

SUEÑO Y *MINISTERIUM* EN EL *LIBRO DE LAS ARMAS* DE JUAN MANUEL

MIANDA CIOBA

Universidad de Bucarest

Como síntesis paradigmática del didactismo castellano, la obra de don Juan Manuel se sitúa en la encrucijada de varias tendencias evolutivas, en que fusionan la voz de las autoridades y el reflejo de experiencia personal, lecciones de doctrina junto con la expresión laica y pragmática del ejercicio de las virtudes, las formas dialogadas del discurso apologético y la expresión de la emergente conciencia de autoría individual. Una clave consensual de lectura sería la que ofrece el prólogo al *Conde Lucanor*: la obra de Don Juan Manuel se propone convertir en « medicina del alma » una amplia materia de edificación moral reelaborada a medida de los interrogantes existenciales, doblemente arraigada en la vida del cuerpo y en la contemplación de las *spiritualia*. Las consecuencias más notables de este programa de creación se reflejan, dentro de un plano pragmático y comunicativo, en la diversificación funcional del discurso profano que asume tareas tradicionalmente atribuidas al mundo eclesiástico. Las líneas que separan los dos tipos de erudición cobran flexibilidad a favor de un interés dialéctico creciente por la vida del siglo y por el ámbito de la persona. Desde la perspectiva del maestro de conciencia manuelino, son los libros los que confirman al mundo, y no al revés. Sin embargo, la cultura eclesiástica y la cultura profana comparten, a grandes rasgos, los mismos fundamentos eruditos: la corriente aristotélica, racionalista que atraviesa la época, iría afianzando, por un lado, a las autoridades detrás de los contrafuertes incuestionables de la escolástica, y, por el otro, le concedería a la experiencia del mundo un nuevo peso de autoridad. Como consecuencia de un permanente intento acomodaticio, el paradigma del autor didáctico se ubica necesariamente en un plano que incluye el significado del mundo, el destinatario y la instancia productora del mensaje. Además, Don Juan Manuel se concibe simultáneamente a sí mismo como productor del discurso preceptivo y como experimentador emblemático de los valores que el discurso pone en circulación. Pero, si en el fundamento de esta actitud podemos vislumbrar los efectos de determinados mecanismos objetivos, propios del empeño didáctico, deberíamos notar, al mismo tiempo, el aspecto personalizado, individualista incluso, que reviste, en la obra manuelina, la hipóstasis del autor. Porque, al actuar como instancia resonante, que devuelve los ecos razonados de la vivencia « dentro del estado y de la circunstancia », Don Juan Manuel se representa a sí

mismo, a través de los alegatos que configuran lo que llamaríamos, con una expresión ya clásica, « la doctrina de un gran señor »¹.

El *Libro de las armas* (LA) se distingue por su doble apoyo referencial, biográfico e histórico. Desde la primera perspectiva, la obra entronca con otras obras centradas en el discurso del maestro, como, por ejemplo, el *Libro de los Estados* y el *Libro infnido*, en que Juan Manuel convierte la genealogía de su familia y la propia biografía en recurso de la meditación ejemplar. Detrás del carácter privado del argumento, se nota el trayecto de la historia castellana desarrollada a lo largo de más de medio siglo, desde los últimos años del reinado de Fernando III, hasta la muerte de Sancho IV. La flexibilidad sintáctica, con la alternancia entre el relato objetivo y la reelaboración subjetiva de los contenidos remite directamente a la dinámica textual de la *Crónica abreviada*². El autor parece asumir de buena fe el pacto de la veridicción, o, cuando menos, los modos de trabajo (la pluralidad de las fuentes y la propensión por la antigüedad de las mismas, la compilación de materiales legendarios, la *amplificatio* y, finalmente, el testimonio personal) que la práctica historiográfica de su época recomendaba para tal fin :

Pero devezdes entender que estas cosas non las alcancé yo, nin vos puedo dar testimonio que las yo bi. /.../ Et non lo oy todo a una persona, mas oy unas cosas a una persona et otras a otras et ayuntando lo que oy a los unos et a los otros con razón ayunté estos dichos (et por mi entendimiento entendí que passara todo el fecho en esta misma manera que vos yo porné aquí por escripto) que fablan de las cosas que passaran. (LA, p. 75)³

El discurso está dominado por el tono de una confesión personal, que el autor pone por escrito a petición de don Juan de Aragón, igualmente destinatario de otros dos trabajos suyos, el *Libro del cavallero et del escudero* y el *Libro de los Estados*. Si bien, en los casos mencionados, la dedicatoria se centraba en el acto convencional de encomendar un libro a una persona capaz de apreciarlo, aquí el autor parece experimentar la reticencia de quien hace público un asunto que sólo podría tener interés para los miembros de una familia, reunidos entorno a los contenidos de la propia memoria, o entorno a un secreto compartido que agrega un sentido de solidaridad histórica y de sangre. Don Juan Manuel evoca la curiosidad erudita que el arzobispo de Toledo había manifestado en relación con las historias antiguas de su familia. El libro es un favor hecho a un amigo al que se le permite usarla en sus escritos o en su obra de púlpito :

Frey Johan Alfonso, yo don Johan paré mientes al ruego et afincamiento que me fiziestes, que vos diesses por scripto tres cosas que me aviades oydo, por tal que se vos non olvidasen et las pudiédeses retraer cuando cumpliese. (LA, p. 75)

A pesar del tono reservado, impuesto por la naturaleza del argumento, el autor se muestra agradecido por habersele presentado la oportunidad de hacerlo público :

Et respóndovos que vos lo gradesco mucho, porque queredes saber ciertamente este fecho, lo que non fizieron otros muchos a qui yo lo conté así como a vos. Con la merced de Dios [lo escribiré] et cred que todo passó assí verdaderamente (LA, p.76).

Con la frase anterior se completa el juego contradictorio de alegatos que apuntan hacia la verdadera finalidad que Juan Manuel le asigna a su obra. Lamentando la falta de interés por parte de los que se habían enterado con anterioridad y por vía oral de su contenido, se propone, en primer lugar, organizar este contenido y ponerlo por escrito, con el intento de persuadir a un público cuyo representante prototípico sería el arzobispo de Toledo, de las verdades que el texto contiene.

Las tres « razones » del libro (la leyenda del nacimiento de su padre, el infante Manuel, el análisis de sus símbolos heráldicos y la conversación con el rey Sancho IV, poco antes de que este se muriera, son argumentos que se complementan para justificar el derecho que tienen en común los descendientes varones del infante Manuel de investir caballeros « non seyendo nos caballeros, lo que non fazen otros fijos nin nietos de infantes » (LA, p.75). El autor señala de paso el carácter extraordinario de dicho ejercicio de autoridad que particulariza a su familia, en la medida en que el uso común de la época era que la investidura fuera operada por una persona perteneciente a dicha categoría, o sea, por un caballero anciano de méritos reconocidos. La tradición de los libros caballerescos, para evocar solamente el tratado didáctico de Ramón Llull, (que seguramente le sirvió de modelo para su *Libro del cavallero et del escudero*) insistía a su vez en la mística del grupo dentro del que la relación anímica e intelectual entre el maestro y el discípulo superaba los fines de la preparación concreta para el oficio de las armas y para el servicio dedicado a los ideales caballerescos. Se trata de legitimar un derecho no sólo en su aspecto ritual, de transferencia simbólica de una misión desde el iniciado hacia el aspirante, sino, más bien, como ejercicio de una autoridad externa al mundo de la caballería misionera, capaz de ratificar, en base a una posición de tutela espiritual, el valor personal, cristiano y guerrero, del neófito. Un derecho honorífico, pues, pero muy significativo en la medida en que singulariza a su familia por encima de la jerarquía interna de la casta nobiliaria, y que le permite al autor definir su ideal de vida pública en conformidad con esta prerrogativa simbólica de « hacer cavalleros » : « Et porque nos avemos la nuestra heredad por esta manera, avemos muchas ventajas de los otros fijos de infantes » (LA, p. 86).

En relación con la equívoca declaración de intenciones de la dedicatoria, la estrategia argumentativa del tratado apunta hacia la persona del autor, como parte del trazado biográfico. Si el objetivo principal es la recuperación la figura del padre como iniciador de una línea genealógica con atributos especiales en la vida pública del reino, no lo es menos el de ubicarse a sí mismo en la posición de legítimo heredero de dicha dignidad.

Et moguer que avía por fija a donna Violante, mi hermana, que ovo de la infanta donna Constanza, non heredó el mayorazgo et heredélo yo, seyendo de otra madre, porque era varón. (LA, p. 86)

La memoria de la familia bajo la forma de una falsa confesión privada constituye el punto de partida de una apología legitimista cuyo destinatario es la comunidad, y con el mismo significado de testamento moral que tiene el discurso del *Libro Infinito*.

SUEÑOS, SOÑADORES Y COMUNICACIÓN DIVINA

El elemento crucial de esta argumentación es el sueño revelador de la reina Beatriz de Suabia, a través del que el nacimiento del infante Manuel, asistido por la comunicación privilegiada entre la madre y los poderes divinos, viene ubicado en el horizonte sagrado del designio :

[...] quando la reyna donna Beatriz, mi abuela era ençinta de mío padre, que sonnara que por aquella criatura et por su linaje avia de ser vengada la muerte de Jesucristo, et ella díxolo al rey don Ferrando, su marido. (LA, p. 76)

El sueño de la madre durante el embarazo, o en el momento de la concepción, anunciando la vocación redentora del hijo que va a nacer, parte de un modelo bíblico con varias hipótesis, entre las cuales, al lado del nacimiento de Cristo, vienen considerados el de la Virgen y de Juan Bautista. En la cultura de la época, el destino del héroe de los libros caballerescos venía sellado por precedentes simbólicos del mismo tipo. La supresión, en este caso, de cualquier desarrollo narrativo remite, sin embargo, de una forma más evidente, a la categoría de las figuras bíblicas, en las cuales se da una mayor concentración simbólica de la circunstancia biográfica ; sería lícito pensar que el autor evita voluntariamente la analogía con la ficción caballeresca, que constituye el pasatiempo predilecto de sus contemporáneos. Al inclinarse por la fórmula escueta misteriosa y autosuficiente de resonancia bíblica, Juan Manuel asume la actitud del historiador vernáculo que no duda en acudir a una tradición oral de « dichos y razones » autorizada por la antigüedad, la recurrencia y el buen criterio personal del que la recoge.

