofos (1^a parte), *Revista de filosofía medieval*, 20 (2013), pp. 207-216. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=169913.

—, «Juan de Salisbury (1110-1180): *Entético* sobre la doctrina de los filósofos (2^a parte), *Revista de filosofía medieval*, 21 (2014), pp. 205-220. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=169913.

—, «Juan de Salisbury (1110-1180): *Entético* sobre la doctrina de los filósofos (3^a parte), *Revista de filosofía medieval*, 23 (2016), pp. 341-369. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=169913.

RASHDALL, H. *The universities of Europe*, I, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1935.

—, *The universities of Europe*, II, ed. F. M. Powicke, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1936. Recuperado de archive.org/details/universitiesofeu02hast/page/n5/mode/2up.

RATCLIFFE, Marjorie, «Judíos y musulmanes en las *Siete partidas* de Alfonso X», en *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época*, pp. 237-249.

RAY, Jonathan, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

RECUERO LISTA, Alejandra, «La política matrimonial durante el reinado de Alfonso XI de Castilla», *Estudios medievales hispánicos*, 3, (2014), pp. 151-172. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3220316.

—, *El reinado de Alfonso XI de Castilla (1312-1350)*, tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma, Madrid, 2016. Recuperado de hdl.handle.net/10486/674742.

REDONDO CANTERA, María José, «El convento de San Pablo en Peñafiel (Valladolid), panteón de los Manuel», *Biblioteca: estudio e investigación*, 26 (2011), pp. 161-199. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4209750.

- REDONDO JARILLO, M^a Cristina, «Apuntes para la Historia de las Abejas en la Cultura Premoderna», *Historia y política*, 21, enero-junio (2019), pp. 247-272. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2983243.
- Religion and political change in Europe: past and present*, ed. A. Cimdina, Edizioni Pius, Università di Pisa, Pisa, 2003, pp. 21-32. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/842/dominicans_political_role.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Retórica a Herenio*, ed. S. Núñez, Gredos, Madrid, 1997.
- REVILLA GARCÍA, Fidel, «El franciscanismo en la Castilla del siglo XIII. Una aproximación bibliográfica» *Anuario de estudios medievales*, 27, 1 (1997), pp. 281-314.
- RIBERA DE VENTOSA, Enrique, «Significación ideológica de las citas de Séneca en san Buenaventura», en *Estudios sobre Séneca, Octava semana española de filosofía. Ponencias y comunicaciones*, CSIC, Madrid, 1965, pp. 309-320. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4650765.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, ed. J. Châtillon, J. Vrin, París, 1958.
- RICO MANRIQUE, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, Castalia, Madrid, 1970.
- «Un proverbio de tercera persona: gramática y poética», en *Primera cuarentena y tratado general de literatura*, El Festín de Esopo, Barcelona, 1982.
- , «“Por aver mantenencia”. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», separata de *El Crotalón: anuario de filología española*, 2 (1985), pp. 169-198. Recuperado en formato web de: cervantesvirtual.com/obra-visor/estudios-de-literatura-y-otras-cosas--0/html/cd30cf7d-6b2d-4061-9286-8674355c7f8b_52.html.
- , «Crítica y modelos de cultura en el Prólogo general de don Juan Manuel», en *Studia in honorem prof. M. De Riquer*, I, Quaderns Crema, Barcelona, 1986, pp. 409-423.
- RÍOS GORDILLO, Carlos Alberto, «Heródoto y la comparación histórica del antiguo mundo mediterráneo», *Historiografía: revista de historia y teoría*, 13 (2017), pp. 13-33. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6094972.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita, *La implantación de las domínicas en Castilla durante la Edad Media. El Monasterio de Santo Domingo El Real de Caleruega*, tesis doctoral inédita, Universidad, Alcalá de Henares 2003.
- , «The role of the mendicant orders in the political life of Leon an Castille in the later 13th century», en *Religion and political change in Europe: past and present*, ed. A. Cimdina, Plus, Pisa, 2003, pp. 21-32. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/842/dominicans_political_role.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- RIQUER i MORERA, Martí de «La leyenda de la infanta doña Sancha, hija de don Jaime el Conquistador», en *Homenaje a Millás-Vallcrosa*, CSIC, Barcelona, 1956, II, pp. 229-41.
- RIVERA GARCÍA, Antonio, «La leyenda sobre la blasfemia de Alfonso X: un episodio de la conflictiva relación entre especulación teórica y razón de estado», *eHumanista* 31 (2015), pp. 426-451. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5457091.
- ROCHWERT-ZUILLI, Patricia, «La actuación pacificadora de María de Molina», *e-Spania*, 20, (2015), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/24170.