Una larga tradición onirocrítica, en la que dialogan la filosofía pagana y la teología cristiana, señala que el sueño es la vía más idónea por la que el hombre comunica con lo trascendente⁴. A pesar de su escueto trazado, se reconocen en el sueño de la reina Beatriz elementos que lo ubican en la categoría de los *oracula*, de las experiencias oníricas en que la divinidad le revela al individuo acontecimientos del futuro. Siguiendo la clasificación de Macrobio (*In Somnium Scipionis*), la forma en que se produce la comunicación distingue entre la revelación realizada a través de imágenes explícitas (*visio*), y la que contiene narraciones o tramas de carácter simbólico-alegórica (*somnium*). Con anterioridad, Calcidio había señalado, en su comentario al diálogo platónico *Timaios*, CCL – CCLIV, la tipología de la *admonitio*, esto es, del sueño portador de una información transmitida por ángeles o demonios convertidos en mensajeros de Dios⁵. Existe en esta última hipótesis de la comunicación sobrenatural un intento de implicar la responsabilidad del individuo en las consecuencias futuras del saber adquirido. El rey Fernando enfoca el relato del sueño que le promete al futuro hijo un destino peculiar como una circunstancia milagrosa en la que los padres deben colaborar para que se cumpla el designio : « pero, pues así era, que parase mientes en lo que naçería et que rogasse a Dios que lo endereçase a su serviçio » (LA, p. 76).

En el *Libro de las armas*, la relación genealógica entre el protagonista y el autor convierte el sueño en elemento fundador de una historia familiar asistida por la presencia divina.

Centrado en la figura del padre, el sueño queda operante en la persona de su descendiente. La relación de sangre viene doblada por esta configuración providencial del destino en la persona del antecesor, que sienta las bases de una conciencia de grupo consanguíneo, con una forma solidaria de ubicarse en el contexto más amplio de la colectividad social. Lo que en la persona del padre es designio insondable de la divinidad, se convierte en el hijo en misión asumida, en la opción de reafirmar el pacto sagrado con las palabras « et cred que todo passó assí verdaderamente ». El sueño es, por tanto, el elemento fundador de una dinastía ética (en el sentido de hipóstasis interiorizada de la Ley), en la que el mecanismo de la sangre pasa en un plano secundario, para resaltar la acción coagulante del concepto de misión y servicio. La experiencia onírica en la que Tertuliano, su primer analista en términos cristianos, veía un conocimiento privilegiado de la esencia divina⁶ se transmite a los descendientes a través de un mecanismo reforzado por la acción de las facultades del alma : inteligencia, voluntad y memoria, que definen en el concepto de Juan Manuel el « amor de linaje ».

La naturaleza divina del sueño constituye la estructura filtrante, el intermediario semiótico que le permite a don Juan Manuel reconstituir no solamente acontecimientos que lo preceden en el tiempo, sino también reflexionar sobre su condición presente, como futuro de un pasado en que dicho pasado cobra plenitud, atribuirle al asunto una sustancia personal. Si el sueño contiene siempre lo que Georg Steiner llamaba los hieroglíficos de lo que está para suceder (« hieroglyphics of futurity »)⁷, en tanto que hijo de su padre, el autor se encuentra a sí mismo dentro de lo que estaba ya decidido que sucediera, dentro de la lógica del designio. La experiencia onírica le atribuye al individuo uno de los privilegios más anhelados por el hombre de la edad antigua : el saber relacionado con acontecimientos futuros, con el destino de los reinos y de las dinastías, con la misión terrena de un elegido que va a encauzar su vida al servicio de la fe, y, sobre todo, con el destino del individuo después de la muerte.

El pensamiento cristiano vacila entre el interés marcado por la experiencia onírica y el recelo ante la posibilidad de acceder a conocimientos que son patrimonio exclusivo de la divinidad. Por otro lado, los pensadores cristianos distinguen entre los poderes sobrenaturales de los que dimana la revelación : los sueños proceden de Dios, pero existe la posibilidad de que el origen del mensaje onírico sea diabólico o simplemente profano. En estas condiciones, ¿son siempre los sueños vehículos idóneos de la voluntad de Dios?

Una solución muy antigua en apoyo del ortodoxismo onirocrítico es la que, simplificando la cuestión del origen de los sueños, considera el alma como receptáculo del mensaje trascendente. En línea estoica, Cicerón señalaba que a través de los sueños que revelan el futuro, o lo que no se puede conocer empíricamente, el hombre gana el acceso al saber divino, porque el alma, como lugar de los sueños, es emanación directa y consubstancial de los dioses⁸. Al considerar el sueño una alegoría del destino, los estoicos excluían, de hecho, la posibilidad de la intervención en la configuración futura de los acontecimientos :

Oneiromancy did not predict the future in any temporal or material sense. The stoic divinatory notion of the future was a cosmic or spatial metaphor for an inevitability which unfolds. [...] Divination by dreams was a literate reading of the objective signs of the world as ordered by the syntax of fate⁹.

Los teólogos cristianos toman medidas de seguridad más sutiles y diversificadas. En primer lugar, el origen divino del sueño, y, por tanto, su carácter significativo, viene legitimado por el estatuto del que lo recibe. Sólo pocas tipologías humanas entre las que integran el cuerpo social se distinguen por el privilegio de tener sueños premonitorios. Pensando en los soñadores bíblicos, San Gregorio de Nisa daba por cierto el que « hay entre los hombres personas más merecedoras que otras de comunicar directamente con Dios »¹⁰. En la Edad Media, los santos mártires, los reyes o los combatientes por la gloria de Cristo, sean guerreros o religiosos de vida ejemplar, son las figuras predilectas de intermediarios entre el misterio de la obra divina y el destino de la humanidad a través de la facultad onírica. Al mismo tiempo, y de manera recíproca, la facultad de tener sueños significativos justifica el lugar especial que ocupa en la comunidad el receptor del mensaje, y, por consiguiente, los atributos de autoridad que le han sido concedidos. El mecanismo de la doble autorización se apoya en gran medida en la comunicación del contenido de los sueños. En el tratado *Policraticus*, Juan de Salisbury insiste en la necesidad de una práctica interpretativa específica, cuyas coordenadas semiológicas deberían dar fe de « la diversidad de las cosas que se ocultan detrás de la identidad de los signos. »¹¹ El intérprete debería cuidarse, sin embargo, de escrutar con demasiada insistencia el enigma de las relaciones que se establecen entre el designio divino y el espacio de la libertad individual. La presencia del intermediario que establece la validez canónica de la revelación le otorga al sueño dignidad de objeto hermenéutico, de *interpretatum* en una relación de simetría con el texto sagrado. La Iglesia se encarga de preservar el misterio de la revelación onírica, al tiempo que lo convierte en discurso transparente, a la medida del entendimiento profano.

En los siglos XI-XIII, mientras que la doctrina de la salvación *in statu* va encauzando la práctica religiosa hacia formas nuevas de devoción, se produce una « democratización » de la categoría de los soñadores y, paralelamente, la función interpretativa empieza a manifestarse en circunstancias externas al sacerdocio. Es un proceso que tiende a recuperar y a preservar la experiencia onírica como patrimonio de la persona, no solamente en su condición de destinatario de la revelación, sino también como depositario de su memoria prolongada en un relato. Don Juan Manuel es simultáneamente heredero de la misión asignada por el sueño e intérprete del mismo, desde el último nivel de una interpretación cíclica y recurrente que asimila planos interpretativos precedentes protagonizados por el rey Fernando, el primero en confirmar la importancia del sueño, y por Remón Losana, arzobispo de Sevilla, que, inspirado por la oración, escogerá el nombre del hijo y los símbolos heráldicos de su casa :

Et el obispo, sabiendo el suenno que la reyna sonnara por voluntad de Dios dixo al rey et a la reyna que si por bien toviesen que era bien de poner nonbre que feziese a lo que dava a entender aquel suenno. Et por ende que 'l pusiesen nonbre Manuel, en que á dos cosas, la una que es nonbre de Dios, la otra que Manuel quiere decir *Dios commusco*. Et devisó

estas armas commo las nos agora traemos, que son quarterones blancos et bermejoes, así derechamente como las traen los reys. (LA, p. 77)

La forma en que se suceden las acciones de los testigos-oyentes, no deja duda alguna sobre la naturaleza divina del sueño de predestinación. Los intérpretes actúan para prolongar la dimensión semiótica del sueño, movidos por la fe y por el afán de convertirse en instrumento de la voluntad divina, condición previa suficiente, en el concepto de San Agustín, para limitar la posibilidad de una interpretación errónea¹². Lo que el sueño proponía en términos de « fluidización de las fronteras entre lo divino y lo humano »¹³ desde arriba, se expresa como gesto simétrico de los que intermedian la comunicación y que asumen de esta forma una vocación sacerdotal *sui generis*.