- , «El mecenazgo y patronazgo de María de Molina: pruebas e indicios de unos recursos propagandísticos y didácticos», *e-Spania*, 24, (2016), s/pp. Formato web: journals.openedition.org/e-Spania/24170;
- ROCA, M. E. «El libro de la guerra, y la traducción de Vegecio por fray Alonso de san Cristóbal», *Anuario de estudios medievales*, 37/1 (2007), pp. 267-304. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2315374.
- RODRÍGUEZ BACHILLER, Ángel, «Proyección de Séneca en Santo Tomás», en *Estudios sobre Séneca, Octava semana española de filosofía. Ponencias y comunicaciones*, Madrid, CSIC, 1966, pp. 321-330.
- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino, «La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de santa María* de Alfonso X», *Anuario de estudios medievales*, 37/1 (2007), pp. 213-243. Recuperado de doi.org/10.3989/aem.2007.v37.i1.38.
- RODRÍGUEZ BOTE, María Teresa, «La visión estética del paisaje en la Edad Media», *Medievalismo*, 24, (2014). pp. 371-397. Recuperado de revistas.um.es/medievalismo/article/view/21064.
- RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús D. *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*, Akal, Madrid, 2009.
- ROITMAN, Gisela, «Alfonso X, el rey sabio ¿Tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las *Cantigas de Santa María*», *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, 13 (2007), pp. 31-178. Recuperado de ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/27/25/3.Roitman.pdf.
- ROJO, Francisco Javier, «Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval», *Semata*, 26 (2014), pp. 297-318. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4897595.
- Romancero Hispánico*, ed. R. Menéndez Pidal, Espasa Calpe, Madrid, 1953.
- ROMANO, David, «Los judíos y Alfonso X», *Revista de Occidente*, 43, 1984, pp. 203-207.
- ROMERA CASTILLO, José, *Estudios sobre "El Conde Lucanor"*, Uned, Madrid, 1980.
- ROMERO, A. I. G. LIMÓN, R. LÓPEZ SCHIETEKAT, A. HUARTE PÉREZ, M. A. MARTÍNEZ ROMERO y G. OLVERA, «Impacto del galenismo durante la Edad Media: la importancia de la cultura árabe en su introducción en el mundo médico cristiano», *Anales médicos*, 62, 3 (2017), pp. 232-239. Recuperado de medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=73897.
- ROSCHINI, Gabriele M. «Assunzione. I. Origine e sviluppo storico», en *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1949, vol. II, col. 198-208.
- ROSENDE, Marcelo Daniel, «Profecías, figura, consumación y Providencias en el "Libro de las Tres Razones" de Don Juan Manuel», *Revista de literatura medieval*, 18 (2006), pp. 199-224. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/7934.
- , «La Crónica de Fernando IV: de las ediciones decimonónicas a una edición con criterio filológico», en *Rumbos del hispanismo en el umbral del cincuentenario de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. P. Botta, A. Garribba, M. Luisa Cerrón Puga, D. Vaccari), 7 (2012), pp. 42-57. Recuperado de cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/17/aih_17_7_007.pdf.
- ROSZAK, Piotr, «La vida del embrión según santo Tomás de Aquino», *Polonia sacra*, 17, 1, 32 (2013), pp. 87-109.
- RUBIO, Fernando, *De regimine principum de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media*, La ciudad de Dios, Escorial, 1960.

- RUBIO GARCÍA, Luis, «La infanta doña Constanza, ¿realidad o ficción?», *Revista Murgetana*, 100 (1999), pp. 105-111.
- , *Del latín al castellano en las Escrituras Reales*, Publicaciones de la Universidad de Murcia – Departamento de Filología Románica, Murcia, 1981.
- , «La fecha de la muerte de Don Juan Manuel», en *VII Centenario*, Murcia, 1982, pp. 325-336.
- RUCQUOI, Adeline, «Los franciscanos en el reino de Castilla», en *VI Semana de Estudios Medievales*, eds. J. I. Iglesia Duarte, F. J. García Turza, J. Ángel García de Cortázar, Instituto de Estudios Riojanos, Asociación Amigos de la Historia Najerillense, Ayuntamiento de Nájera, Logroño, 1996, pp. 65-86. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=554301.
- , «La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media», en *Natura desenvolupament: el medi ambient a l'Edat Mitjana*, ed. F. Sabaté Pagès, Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell, Balaguer, 2007, pp.73-98. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2677037>.
- , «Jewish Representation in Juan Manuel: Respect, Convivencia and Silence», en *Revisiting Convivencia in Medieval and Modern Iberia*, ed. C. L. Scarborough, Newark, Juan de la Cuesta, 2014, pp. 251-282.
- , «Reyes y universidades en la Península Ibérica», *CIAN-Revista de historia de las universidades*, 21, 1 (2018), pp. 15-39. Recuperado de e-revistas.uc3m.es/index.php/CIAN/article/view/4189.
- RUIZ, Marta Cecilia *Literatura y política: el Libro de los estados y el Libro de las armas de don Juan Manuel*, Scripta Humanistica, Potomac, Maryland, 1989.
- , «El humor en el Libro del cauallero et del escudero, el Libro de la caza y el Libro de los estados de don Juan Manuel», en *Estudios alfonsinos y otros escritos. Homenaje a John Esten Keller y a Aníbal A. Biglieri*, ed. N. Toscano, National Hispanic Foundation for the Humanities, Nueva York, 1991, pp. 205-211.
- RUIZ, Teófilo, «Trading with the Other: Economic Exchanges between Muslims, Jews and Christians in Late Medieval Norther Castile», en *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence*, Eds. Roger Collins and Anthony Godman, Palgravem Macmillan, Londres, 2002.
- RUIZ-MORENO, A. «Enfermedades y muertes de los reyes de Asturias y Castilla», *Cuadernos de Historia de España*, VI (1946), pp. 100-130.
- RUIZ DE OBREGÓN Y RETORTILLO, Juan, «Alfonso X “el Emplazado”». *Revista de Archivos, Bibliotecas y museos*, 32 (1915), pp. 420-449.

S

- SABATIER, Paul. *Vie de saint François d'Assise*, édition définitive. Fischbacher, Paris, 1931.
- SACCHI, Lucca, «Apuntes para una edición crítica del *Lucidario* del rey Sancho IV de Castilla», *Incipit*, 27 (2007), pp. 113-186. Recuperado de iibicrit-conicet.gov.ar/ojs/index.php/incipit/article/view/316/320.
- SÁENZ HERRERO, J., «Traducciones, adaptaciones e imitaciones del *Speculum maius* de Vicente de Beauvais en la literatura castellana medieval», en *La fractura historiográfica: las investigaciones de la Edad Media y el Renacimiento desde el Tercer milenio*, eds. J. San José, F. J. Burgillo y L. Mier, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Universidad, Salamanca 2008, pp. 397-408.

- SALGADO, J. A. «La auto-exaltación escatológica de don Juan Manuel en la representación ideal de los defensores en el *Libro de los estados*», *Vegueta*, 17 (2017), pp. 299-321. Recuperado de revistavegueta.ulpgc.es/ojs/index.php/revistavegueta/article/view/392.
- , «La *Crónica abreviada* de don Juan Manuel en la historiografía postalfonsí», *Historiografías, revista de historia y de teoría*, 18, julio-diciembre (2019), pp. 91-111. Recuperada de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7213095.
- , «Política y cultura en don Juan Manuel (1320-1325). ¿Un proyecto de exaltación neoalfonsí?» *Sémata*, 31 (2019), pp. 187-207. Recuperado de doi.org/10.15304/s.31.5999.
- , «La escenificación de las relaciones entre el rey y los consejeros en don Juan Manuel», *Trabajos y comunicaciones*, 52, (2020), s/pp [=2020a]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7771103.
- , *Historia e historiografía en el Libro de los estados de don Juan Manuel*, tesis doctoral inédita, Universidad, Santiago de Compostela 2020 [=2020b]. Recuperada de minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/23331.
- SALIDO LÓPEZ, José Vicente y Joaquín GONZÁLEZ CUENCA, «San isidoro de Sevilla», en *Tradición clásica y literatura medieval*, eds. E. Borsari y G. Alvar, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2021.
- SALVADOR GONZÁLEZ, José María, «La iconografía de La Asunción de la Virgen María en la pintura del Quattrocento italiano a la luz de sus fuentes patrísticas y teológicas», *Mirabilia*, 12 (2011), pp. 189-220, Recuperado de revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2011_12/12.pdf
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio, «Los bestiarios y la literatura medieval castellana», en *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, ed. N. Salvador, S. López-Ríos y E. Borrego, Iberoamericana y Vervuert, Madrid y Frankfurt, 2004, pp. 311-336.
- SANCHO IV, *Castigos del rey don Sancho IV*, ed. H. O. Bizzarri, Iberoamericana, Madrid, 2001 [=2001a].
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 vols, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1942.
- , *España, un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 2 tomos, 1981.
- SÁNCHEZ ALONSO, Benito, *Historia de la Historiografía española*, CSIC, Madrid, 1947, I.
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José, *Historia del derecho*, Dykinson, Madrid, 1995 [=1995a].
- , *Alfonso XI*, Palencia, Ediciones Trea, 1995 [=1995b]
- , *Alfonso XI (1312-1350) (Corona de España 5. Reyes de Castilla y León)*, Diputación provincial & Editorial La Olmeda, Palencia, 1995.
- SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier, «Cinco notas sobre don Juan Manuel», *Correo erudito*, 1, (1940), pp. 63-64.
- SÁNCHEZ DÍAZ, C. «La escritura críptica de don Juan Manuel», en *Homenaje a don Agustín Millares Carlo*, Caja Insular de Ahorros, Gran Canaria, 1975, pp. 456-465.
- SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio, «Un gran señor medieval: Don Juan Manuel», *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, 2, (1982), pp. 87-116. Recuperado de rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7186/1/HM_01_05.pdf.