LOS TÓPICOS DE LA CRUZADA

El sueño de la reina Beatriz y su ubicación en una posición central del discurso constituye la clave argumentativa del *Libro de las armas*, que va estructurando su materia entorno al suceso providencial. Asimismo, nuevos segmentos argumentativos se añaden a la unidad central con el fin de reforzar la coherencia semántica del conjunto. La figura del padre viene examinada en el trasfondo de la historia de Castilla, en una relación comparativa sutil, pero siempre presente y siempre meliorativa, con la del rey Alfonso X. El encuentro del autor con el moribundo rey Sancho IV, que no le puede bendecir a su joven primo, en cuanto que él mismo estaba falto de la bendición de los padres, Alfonso y Violante, que a su vez no la habían recibido del rey Fernando, refuerza la idea de que la familia del infante especial goza del favor divino, mientras que la rama principal de la dinastía reinante la había perdido¹⁴. En homenaje, quizá, de los reyes aragoneses y del mismo destinatario del libro, el autor añade una alusión a la historia ejemplar de doña Sancha, hija de Jaime I y hermana de Constanza, primera esposa del padre : « et oy dezir que muriera en el hospital de Acre ó estava desconocidamente sirviendo los romeros ». Aparentemente falto de conexión directa con el resto del libro, el episodio es un epítome de la idea de servicio a la fe, de misión ejemplar recompensada a través de lo que parece ser una intervención milagrosa con efectos que evocan la beatificación :

Quando esta infanta finó en Acre en el hospital, que se movieron todas las campanas de la villa a taner por su cabo, commo las tanen quando ay algun cuerpo finado. (LA, p. 80)

... / et si dieron entonce gracias a Dios los que sopieron et le fezieron grant onra [a] aquel sancto cuerpo, et non es de preguntar ca razones avía asaz por que lo devía[n] fazer. (LA, p. 81)

Por su conexión con Tierra Santa el episodio de Sancha establece una relación complementaria con la revelación onírica que recibe la reina Beatriz. Asimismo, en palabras de la madre, el futuro infante Manuel está destinado a « vengar la muerte de Jesucristo », una formulación escueta que remite genéricamente a la idea de « recuperación de los Santos Lugares en nombre de la fe cristiana »¹⁵. La posibilidad de que la misión providencial asignada al infante tuviese como finalidad concreta la guerra en contra de los opresores

islámicos de Tierra Santa se apoya en el evidente parecido entre el sueño de Beatriz y el sueño de la condesa Ida de Bullón, que presagiaba un destino de grandes líderes militares y políticos de la primera Cruzada oriental para sus hijos Eustaquio, Godofredo y Balduino. Originariamente, el relato forma parte de la rama fabulosa (*Le Chevalier au Cygne, Les Enfances Godefroy*) que precede a la rama histórica del ciclo épico de la primera cruzada ; una variante del mismo, entretrejida en la materia de la monumental *Historia in partibus transmarinis* de Guillermo de Tiro se recoge en la *Gran Conquista de Ultramar*. La extensa compilación castellana fue finalizada a inicios del siglo XIV, a raíz de un proyecto inicial que pudo ser ideado por Alfonso el Sabio¹⁶.

Rafael Ramón Nogales señala varias analogías textuales entre el sueño de la reina Beatriz y el sueño de la condesa Ida de Bullón¹⁷. La serie de correspondencias sugiere que las leyendas sobre el héroe constituían una materia ejemplar de considerable notoriedad en el ámbito cultural al que pertenece el *Libro de las armas*. Son sobre todo significativos los elementos que estructuran la narración, que establecen los papeles protagonistas y los polos de la comunicación :

a. la revelación onírica se realiza a través de la madre, bajo la forma de una amplia alegoría en que la condesa Ida se ve a sí misma volando por encima de los muros de Jerusalén, llevada por un grifo y por dos águilas. Ante su desconcierto, es Eustacio de Boloña, su esposo, el que recupera el significado concreto de la alegoría que encubre el destino de los tres hijos.

b. el sueño de Ida constituye un núcleo alegórico cuyo significado se apoya en varios mecanismos de confirmación. En realidad, la interpretación que le atribuye Eustacio al sueño de su esposa no hace sino reiterar la comunicación angélica explícita que recibe con anterioridad, y también en el sueño, Beatriz, la madre de Ida y esposa del Caballero del Cisne : « sepas que eres preñada de una hija [...] e será muy buena dueña e de muy santa vida [...], e habrá tres hijos que los dos serán reyes de la Santa Çiudad de Jerusalén e el otro conde de Boloña »¹⁸. El sueño de Ida se ubica, por tanto, en una línea augural femenina de la que forma también parte su abuela paterna, Isonberta, madre del Caballero del Cisne, que viaja maravillosamente por mar asistida por la providencia. La presencia de la mujer en la jerarquía de los que reciben sueños providenciales tiene un significado peculiar en el contexto de la ideología caballeresca. Varios detalles simbólicos señalan la analogía con la figura de la Virgen como entidad que vigila la pureza de los fines implícitos en la acción terrena del héroe. Asistida por la providencia, la maternidad se convierte en privilegio que requiere el gesto simétrico de la dedicación, del don de sí mismo, que sella el inicio de la nueva vida caracterizada precisamente por la dedicación a la causa de Dios. El ángel le pide a Beatriz que alimente a su hija exclusivamente con la propia leche. Ida hará lo mismo con sus hijos, movida por una intuición que remite a un saber misterioso transmitido de madre a hija¹⁹. Igualmente, en el *Libro de los Estados*, don Juan Manuel alude, a través de Julio, a la propia madre, Beatriz de Saboya, que « por un grant tiempo non consintiera que mamase otra leche que la suya misma » (LE, cap. LXVII)²⁰. A través de la mujeres-madre, la revelación toma la forma de una cadena vital simbolizando la transmisión del saber divino y, al mismo

tiempo, la *conscientia* (en el sentido de la ley ética interiorizada) de la responsabilidad frente a la misión que viene asignada al descendiente.

Pero, si bien el autor del *Libro de las armas* decide reconfigurar una leyenda familiar de contenido sagrado según las líneas simbólicas que definen la figura de Godofredo de Bullón en la mentalidad de la época, no es seguramente el estatuto concreto, histórico, de jefe militar de la primera cruzada el eje de la identificación implícita. La idea de que la revelación había destinado al infante a la guerra en contra de los moros de Tierra Santa resulta demasiado esquemática a la luz del complicado trazado ideológico de los libros manuelinos, que arraigan tanto en la experiencia política concreta, como en el corolario espiritual de la misma. El vínculo entre el infante Manuel y Godofredo debería buscarse en un sistema común de valores de la alta nobleza y de la categoría de los caballeros, sintetizado como « fe de Dios et acreçentamiento de la santa fe et del reyno » (LA, p. 77).

A pesar de que la tradición épica resalta las virtudes guerreras y el ímpetu de un héroe joven y brillante, Godofredo aparece en la literatura castellana del siglo XIII en una hipóstasis más próxima al retrato equilibrado que le dedica la historiografía de las cruzadas orientales. Para Guillermo de Tiro, Godofredo es una figura militar de segunda categoría, que se distingue, sin embargo, en episodios como el del asedio de Antioquía o de la toma de Jerusalén, por su profunda religiosidad, su comedimiento y su buen juicio. En el retrato que le dedica Albert d'Aix, Godofredo encarna ya no al joven impetuoso dedicado a ganar fama de la epopeya, sino más bien al hombre maduro que concibe la cruzada como *peregrinatio*, como camino de purificación y de penitencia. Estas son las cualidades que le convierten en protagonista del proceso político que se inicia después de la conquista de Jerusalén, a instancias de las autoridades religiosas. Godofredo, el primer rey de Jerusalén sólo fue en realidad *advocatus Sancti Sepulchri*, una dignidad inventada en un momento en que los representantes del papa conciben el proyecto de asignarle a la Tierra Santa un estatuto jurídico directamente subordinado a la autoridad pontificia²¹. Elegido rey por los líderes cruzados, Godofredo rehúsa, alegando que no podría aceptar la corona de oro allí donde el Salvador había llevado la corona de espinas²². El significado ejemplar de su actitud se completa con el decidido empeño de cumplir con las responsabilidades que le habían sido asignadas en tanto que defensor del Santo Sepulcro : en su último año de vida, Godofredo se dedica a « ensanchar el reino » y a « hacer grandes hechos e grandes bondades »²³ creando feudos y distribuyendo funciones y dignidades, reforzando la institución eclesiástica, pacificando las fronteras y repartiendo justicia²⁴. Ya a partir de las crónicas del siglo XII, se impone la analogía con Melquisedec, el rey sacerdote de la antigua Salem.

En la misma lógica que perfilaba, a lo largo de la Edad Media, una identidad histórica de Alejandro Magno, y otra, didáctica y ejemplar, aunque no falta de contradicciones, la figura del señor loreno y jefe militar de la primera cruzada iba a superar los límites de la crónica para convertirse en modelo del caballero de Dios y de monarca perfecto. Prolongando y reformulando los tópicos más significativos del retrato heroico que le dedican los poemas de las cruzadas, la corriente didáctica del siglo XIII y la cultura de la predicación a los

estados toma posesión con entusiasmo de la figura de un Godofredo ejemplar, en quien la práctica personal de las virtudes se mezcla con la misión de defender los valores de la fe. Convertido en protagonista de la historia al margen de cualquier circunstancia natural externa, Godofredo será, por expresa voluntad divina, rey de la Jerusalén terrestre, puerta mística hacia la beatitud eterna. Su misión intercesora es la de acercar el momento de la *parousia* y su significado es sacerdotal. En prueba de devoción hacia los valores cristianos, se evoca la virtud de la castidad que le ubica al protagonista en una posición superior a la condición profana :

e sobre todas las otras virtudes, era [Godofredo] casto de su cuerpo, que non ovo jamás que hacer con mujer ; era bien razonado contra todas las gentes, e por estas virtudes pareçia que le amaba nuestro Señor más que a ninguno de los otros hermanos.²⁵

Los datos del retrato caballeresco se organizan bajo la forma de la argumentación didáctico-moral. Igual que el servicio guerrero a la fe, la práctica ascética viene recompensada por la gloria y por el amor de los súbditos, fuente de legitimidad terrena evocada frecuentemente por don Juan Manuel. Asimismo, el ideario político de la época, en hipóstasis textuales con las que el autor debió de haberse familiarizado²⁶ remite al obrar virtuoso del monarca como garantía del bienestar público :

Dixieron que fuese casto por quanto castidad en el príncipe es una maravillosa virtud. E como en espejo se catan las gentes en el príncipe o regidor casto, e ámanselo e lóanlo e codíçianle todo bien, e ruegan a Dios por su vida [...] E es muy çercano salvamiento del alma, e maravilloso loor al mundo, e es estraña señoría e graçia de Dios en las batallas, como muchas vezes ayamos visto los príncipes castos ser vençedores e nunca vençidos. E tomemos ensyenplo en el Duque Gudufre e en otros muchos príncipes quantos e quan grandes fechos e maravillosas cosas fezieron e acabaron por la castidad, lo cual las estorias maravillosamente notifican²⁷.