- SÁNCHEZ DE MORA, Antonio, *La nobleza castellana en la Plena Edad Media el linaje de Lara (ss. XI-XIII)*, tesis doctoral inédita, Universidad, Sevilla, 2003. Recuperada de idus.us.es/handle/11441/15220.
- , «Nuño González de Lara, “el más poderoso omne que senor quiese e más honrado de Espanna»», *Historia y documentos*, 31 (2004), pp. 631-643. Recuperado de revistascientificas.us.es/index.php/HID/article/view/4273.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ DE HERRERO, María Nieves, «*De proprietatibus rerum*. Versiones castellanas», *Cahiers de Recherches medievales et humanistes*, 15 (2008), pp. 359-366. Recuperado a partir de journals.openedition.org/crm/11072.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, «San Isidoro de Sevilla. Biografía», en *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, ed. J. Sánchez, Editorial Universidad, Sevilla, 2018, pp. 13-19.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé Maria, «Iglesia, imperio y poder en el primer tercio del siglo XIV. El enfrentamiento entre el papado, Luis IV de Baviera y los Visconti de Milán desde la iglesia de Santiago de Compostela», *Anuario de estudios medievales*, 49/2, julio-diciembre (2019), pp. 793-820. Recuperado de estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/1182.
- Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, eds. L. Galmés, y V. T. Gómez, BAC, Madrid, 1987.
- Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, ed. P. Ferrando, C. de Orvieto, M. A. Marín, J. M. Milagro y J. M. de Garganta, BAC, Madrid, 1947
- SANTONJA, Pedro, «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 14 (2003-2006), pp. 209-227. Recuperado de https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/11586/1/Historia_Medieval_14_08.pdf
- SANTOS YANGUAS, Narciso Vicente, «La concepción de la historia de Roma como sucesión de edades en los historiadores latinos», *Cuadernos de filología clásica*, 17 (1981), pp. 173-184. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=5951.
- SANZ HERRERO, JORGE, «Traducciones, adaptaciones e imitaciones del *Speculum Maius* de Vicente Beauvais en la literatura castellana medieval», en *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer Milenio*, ed. J. F. San José, F. Javier Burguillo y L. Mier, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Universidad de Salamanca, Salamanca 2008. Recuperado de repositoriodigital-la-semyr.es/index.php/rd-ls/catalog/book/9#downloadTab.
- SARACINO, Pablo Enrique, «La *Crónica abreviada* de don Juan Manuel, una ‘lectura desviada’ de la crónica alfonsí», *Medievalia*, 38 (2006), pp. 1-9. Recuperado de revistas-filologicas.unam.mx/medievalia/index.php/mv/article/view/200.
- , Estudio y edición crítica de la *Crónica de Sancho IV*, tesis doctoral inédita, Universidad, Buenos Aires, 2010. Recuperado de repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1598.
- SARANYANA, Josep Ignasi, *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, EUNSA, Pamplona, 2011.
- SAVO, Anita, «It’s a Man’s World: Women and Movement in Juan Manuel’s Works», *Bulletin of Spanish Studies*, 98, 9 (2021), pp. 1385-1409.
- SAVOYE DE FERRERAS, J. «Forma dialogada y visión del mundo en el *Libro de los estados de don Juan Manuel*», *El crítico*, 28 (1984). Recuperado en formato web de: cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/028/028_099.pdf

- SCHAFLER, Norman, *The works of Don Juan Manuel: the aesthetic and ideological development of a writer*, tesis doctoral inédita, Cornell University, Ithaca 1973.
- , «Don Juan Manuel and the changing structure of society: a conflict», *Kentucky Review Quarterly*, XXVI (1979), pp. 181-187.
- SCHOLBERG, Kenneth R., «A half-friend and a friend a half», *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXV (1958), pp. 187-198.
- , «Modestia y orgullo: una nota sobre Don Juan Manuel», *Hispania*, XLII (1959), pp. 24-31.
- , «Juan Manuel, personaje y autocrítico», *Hispania*, XLIV (1961), pp. 457-460.
- , «Sobre el estilo del *Conde Lucanor*», *Kentucky Foreign Language Quarterly*, 10, 4 (1963), pp. 198-203.
- , «La comicidad del Caballero Zifar», en *Homenaje a Rodríguez Moñino*, II, Castalia, Madrid, 1966, pp. 157-163.
- , «Figurative Language in Juan Manuel», en *Juan Manuel Studies*, pp. 143-155.
- SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, trad. Jaume Bofill, Planeta, Barcelona, 1985.
- , *Diálogos. Sobre la providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*, Gredos, Madrid, 2000.
- SENIFF, Denis P., «"Así fiz yo de lo que oý": Orality, Authority, and Experience in Juan Manuel's *Libro de la caza*, *Libro infinido*, and *Libro de las armas*», en *Josep Maria Solà;-Solé: Homage, Homenaje, Homenatge (miscelánea de estudios de amigos y discípulos)*, 2 vols, Puvill, Barcelona, 1984, I, pp. 91-109.
- SERÉS, Guillermo, «La scala de don Juan Manuel», *Lucanor*, IV (1989), pp. 115-133.
- , «La diversidad retórica de *El conde Lucanor*», en *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, III, Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 55-61.
- , «Procedimientos retóricos en de las partes II.^a-IV.^a de *El conde Lucanor*», *Revista de literatura medieval*, 6, (1994), pp. 147-170. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5228/Procedimientos%20Retóricos%20de%20las%20Partes%20II-IV%20de%20El%20Conde%20Lucanor.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- , *Historia del alma (Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro)*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2018.
- , «La fuerza de la palabra: el ejemplo XIV del "Lucanor"», *Boletín de la Real Academia Española*, 101, 324 (2022) pp. 677-690. Recuperado de revistas.rae.es/brae/article/view/493.
- SERRANO LAYAHUZ, Fernando, «Astrólogos y astrología al servicio de la monarquía navarra durante la Baja Edad Media 1350-1446», en *Anuario de estudios medievales*, 39/2, julio-diciembre (2009), pp. 539-554. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3076511.
- SERRANO REYES, Jesús L., «Las sententiae en Don Juan Manuel y Chaucer», *Lemir: Revista Electrónica sobre Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, III (1999). Formato web: parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista3/Serrano/Serrano.htm.
- SMIT, Houston, «Aquinas's Abstractionism», *Medieval Philosophy and Theology*, 10, 1 (2001), pp. 85-118. Recuperado a partir de pdnnet.org/medievalpt/content/medievalpt_2001_0010_0001_0085_0118.
- SOCARRAS, Cayetano J., *Alfonso X of Castile: a Study of Imperialistic Frustration*, Ediciones Hispam, Barcelona, 1984.

- SOSA MAYOR, Igor, «La Orden de Predicadores: estructuras, tendencias, globalización (s. XIV-XVII)», *eHumanista/Conversos*, 5 (2017), pp. 152-166. Recuperado de ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/conversos/volume5/ehumconv5.is.12.sosa.pdf.
- SQUILLACIOTI, Paolo, «La tradizione manoscritta delle opere di Brunetto Latini», en Latini, Brunetto, *Tresor*, ed. P. G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri y S. Vatteroni, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2007.
- SOLANA, Marcial, «La Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos, demostrada en el siglo XVI por Don Juan Manuel», *Las Ciencias*, XV (1950), pp. 307-337.
- SOTO BRUNA, María Jesús, *La recomposición del espejo, Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, EUNSA, Pamplona, 1995.
- STEENBERGHEN, Fernand, van *La philosophie au XIII e siècle*, Bâtrice-Nauwelaerts, Publications Universitaires, Paris, 1966.
- STEFANO, Luciana de, «La sociedad estamental en las obras de don Juan Manuel», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 16, 3, 4 (1962), pp. 329-354.
- , «Don Juan Manuel y el pensamiento medieval», *VII Centenario*, pp. 351- 382.
- , «El enxemplo XXVII de el *Libro del Conde Lucanor et Patronio: las relaciones de pareja*», *Homenaje al profesor Juan Fontes*, II, pp. 1637-1643.
- STEFANO, Giuseppe di, «Don Juan Manuel nel suo Libro de la caza», *Quaderni Ibero-Americani*, XXXI (1965), pp. 379-390; traducido «Don Juan Manuel en su *Libro de la caza*», en *Don Juan Manuel y el Libro de la caza*, pp. 49-56.
- , «Emplazamiento y muerte de Fernando IV. Entre prosas históricas y romancero. Una aproximación», *Nueva revista de filología hispánica*, 36, 2 (1988), pp. 879-934. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=30950.
- STURCKEN, Tracy Henry, «The Assassination of Diego García by don Juan Manuel», *Kentucky Romance Quarterly*, 20, 4 (1973), pp. 429-449.
- STURM, H. G., «The *Conde Lucanor: the first Exemplo*», *Modern Languages Notes*, 84 (1969), pp. 286-292.
- , «*El conde Lucanor: The Search for the Individual*», en *Juan Manuel Studies*, pp. 157-168.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Nobleza y Monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*, Valladolid, Universidad, 1975.
- T
- TATE, Robert, «The Infante Don Juan of Aragón and Don Juan Manuel», en *Juan Manuel Studies*, pp. 169-179 [1977b].
- , «La obra literaria de don Juan Manuel y el infante don Juan de Aragón», en *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Université de Bordeaux III, Burdeos, 1977, pp. 819-828 [=1977a].
- TAYLOR, B. *Juan Manuel, «El Conde Lucanor». Parts II-IV: Edition, Stylistic Analysis, Literary Context*, tesis doctoral inédita, Kngs College of London, Londres, 1983.
- , «Los capítulos perdidos del *Libro del cavallero et del escudero* y el *Libro de la cavalleria*», *Incipit*, IV (1984), pp. 51-69.
- , «Don Jaime de Jérica y el público de *El conde Lucanor*», *Revista de filología española*, LXVI (1986), pp. 39-58. Recuperado de xn--revistadefilologiaespaola-uoc.revistas.csic.es/index.php/rfe/article/view/462.