En el sistema de valores de la caballería, la gloria con la que viene recompensado el que recorre el camino de la virtud no es mero renombre individual, sino una peculiar forma de preservar la presencia de Dios en el mundo. La condición mística de la aventura individual es precisamente la de orientar a la colectividad hacia su redención.

El autor del *Libro de las armas* se sirve de la figura de Godofredo para trazar en el plano subtextual, en que opera el saber común y los tópicos eruditos, un sistema de simetrías capaces de dar relieve al retrato del padre. El punto de partida del proyecto pudo ser la similitud de circunstancias existenciales concretas. Falto de los privilegios del primer nacido, igual que Godofredo, el infante Manuel sólo cuenta con sus méritos y virtudes para superar su condición de infanzón.

Et [los infantes] non an ninguna cosa de lo suyo sinon lo que es de su padre o de su hermano, et porque an de mantener mucho et muy altos estados et non an con qué lo conplir, son en muy grant aventura de poder guardar lo que deven a Dios et al mundo. (LE, LXXXIV)

Noble, virtuoso y amante de la sabiduría, lucha por establecer, en nombre de la verdadera fe, su dominio en un territorio que iba a arrebatar de las manos de los infieles, y si su empresa tiene menos éxito que la del héroe cruzado, esto se debe a la adversidad de los hombres, entre los que su hermano Alfonso no sería el último²⁸. La revelación onírica apunta hacia una finalidad existencial : el hombre elegido se ve invitado a mejorar su condición terrena a raíz del acto divino que le concede el saber cómo ganar la dignidad merecida por encima de la ley de la herencia, y cómo darle una extensión concreta al patrimonio moral simbólico que el infante hereda de San Fernando.

En la misma lógica de las correspondencias y de la simetría, el autor se había dedicado, con anterioridad a la redacción del *Libro de las armas*, a convertir la figura del padre en tópico ejemplar. Si en el *Libro de las armas* el infante Manuel constituye una referencia biográfica concreta, en el *Conde Lucanor* se trata de la utilización alegórica de los detalles de lo vivido para autorizar la ficción y su valor ejemplar. Al implicar la figura concreta del padre en tanto que sujeto de una experiencia edificante, la construcción del significado moral se presenta como ejercicio reflexivo del mismo protagonista, como síntesis de doctrina que dimana directamente de la persona. La figura del infante resulta funcional en varios niveles de la construcción ficticia : como testigo señalado de un suceso que contiene un mensaje providencial ; como conciencia configuradora y remitente implícito del significado que discurre de la lectura alegórica del acontecimiento providencial ; y, finalmente, como sujeto experimentador que pone en práctica el consejo que él mismo emite en beneficio del mundo :

Et vos, señor conde Lucanor, pues sabedes que la vuestra caça et la vuestra onra et todo vuestro bien para'l cuerpo et para'l alma es que fagades serviçio a Dios, et sabedes que en cosa del mundo, segunt el vuestro estado que vos tenedes, non le podedes tanto servir commo en aver guerra con los moros, por ençalçar la sancta et verdadera fe católica, conséjovos yo que luego que podades seer seguro de las otras partes, que ayades guerra con los moros. Et en esto faredes muchos bienes : lo primero faredes serviçio de Dios ; lo ál faredes vuestra onra et vivredes en vuestro offiçio et vuestro meester, et no estaredes el pan de balde, que es una cosa que non paresçe bien a ningunt gran señor²⁹.

Para Juan Manuel, más favorable al instrumento doctrinal, la guerra con los moros es sólo una de las formas que puede tomar el servicio a la fe. De una forma incluso más transparente, el cuento III (« Del salto que dio en el mar el rey Ricardo de Inglaterra peleando contra los moros ») deja bien clara la idea de que el acto guerrero constituye un modelo moral al que el caballero cristiano debe emular ya no en sus aspectos concretos y formales, sino en su espíritu, como prueba de dedicación radical a la defensa de los valores cristianos. La misión de vengar de la muerte de Cristo en la cruz debe entenderse en su doble finalidad, individual y colectiva : en el primer aspecto, se trata de imponer una práctica universal de las virtudes cristianas a través del ejemplo propio ; en el segundo, el hombre virtuoso, actuando como vehículo del designio, hace prevalecer, en sentido polémico y apologético, la verdad divina, cuya desestimación había sido la causa del sacrificio de Cristo.

La guerra santa, Reconquista hispánica o cruzada oriental, constituye la extensión de los tiempos bíblicos en un aquí y ahora colmado de significado escatológico. El prototipo ejemplar es el cristiano de condición humilde escogido como vehículo de la voluntad divina precisamente por su devoción y por la pureza de su afán, en detrimento de los niveles superiores del *status quo*. En la experiencia de un Pedro Ermitaño que se convierte en jefe de la primera cruzada después del sueño en que Dios le pide que se dedique a la recuperación de Tierra Santa, se nota que dentro del gran movimiento cruzado se vienen modificando en plano ideal las jerarquías sociales, y esto en base al único criterio del servicio prestado a los valores de la *societas christiana* y en cumplimiento de la voluntad de Dios. Al margen de la proclividad heroizante de determinadas crónicas o de los poemas épicos, es significativo el hecho de que, dentro de un horizonte sagrado ampliado por la admisión de protagonistas profanos del acto de la comunicación, se expresa la necesidad de redistribuir los símbolos de la autoridad y del prestigio terrenos partiendo de criterios que remiten a la idea de servicio virtuoso y de amor a Dios. El nacimiento y el linaje pierden peso en el trasfondo de la escatología. Por ello, que los agentes más entusiastas de la cruzada como empresa guerrera son precisamente las categorías con una identidad social inestable, más bien marginal, como la de los caballeros e infanzones, a los que las nuevas conquistas territoriales les ofrecen la oportunidad de superar las limitaciones institucionales del mayorazgo.

Sin embargo, la cruzada en tierras orientales se había convertido en un tópico más bien abstracto que remitía no ya a la misión concreta en Tierra Santa, sino más bien a la condición emblemática del príncipe cristiano que suponía el hecho de tomar el signo de la cruz como deber genérico supremo en defensa de la fe³⁰. R. Ramos Nogaes cita, en este sentido, la alabanza que le dedica el trovador Foulquet de Lunel al rey Alfonso X, al que le desea, en confirmación de su excelencia « ab tots los reys que baptism'an, / anes venjar Jhesucrist en Suria »³¹.

Guillermo de Bullón constituye el mejor ejemplo de estamento edificado en el mundo, en recompensa de su devoción a la causa cristiana y con medios que eluden el mecanismo de la herencia y la jerarquía natural. Sus actos individuales confirman la providencia, y su trazado biográfico es la lectura exacta de la revelación. En su proximidad, y en conformidad con un conjunto simétrico de presupuestos simbólicos, el autor se propone trazar el retrato del padre.

CABALLERÍA Y STATUS-QUO

En las *Siete Partidas* II, 21 la definición la caballería parte de un criterio funcional e integrador: los caballeros son los defensores de los valores que sustentan el cuerpo social, por lo tanto, se identifican de forma genérica con los guerreros, dentro de la clásica tripartición de la sociedad en *oratores*, *bellatores* y *laboratores*³². Sin embargo, el concepto no se extiende a la oligarquía feudal en su totalidad. Los grandes señores se identifican con la categoría de los 'ricos omnes' que viene descrita en un apartado distinto (II, 9). Juan Manuel insiste en el significado moral del adjetivo 'rico' que es sinónimo de 'honrado' y

que no se refiere a las posesiones terrenas (LE, LXXXIX). En la práctica social, los caballeros se escogen, entre los representantes de la nobleza inferior, que las crónicas señalan con la fórmula *infanzones, caballeros, fijos d'algo* (tercera categoría nobiliaria, después de los condes, cuyo título no era, al principio, hereditario, y de los 'ricos omnes'). En el *Libro de los estados*, al analizar las categorías de los legos, Juan Manuel se manifiesta de forma coherente como partidario del criterio natural aplicado a la valoración de las dignidades sociales: la caballería es «orden que non deve seer dada a ningún omne que fijo d'algo non sea derechamente [y es] la mayor onra a que omne fijo d'algo puede llegar» (LE, XC). Desde esta perspectiva, la caballería como «grupo cerrado por el nacimiento y abierto por la opción del servicio» ocupa un lugar determinado dentro de la pirámide social, y su servicio se realiza en beneficio directo de la realeza³³.

Sin embargo, el *status quo* sólo parece satisfacer el requisito del orden y de la estabilidad desde una perspectiva centrada en el grupo. Al explorar la extensión del concepto de 'rico omne', el autor señala que la categoría es demasiado heterogénea y que depende demasiado del favor real. Esta reserva viene motivada por la experiencia política personal y por la dificultad con que viene aceptado, dentro del orden establecido, el significado del acto individual: sus ambiciones políticas se habían visto con frecuencia frustradas por la forma imperfecta en que venía recompensado y por el servicio dedicado al monarca³⁴. En este mismo tono individualista y a la luz de las ideas políticas de la época, el autor busca no sólo al caballero (o servidor) ideal, sino también al señor perfecto, una actitud que el autor del *Poema de Mío Çid* expresaba en términos explícitos al final de la tercera tirada: «¡Dios, que buen vassalo! ¡Se oviesse buen señor!» La figura del padre se perfila en medio de esta ambigüedad que acusa la rigidez de las jerarquías sociales y la prepotencia del criterio natural.

En el *Libro de las armas*, su obra crepuscular (1342-1345), Juan Manuel construye un concepto personal respecto a los argumentos de legitimidad en que se apoya el estamento de su familia, y, de forma indirecta, sobre los ejes del poder terrenal. Su interés se centra en los nobles de su categoría, que se encuentran en la inmediata proximidad del estatuto real y que gozan del privilegio de la desnaturalización. Con modelos mentales como el de Godofredo de Bullón, la condición del padre se define a través del significado espiritual del servicio y de la ética personal. Estos conceptos complementarios no tienen, sin embargo, la capacidad de insertar convenientemente la categoría del infante en la restringida economía de los estamentos del siglo XIII castellano, pero ubican la argumentación en el terreno de las analogías con la figura del rey, como género próximo, una proximidad a la que el autor alude varias veces invocando tradiciones domésticas de la casa real. La esencia del caballero perfecto que se deja vislumbrar detrás de la serie de acontecimientos ejemplares que sellan el destino del protagonista arraiga en la dimensión mística de la realeza recuperada por el pensamiento político de la época.

La idea de la finalidad suprema de la vida terrena, la de «ayuntar los fechos espirituales y temporales» (LE, XLIX), está representada en el modelo del doble servicio que se había estructurado entorno a la persona real, en cuanto que «los reys en la tierra son a

semejanza de Dios » (LInf., IV)³⁵. Los inicios de la ideología caballeresca se relacionan con la época carolingia y con la imagen del emperador que impone un sistema de relaciones de dependencia entre la persona del soberano y un grupo de elegidos según el criterio de los méritos personales, de la devoción y de la fidelidad. El rey de esencia divina que asume la función de brazo seglar de la *ecclesia* transmite simbólicamente sus atributos de autoridad a un grupo de personas, que, a su vez, se define fundamentalmente desde una perspectiva funcional. El acto, acompañado por rituales que configuran una mística peculiar del grupo, insistiendo en la naturaleza sagrada de su misión, está asistido por la institución religiosa :

Transférant du rois au soldat l'usage légitime des armes pour le maintien de l'ordre et la défense de la foi, [l'église] mit le chevalier chrétien au service des justes causes [...] en lui assignant des buts d'intérêt commun à la chrétienté toute entière³⁶.

En su inicio, la motivación de la aparición de la categoría de los caballeros pudo haber sido únicamente militar y, sobre todo, pudo configurarse en estrecha dependencia con el rango social y el linaje del aspirante. Pero la iglesia hace de los caballeros un *ordo* distinto, asociándolo a la defensa del cristianismo, al margen de las normas jerárquicas que regulaban la sociedad profana. La práctica social no era completamente ajena al fenómeno que Georges Duby describe, con referencia concreta al universo libresco de la caballería, donde la investidura suprimía la jerarquía social dentro del grupo, imponiendo la « parité du sang »³⁷.

Por consiguiente, la aparición de la categoría de los caballeros se relaciona con la esencia divina del monarca y con la fuerza simbólica de la unción. Cronológicamente, ello coincide con una época de perfecta identificación de la institución monárquica con la persona del rey, en conformidad con el concepto organicista cultivado por la iglesia. A los guerreros se les transmitía una autoridad que discurría directamente de los atributos divinos del rey, por encima de cualquier razonamiento en términos profanos sobre la necesidad y la legitimidad del acto ; al mismo tiempo la reflexión del acto se realizaban con los instrumentos propios del pensamiento teológico.

La historia cultural de los últimos siglos altomedievales cuenta con varios acontecimientos que inciden en esta irradiación sagrada inicial de la persona del rey : el contacto con la filosofía aristotélica, las universidades, y los avances del derecho canónico serían sólo algunos de los ejemplos más evidentes. Pero incluso antes del primer milenio ya, en la actitud respecto a la monarquía interviene un punto de vista racional, subrayando el hecho de que el poder monárquico se apoya en dos fuentes de legitimidad, igualmente importantes : por un lado, la providencia divina, por el otro, la voluntad de los súbditos cuyo sufragio recompensa la actuación pública del rey³⁸. Aunque omnipresente y, sobre todo, equilibrado, el debate entorno a la relación y a las formas de compatibilidad entre el poder terreno del príncipe y la autoridad espiritual de la iglesia, tiende a atribuirle al monarca un prestigio construido mayormente *dentro* de la colectividad humana de la que es líder terrenal. La fórmula *rex Dei gratia* inaugurada por Isidoro de Sevilla, frecuente en la época carolingia y todavía presente a principios del siglo XIV, señala que la divinidad es fuente última del poder monárquico.

Pero, al definir la monarquía óptima, el mismo San Isidoro, emplea un criterio racional radical que se refiere a la manera en que el rey asume sus obligaciones respecto a sus súbditos, recalcando la importancia del acto de justicia, una idea que contribuirá a la construcción de un andamiaje ideológico para la monarquía como institución, por encima de la persona concreta del rey : « rex eris si recte facies, si non facias non eris »³⁹.

A finales del siglo XIII, la mística de la realeza se había convertido ya en ética, en filosofía práctica del servicio subordinada a la razón y al criterio natural. Según el criterio natural el buen gobierno se materializa en la aplicación de un sistema de normas de prudencia, justicia y humildad, en relación con el cual el monarca puede actuar de una forma más o menos acertada : « Ca los reys son en la tierra en logar de Dios. Et por ellos se mantienen las tierras bien et non tan bien. Ca segunt las maneras o los fechos del rey así será mantenido el su reyno » (LCE, XVI). En el cuarto capítulo del *Libro infenido* Juan Manuel evoca las medidas que debe adoptar el vasallo para defenderse de un rey tirano, hasta incluso decidir la suspensión unilateral del deber de servicio, sin que por ello fuera autorizada la conspiración en contra de la persona del rey⁴⁰. La economía argumentativa se extrae directamente del tratado de Egidio Romano, *De Regimine Principum* (una lectura evocada por Juan Manuel en este mismo capítulo), que debe de haber asimilado el punto de vista que Santo Tomás había desarrollado sobre este asunto en *De Regno*⁴¹. A diferencia, sin embargo, de su maestro, cuya visión de la problemática monárquica se desarrolla en la prolongación de un argumento metafísico, — el del principio de unidad concretizado en la persona del rey —, el monje agustino adopta una perspectiva próxima al criterio natural. Las tres partes del tratado, dedicadas, respectivamente al régimen monárquico en relación con la propia persona, con la familia, y en relación con la ciudad con el reino analizan la dedicación del rey al servicio del mundo como deber primordial⁴².

Pero, Gregorio el Grande lo había subrayado ya⁴³, el rey es un laico, y ningún gobierno laico podría anteponerse a los imperativos espirituales de la salvación. La síntesis final de la segunda parte del *Libro de los Estados* recoge un alegato tomasiano, al subrayar que la función del régimen laico es una necesidad natural, mientras que el régimen espiritual corresponde al anhelo del alma de aproximarse a la perfección divina. Asimismo, el rey actúa como elemento de contacto entre el plano superior y el inferior : por un lado el monarca está de manera especial dedicado al servicio de la fe, por su autoridad análoga a la del alma que gobierna el cuerpo, o a la de Dios, y por el otro, es el poseedor de la clave del bien común. El ejercicio de la autoridad real le impone a la sociedad una teleología progresiva : el rey es el que vigila la traslación de la moral pública, desde el estado de la vivencia según las pasiones (*vivere*), hacia la vivencia según la prudencia (*sufficienter vivere*), en perseguimiento del objetivo último de la vivencia según la virtud (*virtuose vivere*)⁴⁴. Se configura, asimismo, una imagen del rey que atiende la meta final de cualquier gobierno a través del cumplimiento de las intermediarias⁴⁵, con un acento evidente en el estatuto del rey que precede a la función, y, por consiguiente, el servicio espiritual. El designio divino, si existe como tal, actúa más bien en la condición abstracta del monarca genérico que en la persona concreta del rey.

El *Libro de las armas* presenta los ejes de una ideología caballeresca como construcción conceptual realizada por analogía con el estatuto real. La definición de la caballería como servicio a la fe pasa por la etapa de la recuperación de la dimensión mística de la realeza, para recalcar su aspecto funcional. La relación entre la persona del monarca y el servicio que desempeña en el mundo resulta menos estrecha que en el caso del caballero : el deber de servicio le viene asignado al rey por circunstancias ajenas a la persona, como serían el nacimiento o los mecanismos dinásticos. Al caballero, en cambio, se le dirige directamente y la vocación precede a la función, tal como la función precede al estado. De este modo, un grupo electo de profanos « accede a la plenitud de sus responsabilidades y a un a clase de autonomía estamental »⁴⁶. En los términos de Rudolf Otto, diríamos que, en el rey lo sagrado está limitado al nivel de la moralidad o de la ética del oficio⁴⁷, mientras que el caballero actúa en el campo de la ética absoluta, donde se ubica la virtualidad de la perfecta beatitud.

En la consideración del estamento caballeresco, la perspectiva de Juan Manuel abandona el criterio natural para apoyarse en argumentos místicos y teológicos, un cambio que se da incluso en la visión de Egidio Romano en el capítulo cuarto del primer libro, en la que distingue entre la felicidad civil o política y la semidivina, que se identifica con el vivir virtuoso en el que el hombre supera sus propios límites⁴⁸. En el plano de las jerarquías sociales y el régimen de dependencia pierden su relevancia: el estado, por más humilde que sea, no puede embargar al ejercicio de la virtud. Todo lo contrario, es la virtud la que mejora la naturaleza. Recíprocamente, el régimen más alto no mejora, por sí solo, las posibilidades individuales de salvación (LE, II, XXXVI-XLI – « de cómo el papa puede desmerecer ») El papa, igual que el rey, puede fallar, pero el oficio, en sus determinaciones funcionales, conserva su infalibilidad abstracta.