- , «Medieval Proverb Collections: The West European Tradition», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, LV (1992), pp. 19-35.
- , «La brevedad como ideal estilístico en la prosa temprana», en *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. J. Paredes, Universidad, Granada, 4 vols., 1995, IV, pp. 373-381. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=600185.
- , «El hígado de don Juan Manuel: una imagen de placer y provecho en *El conde Lucanor*», en *Actas del VII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. S. Fortuño Llorens y T. Martínez Romero, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 1999, pp. 447-458. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3006956.
- , «La fabliella de don Juan Manuel», *Revista de poética medieval*, 4 (2000), pp. 187-200. Recuperado de dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/4332/La%20Fabliella%20de%20Don%20Juan%20Manuel.pdf?sequence=1.
- , «El *Libro infinito* de don Juan Manuel: ¿un texto abierto?», en *Actas del IX Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 3 vols., eds. C. Parrilla y M. Pampín, Universidad, La Coruña, 2002, III, pp. 563-572.
- , «Don Juan Manuel, lector de la literatura sapiencial: preceptiva y modelo. *Revista de poética medieval*, 23 (2009), pp. 135-150 [=2009a]. Recuperado de dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=&Don+Juan+Manuel%2C+lector+de+la+literatura+sapiencial%3A+preceptiva+y+modelo.
- , «Estrategias retóricas para identificar el humor en *El conde Lucanor*», *Revista de poética medieval*, 22 (2009), pp. 185-197 [=2009b]. Recuperado de ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/17521/estrategias_taylor_RPM_2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- The friars and their influence in medieval Spain*, ed. F. García-Serrano, University Press, Amsterdam, 2018.
- TICKNOR, M. George, *Historia de la literatura española*, vol. 1, Rivadeneira, Madrid, 1851. Recuperado de bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=1001534.
- TOMÁS DE CANTIMPRÉ, *Liber de natura rerum*. 1. *Text*. Editio princeps secundum codices manuscriptos, ed. H. Boese, Walter de Gruyter, Berlin et New York, 1973.
- TOMÁS, Santo, *De regno ad regem Cypri*, ed. electrónica de J. Kenny a partir de la ed. G. B. Phelan, Institute of Medieval Studies, Toronto, 1949. Recuperado de isidore.co/aquinas/DeRegno.htm#9.
- , *Summa contra Gentiles*, en *Opera Omnia*, ed. E. Alarcón, *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000 y ss. Recuperado en formato web de www.corpusthomisticum.org/iopera.html.
- , *Suma theologiae: prima pars, prima secundae, secunda secundae, tertia pars*, en *Corpus Thomisticum*.
- , *Suma contra gentiles*, I, BAC, Madrid, 1952,
- , *Suma contra gentiles*, II, BAC, Madrid, 1953.
- , *Suma de Teología II*. Parte I-II, BAC, Madrid, 1989.
- , *Suma de Teología II*. Parte II-II(a), BAC, Madrid, 1990.
- , *Suma de Teología IV*. Parte II-II(b), BAC, Madrid, 1994.
- , *Suma de Teología V*. Partes III e índices, BAC, Madrid, 1996.
- , *Cuestiones disputadas sobre el alma*, ed. J. Cruz, EUNSA, Pamplona, 1999.
- , *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2000.

- , *Suma de Teología I*. Parte I, BAC, Madrid, 2001.
- , *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1, EUNSA, Pamplona, 2002.
- , *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/2, EUNSA, Pamplona, 2004.
- , *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/1, EUNSA, Pamplona, 2008.
- , *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/2, EUNSA, Pamplona, 2002.
- , *La monarquía*, ed. L. Robles y Á. Chueca, Tecnos, Madrid, 2012.
- TORRES FONTES, J. «La delimitación del sudeste peninsular: tratados de partición de la reconquista», en *Anales de la Universidad de Murcia*, VIII (1950), pp. 669-696. Recuperado de digitum.um.es/digitum/handle/10201/6422.
- , «La delimitación del sudeste peninsular: Torrellas-Elche, 1304-1305», en *Anales de la Universidad de Murcia*, IX (1951), pp. 439-455. Recuperado de digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/6455/1/N%2030%20La%20delimitacion%20del%20sudeste%20peninsular.pdf.
- , *La cultura murciana en el reinado de Alfonso X*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1960.
- , *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón*, Patronato de Cultura de la Excma. Diputación, Murcia, 1967.
- , «Relación murciana de los López de Ayala en los siglos XIII y XIV», *Murgetana*, 45 (1976), pp. 5-35. Recuperado de regmurcia.com/docs/murgetana/N045/N045_001.pdf.
- , «El testamento de don Manuel», *Miscelánea medieval murciana*, 7 (1981), pp. 11-21. Recuperado de digitum.um.es/digitum/handle/10201/16419.
- , «Murcia y don Juan Manuel: tensiones y conflictos», en *VII Centenario*, 1982, pp. 353-383.
- , «La enfermedad de Alfonso XI en 1329», en *Estudios de Historia y de arqueología medievales* (1981), pp. 13-18. Recuperado de rodin.uca.es/handle/10498/10539.
- , «Don Juan Manuel, señor de Cartagena», en *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz*, IV vols, Instituto de España, Universidad e Instituto de Historia de España Claudio Sánchez Albornoz, Buenos Aires, 1983-1986, IV, (1986), pp. 35-58.
- , «Devoción medieval murciana a María», *Estudios Románicos*, 6 (1989), pp. 1785-1798. Recuperado a partir de revistas.um.es/estudiosromanicos/article/view/80851.
- , «Problemática Murcia-Don Juan Manuel en la minoría de Alfonso XI», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 11 (1996-1997), pp. 315-330. Recuperado de rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/6834/1/HM_11_17.pdf.
- , «Tratados, pactos y convivencia cristiano-musulmana en el reino de Murcia (1243-1266)», *Murgetana*, 94 (1997), pp. 43-53. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2659878.
- TORRES, Margarita, *Enrique de Castilla*, Plaza & Janés, Barcelona, 2003.
- TORRES JIMÉNEZ, Raquel, «La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII», *Alcanate*, 10 (2016-1017), pp. 23-59. Recuperado de dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6296595.pdf.
- TORRES LÓPEZ, Manuel. «La idea del imperio y de la guerra en el *Libro de los estados*», *Cruz y raya*, 8 (1933), pp. 33-72.
- TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas en Occidente*, Tecnos, Madrid, 2006.
- TUGWELL, Simon, *Santo Domingo*, Éditions du Signe, Strasbourg, 1996.