Desde esta perspectiva, no existen distinciones sustanciales entre la condición del rey y la de los grandes señores. A la luz del objetivo final de su gobernación, el rey comparte con sus súbditos de alto rango la misma misión de defender la fe y el estado : « el mayor et más onrado estado entre los legos es la caballería [...] et a este estado et a esta orden perteneçen los reyes et los grandes señores » (LCE, cap. XVIII)⁴⁹. Dentro de la categoría de los caballeros, el criterio místico y meritório que establece las jerarquías internas se percibe como una alternativa espiritual al mecanismo natural concretizado en la función seglar de la institución monárquica. Asimismo, por encima de la lógica mundana del poder, la condición del caballero se expresa a través de valores, rituales y símbolos que imponen entre los miembros del grupo aquel tipo de relación que hace posible la transmisión de la sustancia sagrada de la vocación :

Et este estado non puede aver ninguno por si sy otro non gelo da. Et por esto es commo manera de sacramento, ca bien asi commo los sacramentos de la santa elesia son en sí cosas çiertas sin las quales el sacramento [non] puede seer conplido, otrosi la caualleria a mester cosas çiertas para se fazer commo deue. [...] Todas estas cosas nin otro bien ninguno non puede auer el caballero que duradero le sea nin que haya buen acabamiento, si non lo que oviere por la graçia de Dios (LCE, cap. XVIII).

LA CABALLERÍA CELESTE

El autor insiste, en una primera etapa de la argumentación, en la conexión con la casa real, para incurrir luego en la demostración sobre la superioridad de la figura del padre respecto a la del heredero de la corona. Excluido por el azar del nacimiento del mecanismo político y mundano de la elección, el infante Manuel cobra públicamente la dignidad a la que le había destinado el sueño enviado por el ángel a través del simbolismo real del campo de armas y del reconocimiento de la autoridad simbólica de investir caballeros.

Dizen que dixo [el rey] que pues el arçobispo don Remon [...], que açertara tan bien en le poner nonbre que quería que él que acordase qué armas le daría. Et de que el rey le dixo al arçobispo, demndó plazo a que cuydasse sobrello ; et tienen que esto fue por aver tiempo en que rogase a Dios quel endereçase en aquello que el rey le dixiera. [Et] devisól estas armas commo las nos agora traemos, que son cuarterones blancos et bermejos, así derechamente como las traen los reys. E en el quarterrón bermejo [...] puso el un ala et de oro con una mano de omne en que tiene una espada sin bayna ; et en el quarterrón blanco [...] puso [al] león ; et así son nuestras armas alas et leones en cuarterones, commo son las armas de los reys [...]. (LA, p.77-78)

El infante Manuel es el verdadero heredero espiritual de San Fernando y de su testamento político y religioso. El gesto final del rey-patriarca tiene el significado de una investidura, a través de un ritual de la donación de las armas, con un significado a la vez concreto y simbólico : el hijo predilecto recibe la espada Lobera, dignificada por la lucha en defensa de la cristiandad y de la Iglesia del conquistador de Córdoba.

Fijo, vos sodes el postremer fijo que ove de la reyna donna Beatriz, que fue muy santa et muy buena mugier, et sé que vos amava mucho. Otrosí pero non vos puedo dar heredad ninguna, mas dovos la mi espada Lobera que es cosa de muy grant virtudes con que me fizo Dios a mí mucho et dovos estas armas que son sennales de alas et de leones.(LA, p. 90 -91)

/.../doquier que estas armas et esta espada se acercasen que siempre vençiesen et nunca fueren vençidas ; que siempre que este linaje que traxiessen estas armas que los creciese Dios et en la su onra et en su estado et nunca los menguasse ende (LA, p. 91)

La estrategia general del texto caracterizada por la redundancia argumentativa viene confirmada en este contexto, donde el autor insiste en el significado negativo de otro sueño que había marcado el nacimiento del futuro rey Alfonso : « [le] parecía este sueño muy contrario del que sonnara cuando estava ençinta del rey don Alfonso su fijo, que fue después rey de Castiella, padre del rey don Sancho » (LA, p. 77). En la sibilínica frase del autor, este sueño excluía, por lo visto, de los atributos del heredero precisamente la vocación de servicio incondicional a la fe. Es así como, además, lo explica la leyenda sobre la muerte de Alfonso X recogida en la *Crónica de 1344* de Pedro de Barcelos⁵⁰. Queda sellada la diferencia radical entre el destino de Alfonso, definido por la magnitud del estado y por el orgullo de la sabiduría mundana, y el del infante Manuel identificado con el magisterio moral y con la vocación del servicio dedicado a los valores cristianos.

En el concepto del autor, el infante Manuel es el portador de una sabiduría completamente distinta de la que ostenta el rey Alfonso. Recibido por el hombre en retribución de su devoción, el saber viene empleado como argumento fundamental y legítimo de la autoridad ejercida sobre los demás mortales, capaz de justificar, al mismo tiempo, un acceso privilegiado a la vida eterna : « 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 » (LInf., p. 113). El estudio de Carlos Mota señala la relación entre el temor a Dios, el amor y la adquisición del saber, presente de forma literal en las *Partidas*, como eco del Salmo XCVI, 10 : « initio sapientiae timor Domini ». La motivación profunda de la conducta responsable ha de ser, pues, fundamentalmente el amor hacia la divinidad y hacia su representación terrena, la iglesia : « Lo primero es que amedes et temades a Dios [...]. Otrosi vos mando et vos consejo que sirvades et amedes mucho a las eglesias et a las órdenes et a los perlados [...] » (LInf., p. 126).

El sueño se ubica en medio de la conexión dialéctica entre amor, saber y autoridad ; la relación de amor entre Dios y sus elegidos señala la atribución de una vocación que precede el oficio propiamente dicho del caballero, y que se manifiesta en la etapa de la conversión del mensaje en proyecto existencial como completa subordinación de cualquier empeño mundano a un significado espiritual. Notamos que el significado que le otorga el autor al saber remite por un lado, en la tonalidad del didactismo de la época, a la sabiduría divina, a la *sana doctrina*, que sería la facultad de comprender, o de vislumbrar, aunque de una manera incompleta, en los hechos del mundo, la lógica suprema del plan primordial.

Sin embargo, detrás del tratamiento pragmático y apologético de la cuestión, el simbolismo del escudo deja entreverse una apuesta aún más importante. En sentido místico, la sabiduría es la sustancia misma de la nobleza y del código de honor, el Conocimiento que preside la expresión de los atributos caballerescos y la adquisición de la gloria. Pero ya no en el sentido de fama terrenal, sino, por analogía con el Hijo cuya gloria consiste en actuar según la voluntad al Padre, la verdadera gloria del caballero se refleja en la capacidad de servir a Dios a través del don de sí mismo⁵¹. Como ministro de la causa de Dios, la función del caballero es la de convertirse en foco irradiante del designio superior que sustenta el templo del mundo. Por esto, la dedicación espiritual, el deber de actuar dentro del horizonte sagrado para extender su compenetración con el mundo precede cualquier empeño guerrero propiamente dicho y cualquier finalidad mundana.

Todo este mecanismo se encuentra cifrado en los símbolos del blasón, cuya configuración viene establecida, por inspiración divina, en la prolongación del significado de la revelación onírica. El intérprete de la voluntad superior será un prelado, el arzobispo de Sevilla, que actúa simultáneamente como sacerdote y como maestro de armas (heraldo), ambas hipóstasis identificadas con la búsqueda del camino hacia la divinidad / perfección. El blasón sería, pues, el crisol donde se configura la conciencia del hombre en el que se materializa el ideal caballeresco :

Le blason se présente comme un lien entre le divin et l'humain, comme un chemin vers la Sagesse qui préside à la création. Sa fonction est de faire connaître la lumière du symbole, de guider l'homme vers son accomplissement⁵².

Además de los símbolos que remiten a la realeza, a la guerra en defensa de la verdadera fe, el oro remite al esplendor del poder divino que transforma el hombre material en hombre imperecedero, ennoblecido por la sabiduría :

Couleur du soleil et de l'astre roi qui éclaire et donne l'existence, l'or indique la réalisation achevée d'une potentialité. Il symbolise l'être qui a traversé les épreuves temporelles pour se connaître lui-même en tant qu'image de Dieu et pour rayonner comme un nouveau soleil. Si le destin de l'homme matériel est de se dissoudre en poussière, celui de l'homme spirituel est de faire de son corps de lumière l'or des dieux⁵³.

Los símbolos que acompañan el destino del caballero, desde el sueño premonitorio hasta la configuración codificada del campo de armas remiten a la nobleza como expresión de la naturaleza virtuosa del alma atribuida al individuo en base a una lógica misteriosa. En su *Science héroïque* de 1644, Vulson de la Colombière señalaba la naturaleza insondable de la nobleza « car sa véritable source dépasse l'intelligence humaine. Elle est une émanation de Dieu, une vérité primordiale dont on peut expérimenter la valeur sans arriver à l'expliquer d'une manière rationnelle »⁵⁴.

El concepto de caballería como dignidad inefable dentro del horizonte de un mundo regido por fines espirituales que desarrolla don Juan Manuel en su última obra es el resultado de una sinuosa reflexión sobre la realidad política de su tiempo y sobre el mecanismo de la salvación. El elemento más llamativo de su estrategia argumentativa es el uso simultáneo del criterio natural y del criterio espiritual, primero, para definir el paradigma de atributos de la realeza, y luego, para proyectar el estatuto del caballero como la más alta dignidad a la que puede acceder un laico. No se trata de una incoherencia del pensamiento manuelino, sino de una forma de conectar con la teoría política de esencia metafísica desarrollada por las corrientes de su época. La jerarquía de los fines de la vida humana, a través de la que Santo Tomás intentaba conciliar el pensamiento aristotélico y la doctrina cristiana, señalaba que tanto el orden natural como el orden espiritual eran obra de Dios, pero el segundo debería enfocarse como superior al primero, en la medida en que incluía la destinación final del individuo, esto es, la vida eterna⁵⁵. Reconocemos en la perspectiva de Juan Manuel sobre los estados las mismas notas fundamentales :

Por ende conuiene que cada omne cuyde et obre en las cosas temporales segunt pertenece a su estado. Et si así non lo faze yerra lo muy mal et non faze seruiçio a Dios en ello, ca el que non quiere cuydar si non a solamente en los fechos espirituales non aprovecha si non a él mismo. Mas el que cuyda et obra en las cosas espirituales et temporales como deue, aprovecha a sí mismo et a otros muchos. (LCE, XVIII)

El orden natural se presta, asimismo, a la convalidación a través de la razón, mientras que para el dominio espiritual se necesita una perspectiva conforme a la revelación cristiana. La unidad jerarquizada de los dos órdenes constituye la sustancia del concepto de bien común⁵⁶,

directamente relacionado con la gracia de la que pueden beneficiarse en igual medida los pueblos y los individuos, pero que se vuelve efectiva sólo si viene asumida al nivel individual como *ministerium*. A raíz de la mística del servicio, viene instaurada una jerarquía paralela a la que discurre del nacimiento : en la proximidad de la nobleza de sangre (o mundana) se configura la nobleza espiritual que es la sustancia misionera de la caballería celeste, atributo individual que integra la dimensión moral de las buenas obras y la dimensión de la gracia.

Es así como la revelación onírica muestra su vocación de orientar el designio, como manifestación de lo sagrado, ya no hacia la comunidad cristiana, sino hacia la persona, hacia el individuo, que se convierte, en esta época, en destinatario predilecto del empeño de edificación espiritual, y, al mismo tiempo, en sujeto hablante de un discurso autorreflexivo. Desde este punto de vista, el sueño es un recurso legitimador y al mismo tiempo subversivo, en la medida en que contribuye a delimitar el campo de la persona que accede a las verdades últimas de la existencia prescindiendo de las instancias mediadoras. En detrimento de la visión que asume la modalidad oficial del discurso edificante, la *sana doctrina* que promueve la obra de Juan Manuel convierte el futuro del ser espiritual en campo de la acción terrena, particularizada por la ética y la razón del estado⁵⁷. La matización individual de la profecía, de la revelación y del recurso a la escatología confirma el hecho de que el mundo cristiano rehúsa la idea del destino - *fatum* al que le opone el significado constructivo y trascendente de las buenas obras.

¹ Cf. Ian Macpherson, « 'Dios y el mundo' : the didacticism of *El Conde Lucanor* », *Romance Philology*, XXIV, p. 26-38.

² Carmen Benito Vessels, *Juan Manuel: escritura y recreación de la historia*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1994, p. 64-70.

³ Para el *Libro de las armas*, citamos siempre la edición de José Manuel Blecha, *Don Juan Manuel. Obras completas*, Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1981-1983, t. II, p. 75- 92.

⁴ P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1998, p. 89 ssq;

⁵ J. Le Goff, *Imaginaire medieval*, Gallimard, 1985 (trad. rumana Bucarest, Meridiane, 1991, p. 367-369).

⁶ Tertuliano, *De anima*, XLVII, 2 (ed. J. H. Waszing, Ámsterdam, 1964, p. 164).

⁷ G. Steiner, « The Historicity of Dreams », *Salmagundi*, 61 / 1983, p. 18.

⁸ Cicerón, *De divinatione*, XXXII (eds. G. Haja y M. Paraschiv, Iasi, Polirom, 1998, p. 81).

⁹ L. Martin, « Artemidorus : Dream Theory in Late Antiquity », *The Second Century*, 8, 1991, p. 104 -108.

¹⁰ Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*, 13. 11, PG, 44, 172 B.

¹¹ J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval (Les rêves)*, Paris, Fayard, 1999 (trad. rum., Bucarest, Polirom, 2002, p. 838).

- ¹² San Agustín, *De Doctrina Christiana*, I, 86, (ed. M. Ciuca, Bucarest, Humanitas, 2002, p. 103).
- ¹³ P. Brown, *The Making of Antiquity*, Cambridge-Harvard University Press, 1981, p. 68.
- ¹⁴ R. Ramos Nogales « Notas al *Libro de las Armas* » en *Anuario Medieval*, IV (1992) p. 172-190 (185).
- ¹⁵ R. Ramos Nogales, *op. cit.*, 187.
- ¹⁶ Sobre el ciclo épico oriental y sobre la genealogía de Godofredo de Bullón, cf. A. Hatem, *Les poèmes épiques des Croisades*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932, p. 80-116 y H.-A. Todd, *La naissance du Chevalier au Cygne*, Baltimore, Publications of the Modern Languages Association, 1889 ; sobre la coexistencia de varias tipologías textuales en la *Gran Conquista de Ultramar* y las circunstancias de la redacción, cf. C. González, *La Tercera Crónica General de Alfonso X el Sabio*, Londres, Thamesis Books, 1995.
- ¹⁷ *Gran Conquista de Ultramar* en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV recogidos e ilustrados por don Pascual de Gayangos*, Madrid, 1859-1860, BAE, tomo XLIV, libro I, cap. CXLIV (p. 92).
- ¹⁸ *ibid.*, cap. LXXXIV, p. 53.
- ¹⁹ *ibid.*, I, cap. CL, p. 148.
- ²⁰ Para los fragmentos del *Libro de los Estados* citamos la edición de I. R. Macpherson y R. B. Tate, Madrid, Clásicos Castalia, 1991.
- ²¹ Sobre la institución monárquica en el Reino Latino de Jerusalén, cf. J. Prawer, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Paris, CNRS, 1971 ; M.-C. Garand, « Introduction » à *Guibert de Nogent, Geste de Dieu par les Francs . . .*, Brepols, 1998, pp. 31-32 : « Deux options s'offraient : celle, selon les propres termes de Guibert, de confier les soins des affaires temporelles à une administration royale (l. VII, 15) ou celle de créer à Jérusalem une principauté ecclésiastique partant du fait que la Terre Sainte était patrimoine de l'Église au même titre que les États pontificaux et devrait donc être gouvernée par son patriarche. [...] Daimbert faillit y réussir avec Geoffroy de Bouillon, mais, celui-ci mort, il ne parvint pas à empêcher son frère Baudouin de recueillir la succession et d'imposer définitivement la formule d'un royaume laïque ».
- ²² Guillermo de Tiro *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, (*Recueil des Historiens des Croisades publié par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Historiens Occidentaux*, Paris, 1844-1895, vol. II. I. p. 5-1182).
- ²³ *Gran Conquista de Ultramar*, libro I, cap. CLXIII.
- ²⁴ Guillermo de Tiro, *op. cit.*, IX, 9-13.
- ²⁵ *Gran Conquista de Ultramar*, libro I, cap. XCII.
- ²⁶ El estudio introductorio de Carlos Mota a la edición del *Libro Infinito*, señala que el autor conoció probablemente a Ferrán Martínez, presunto autor del *Caballero Zifar*, en que la castidad es, después de la humildad, la segunda virtud más preciada en la persona del rey perfecto, cf. *Don Juan Manuel. Libro Infinito*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 19. En la misma tonalidad, cf. *Castigos y documentos de Sancho IV*, Electronic Texts and Concordances of the Madison Corpus of Early Spanish manuscripts and Printings, Madison – New Cork, 1999 (transcripción del ms.6599, B. N. de Madrid por W. Palmer y C. Frazier), cap. I : « E tu deues saber que este duc Godofre fue virgen en toda su vida, e virgen entro so tierra cuando murio ».
- ²⁷ J. K. Walsh, ed., *Libro de los doze sabios o Tratado de nobleza y lealtad*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXIX, 1975, p. 79-80. El libro pudo haberse realizado en una época ulterior a los últimos años del reinado de Alfonso X, en la medida en que su última parte se hace eco de los in Fortúnios políticos del Rey Sabio, cf. G. Martin, *Les Juges de Castille. Mentalité et discours politique dans l'Espagne médiévale*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 296: « Sa langue, son style et son contenu didactique font songer a Jean Manuel. S'agirait-il du *Libro de los sabios* que celui-ci porte au nombre de ses œuvres dans le prologue du *Condé Lucanor*, et que l'on répute perdu ? »