- TWOMEY, Michael W., «Liber I. Introduction», en *De proprietatibus rerum*, vol. 1 (Proemium, libri I-IV), ed. B. van den Abeele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling y R. J. Long, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 57-82.
- TOWMEY, Lesley K., *The Sacred space of the Virgin Mary in medieval hispanic literature: from Gonzalo de Berceo to Ambrosio Montesino*, Tamesis, Londres, 2019.
- Tradition des proverbes et des "exempla" dans l'Occident médiéval*, eds. H. Bizzarri y M. Rohde, De Gryter, Berlín, 2009.

U

- UNGER, B. «La caridad como criterio hermenéutico. Una aproximación a la comprensión de la unidad del *De doctrina christiana* de San Agustín», *Universitas Philosophica*, 64, año 32 (2015), pp. 329-341. Recuperado de revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/13346.
- URZAINQUI, Inmaculada, «Más sobre la novedad didáctica de don Juan Manuel», *Bulletin Hispanique*, 92, 2 (1990), pp. 701-728. Recuperado de www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1990_num_92_2_4718.

V

- VACA LORENZO, Ángel, «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales», *Stvdia historica*, 2 (1984), pp. 89-107. Recuperado de revistas.usal.es/index.php/Studia_H_Historia_Medieval/article/view/4289.
- , «La peste negra en Castilla. Nuevos testimonios», *Stvdia historica*, 8 (1990), pp. 159-171. Recuperado de revistas.usal.es/index.php/Studia_H_Historia_Medieval/article/view/4404.
- , «Recesión económica y crisis social de Castilla en el siglo XIV», en *Las crisis en la Historia*, Universidad, Salamanca, 1995, pp. 33- 55.
- VAL NAVAL, Paula, «La fisiognomía en el occidente medieval», en *Cuerpos que hablan*, eds. M. Gil y J. Cáceres, Montesinos, Barcelona, 2008, pp. 91-103.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio, «Aspectos de la crisis castellana en la primera mitad del siglo XIV», *Hispania*, XXIX (1969), pp. 5-24.
- , «La crisis del siglo XIV en Castilla. Revisión del problema», *Revista de la Universidad de Madrid*, 79 (1971), pp. 161-184.
- , «Las tensiones sociales en Castilla en tiempos de don Juan Manuel» en *Juan Manuel studies*, pp. 181-192.
- , «Las crisis del siglo XIV en la Corona de Castilla», en *Homenaje a Marcelo Pascual. La historia en el contexto de las crisis humanas y sociales*, ed. M. J. Hidalgo de la Vega, Universidad, Salamanca, 1989, pp. 217-235.
- , «El feudalismo hispánico en la historiografía reciente». *Historia. Instituciones. Documentos*, 25 (1998), pp. 677-684. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/635254.pdf.
- , *Alfonso X el Sabio*, Temas de Hoy, Historia, Madrid, 2003.
- , «Alfonso X y el Imperio», *Alcanate*, IV (2004-2005), pp. 243-255. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1389299.
- , «Los judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo», en *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, ed. Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 2005, pp. 11-25.
- , *Cristianos, judíos y musulmanes*, Crítica, Barcelona, 2006.

- VALLADARES REGUERO, A. «La muerte de los hermanos carvajales y fernando IV: fortuna literaria de un tema de ambientación jiennense», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, julio/septiembre, 157, 1995, pp. 199-247. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1197917.
- VALLE CURIESES, Ramón del, *María de Molina. El soberano ejercicio de la concordia (1260-1321)*, Alderabán Ediciones, Madrid, 2000.
- VAUCHEZ, A. *La espiritualidad del Occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 1995.
- , *François d'Assise: entre histoire et mémoire*, Fayard, París, 2009.
- VEAS ARTESEROS, Francisco de Asís, «Las relaciones Murcia-Orihuel en la primera mitad del siglo XIV (1304-1355)», *Historia. Instituciones. Documentos*, 46 (2019), pp. 330-379. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=88339.
- VEGA, María José, «Misericordia y dignidad del hombre en el renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva», *Ínsula*, 674, febrero (2003), s/pp. Formato web: insula.es/sites/default/files/articulos_muestra/INSULA%20674.htm
- VEGECIO, *Compendio de técnica militar*, ed. D. Paniagua, Cátedra, Madrid, 2006.
- , «La exaltación de los humildes. El *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III», *Propaladia*, 5 (2011), pp. 1-23.
- VERDERA, Hugo Alberto, «El bien común político en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», *Semana Tomista. Vida virtuosa y política*, XXXIX, 8-12, Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2014. Recuperado de repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4191.
- VERGARA CIORDIA, Javier, «El *Libellus Apologeticus*: un símbolo del enciclopedismo medieval», *Educación XXI*, 6, (2003), pp. 149-201.
- , «Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: la teoría pedagógica del espejo medieval», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009), pp. 295-309. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=125900.
- , «El *De eruditione filiorum nobilium*: un tratado de pedagogía sistemática para la educación de príncipes en la Edad Media», *Estudios sobre educación*, 19 (2010), pp. 77-96. Recuperado de revistas.unav.edu/index.php/estudios-sobre-educacion/article/view/4581.
- , «La memoria en las obras pedagógicas de la baja Edad Media», *Bordón*, 64, 4 (2012), pp. 111-122 [2012a]. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=125900>.
- , «Psicobiología y educación en la Baja Edad Media: las edades del hombre en Vicente de Beauvais (1190-1264)», *Revista de Educación*, 357, enero-abril (2012), pp. 423-443 [2012b]. Recuperado a partir de sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f_codigo_agc=14949.
- , «¿Qué es el método escolástico?», *Nueva Revista* (2018). Recuperado de nuevarevista.net/que-es-el-metodo-escolastico/#:~:text=El%20escolasticismo%20es%20un%20sistema,el%20arte%20de%20la%20argumentaci%C3%B3n.
- , y B. COMELLA GUTIÉRREZ, «La recepción de la obra de Vicente Beauvais en España», *Cauriensia*, XI (2014), pp. 375-405.
- VIAL-DUMAS, Manuel, «Notas sobre el matrimonio en el oriente y occidente cristiano durante la antigüedad tardía y el alto medioevo», *Ivs Fvgit*, 18 (2015), pp. 141-165. Recuperado de ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/34/69/07vial.pdf.

- VICENTE DE BEAUVAIS, *De la formación moral del príncipe*, edición e introducción de C. T. Pabón, UNED y BAC, Madrid, 2008.
- , *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz, 1964, 4 vols. Recuperado a partir de digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/titleinfo/1352437?lang=en.
- VICENTE GARCÍA, Luis Miguel, «Una nueva filosofía de la astrología en los siglos XII y XIII: el impacto de las traducciones del árabe y la postura de Santo Tomás de Aquino», *Revista Espanola de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. 249-264. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1185813.
- , «De la confrontación entre la astrología y el primer cristianismo al aprovechamiento de los arquetipos astrológicos por el humanismo cristiano», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 227-242. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1089105.
- , «El engarce de la astrología en el pensamiento medieval y humanista: el hilo cortado», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), pp. 193-210. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3846541.
- VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, «Raimundo de Peñafort, decretalista», *Revista española de derecho canónico*, 75 (2018), pp. 329-364. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6553526.
- VILLA PRIETO, Josué, *La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos*, tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2013.
- VILLALMONTE, Alejandro, «El problema del mal y el pecado original en San Agustín», *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas*, 3 (1991), pp. 235-263. Recuperado a partir de dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=78446.
- VINDEL PÉREZ, Ingrid, *Crónica de 1344, edición crítica y estudio*, tesis doctoral inédita, Universitat Autònoma, Bellaterra, Barcelona, 2015. Recuperada de tdx.cat/bitstream/handle/10803/386537/invi1de1.pdf.
- , «Primera redacción de la *Crónica de 1344*: texto, contenido y fuentes », *e-Spania*, 25, (2016), s/pp. Formato web: doi.org/10.4000/e-Spania.25921.
- VORÁGINE, Santiago de, *La leyenda dorada*, Alianza, Madrid, 2 vols., 1982.
- VORREUX, D., «François d'Assise et Jésus de Nazareth», *Évangile Aujourd'hui*, 64 (1969), pp. 61-69.
- W
- WAGNER, Charles, Ph., «The Sources of *El cavallero Cifar*», *Revue Hispanique*, X, 33-34 (1903).
- WALKER, Roger, *Tradition and Technique in «El libro del Cavallero Zifar»*, Tamesis, Londres, 1974.
- WALLHEAD MUNUERA, C. «Three Tales of *El Conde Lucanor* and their Arabic Counterparts», en *Juan Manuel Studies*, pp. 101-117.
- WAXMAN, Samuel M., «Chapters on Magic Spanish Literature», *Revue Hispanique*, 38 (1916), pp. 325-463.
- WELTER, Jeab Thiébaud, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Librairie Occitania y Guitard, Paris et Toulouse, 1927.
- WESTERMARCK, Edvard, *The origin and development of moral ideas*, 2 vols. MacMillan, London, 1924. Recuperado de gutenberg.org/files/52106/52106-h/52106-h.htm.
- WILSON, Peter H., *El Sacro Imperio Germánico. Mil años de historia*, Desperta Ferro, Madrid, 2020.

WILKS, M., *The problem of Sovereignty in the later middle ages*, University Press, Cambridge, 1963.

X

Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia de rebus Hispanie sive historia Gothica*, ed. J. Fernández Valverde (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, vol. 72), Turnhout, 1987.

—, *Historia de los hechos de España*, ed. J. Fernández Valverde, Alianza, Madrid, 1989.

Y

YOUNGS, Deborah, *The life cycle in Western Europe, c. 1300-1500*, New Edition, University Press, Manchester, 2006.

Z

ZUWIYYA, David, «Deceptive Truth and its relationship to irony, in six ‘Exemplos’ from Don Juan Manuel’s *El conde Lucanor*» *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 22 (2012), pp. 516-536. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5651527.

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