- ²⁸ El *Libro de las armas* cuenta que al infante Manuel se le propone el señorío de Elche a título hereditario, a cambio del reino de Murcia que el rey Alfonso X conserva para sí mismo, pero los documentos de la época no dejan ninguna constancia de esta donación. Queda, en cambio, notable el intento del autor de recuperar el reino de Murcia, como parte esencial de la herencia paterna, cf. G. Martin, *op. cit.*, p. 564.
- ²⁹ Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. Lluís Busquets i Grabulosa, Santillana, 2000, XXXIII – « De lo que contesçió a un falcón sacre del infante don Manuel con una águila et con una garça », p. 35.
- ³⁰ Después de la pérdida definitiva de Jerusalén (1244) y, sobre todo, a partir del Concilio de Lyon II (1274) y de la caída de Acre (1291) nace en Occidente una ideología de la *recuperatio Térée Sanctae*, concretizada en varios intentos fracasados de cruzada general iniciados por los papas que se proponen involucrar en el proyecto a los reyes cristianos más significativos. Es una práctica constante la de tomar el signo de la cruz (sin que esto se concretizara en una acción militar) en el momento de acceder al trono. Fue el caso de Eduardo I de Inglaterra que tomó el signo de la cruz en 1291, pero que nunca llegó a Tierra Santa. En relación con su proyecto del imperio, Alfonso X de Castilla estuvo a punto de intervenir en el asunto oriental, como protector de su prima, María de Brienne, esposa de Balduino II, emperador de Constantinopla, que había perdido el trono en favor del heredero bizantino, cf. R. L. Wolff, « Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castille and the Latin Empire of Constantinopla » *Speculum*, XXIX / 1, 1954, p. 45-84 ; la conquista de Marbella de Jaime I de Aragón, y la expedición de los almogávares a Asia Menor y a Grecia durante el reinado de Jaime II, fueron enfocadas como episodios de un proyecto genérico de cruzada teniendo como objetivo Tierra Santa, a pesar del conflicto abierto entre el último y el papa Nicolás IV, ferviente partidario de la *recuperatio*, cf. S. Schein, *Fideles Crucis. The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land. 1274-1314*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 83-85.
- ³¹ R. Ramos Nogales, *op. cit.*, p. 185 (nota 14).
- ³² *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia* (3 tomos), Madrid, Imprenta Real, 1807, t. II, p. 63.
- ³³ G. Martin, *op. cit.*, p. 577. El autor subraya el hecho de que, a pesar de la frecuencia con que la categoría cabaleresca se vio involucrada en los planes antimonárquicos de la aristocracia rebelde, son pocas las situaciones en que los caballeros actúan en contra del *status quo*.
- ³⁴ Cf. I. Macpherson y R. Tate, « Introducción biográfica y crítica », Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, (Ian Macpherson y Robert Tate eds.), Madrid, Clásicos Castalia, 1991, p. 22-23.
- ³⁵ Para los fragmentos del *Libro infenido* citamos la edición de Carlos Mota, *Don Juan Manuel. Libro infenido*, Madrid, Cátedra, 2003.
- ³⁶ J. Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, Pluriel – Histoire, 1991, p. 373.
- ³⁷ G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 387-390.
- ³⁸ J. Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Fribourg, Editions du Cerf, 2003, p. 25. J. Canning comenta la teoría de Walter Ullmann, (*Principles of Government, and politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1961, p. 117-137), sobre la dinámica de las ideas políticas medievales que arraiga en el doble origen, divino y humano, o social, del poder monárquico. El punto nodal del debate teórico sería, en la opinión de J. Canning, el hecho de que el *ministerium* dedicado al mundo profano y el ejercicio de la autoridad espiritual, de la intercesión entre el mundo y los valores absolutos, tienen objetivos comunes. De aquí, las divergencias en el debate sobre la esencia del estatuto monárquico en varias etapas históricas.
- ³⁹ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, IX, 3-4, (J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero eds., Madrid, Ed. Católica, BAC, 1989, 2 tomos).

- ⁴⁰ En la misma tonalidad crítica se describe al rey tirano en los *Castigos del Rey de Mentón* : « Et guardatvos de caer al rey en yerro, que ellos han por costumbre de contar el muy pequeño yerro por grande, pero lo que el ome aya fecho tant grant servicio luengo tiempo, todo lo olvida a la ora de la saña. », cf. J. González Muela, *Libro del Caballero Zifar*, Madrid, Clásicos Castalia, 1982, p. 249.
- ⁴¹ Sto. Tomás de Aquino, *De Regimine Principum. Ad regem Cypri*, I, 1 y I, 4, (ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1954, p. 258 y 260).
- ⁴² S. Álvarez Turienzo, « El tratado *De regimine Principum* de Egidio Romano, y su presencia en la Baja Edad Media española », en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995), p. 11-13.
- ⁴³ Cf. *Decretum Gratiani*, dist. 39, c. 7 en *Corpus iuris canonici*, I (A. Friedberg, ed.), Graz, 1959.
- ⁴⁴ S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, p. 12.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.
- ⁴⁶ J. Chélini, *op. cit.*, p. 328.
- ⁴⁷ R. Otto, *Das Heilige*, L. Klotz Verlag, 1926 (trad. rum. *Sacruil*, Cluj, Dacia, 1992, p. 12-13)
- ⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *De Regimine Principum. Ad regem Cypri*, I, 15, (ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma Marietti, 1954, p. 275).
- ⁴⁹ Don Juan Manuel, *Libro del Caballero y del Escudero*, Electronic Texts and Concordances of the Madison Corpus of Early Spanish manuscripts and Printings, Madison – New Cork, 1999 (transcripción del ms. 6376, B. N. de Madrid por Reinaldo Ayerbe-Chaux).
- ⁵⁰ R. Ramos Nogales, *op. cit.*, p. 188-189 : « Cuenta esta leyenda que, en un arrebato de soberbia provocado por su sabiduría, el rey aseguró que si él hubiera podido crear el mundo, sin duda lo hubiera hecho mejor que Dios. Un ángel avisó al rey de su pecado, pero este lo desoyó, hasta que, en sus últimos años, combatido por su propio hijo, casi sin posesiones y muerto de miedo, se arrepintió de sus palabras ».
- ⁵¹ M.-M. Davy, *Introduction à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1974, p. 141 ; 267-269.
- ⁵² Ch. Jacq, P. Delaperrière, *De sable et d'or.Symbolique béraldique. L'bonneur du nom*, Paris, Ed. Des Trois Mondes, 1976, p. 70.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 160-161.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.
- ⁵⁵ J. Caning, *op. cit.*, p. 175-176.
- ⁵⁶ J. Canning, *op. cit.*, p. 175.
- ⁵⁷ J.-Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, 2001, p. 297.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

- ÁLVAREZ TURIENZO, S., « El tratado *De regimine Principum* de Egidio Romano, y su presencia en la Baja Edad Media española », en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995), p. 7-25.
- BENITO VESSELS, C., *Juan Manuel: escritura y recreación de la historia*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1994.
- BROWN, P., *The Making of Antiquity*, Cambridge-Harvard University Press, 1981.
- CANNING, J., *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Fribourg, Editions du Cerf, 2003.
- CHÉLINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, Pluriel – Histoire, 1991.
- CICERÓN, *De divinatione*, (G. Haia y M. Paraschiv), eds. Iasi, Polirom, 1998.
- COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1998.
- DAVY, M.-M., *Introduction à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1974.
- Decretum Gratiani*, dist. 39, c. 7, en *Corpus iuris canonici*, I (A. Friedberg, ed.), Graz, 1959.
- DUBY, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
- GARAND, M.-C., « Introduction » à *Guibert de Nogent, Geste de Dieu par les Francs*, Brepols, 1998.
- GAYANGOS, P. de, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV recogidos e ilustrados por don Pascual de Gayangos*, Madrid, 1859-1860, BAE, tomo XLIV (*Gran Conquista de Ultramar*).
- GONZÁLEZ, C., *La Tercera Crónica General de Alfonso X el Sabio*, Londres, Thamesis Books, 1995.
- GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, PG, XLIV.
- GUILLERMO DE TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, (*Recueil des Historiens des Croisades publié par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Historiens Occidentaux*, Paris, 1844-1895, vol. II. 1. p. 5-1182).
- HATEM, A., *Les poèmes épiques des Croisades*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932.
- JACQ, Ch. Y P. Delaperrière, *De sable et d'or. Symbolique héraldique. L'honneur du nom*, Paris, Ed. Des Trois Mondes, 1976.
- JUAN MANUEL, *Obras completas* (J. M. Blecua, ed.), Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1981-1983, 2 tomos.
- *Libro de los Estados* (I. Macpherson y R Tate, eds.), Madrid, Clásicos Castalia, 1991
- *Libro Infinito* (C. Mota ed.), Madrid, Cátedra, 2003
- *El Conde Lucanor*, (Lluís Busquets i Grabulosa, ed.), Santillana, 2000
- LE GOFF, J., *Imaginaire médiéval*, Gallimard, 1985 (trad. rumana Bucarest, Meridiane, 1991).
- LE GOFF, J. y J.-Cl. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval (Les rêves)*, Paris, Fayard, 1999 (trad. rum., Bucarest, Polirom, 2002).
- Libro del Caballero Zifar* (J. González Muela, ed.), Madrid, Clásicos Castalia, 1982.

- Libro de los doze sabios o Tratado de nobleza y lealtad*, (J. K. Walsh, ed.), Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXIX, 1975.
- MACPHERSON, I., « 'Dios y el mundo' : the didacticism of *El Conde Lucanor* », *Romance Philology*, XXIV, p. 26-38.
- MACPHERSON, I., y R. Tate, « Introducción biográfica y crítica », Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, (Ian Macpherson y Robert Tate, ed.), Madrid, Clásicos Castalia, 1991.
- (MADISON), Electronic Texts and Concordances of the Madison Corpus of Early Spanish manuscripts and Printings, Madison – New Cork, 1999 (*Castigos y documentos de Sancho IV*, transcripción del ms.6599, B. N. de Madrid por W. Palmer y C. Frazier ; Don Juan Manuel, *Libro del Caballero y del Escudero*, transcripción del ms. 6376, B. N. de Madrid por Reinaldo Ayerbe-Chaux).
- MARTIN, G., *Les Juges de Castille. Mentalité et discours politique dans l'Espagne médiévale*, Paris, Klincksieck, 1992.
- MARTIN, L., « Artemidorus : Dream Theory in Late Antiquity », *The Second Century*, 8, 1991, p. 96-108
- OTTO, R., *Das Heilige*, L. Klotz Verlag, 1926 (trad. rum. *Sacrul*, Cluj, Dacia, 1992).
- PRAWER, J., *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Paris, CNRS, 1971.
- RAMOS NOGALES, R., « Notas al *Libro de las Armas* » en *Anuario Medieval*, IV (1992) p. 172-190.
- SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, (M. Ciuca ed.), Bucarest, Humanitas, 2002.
- SAN ISIDORO, *Etymologías* (J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, ed.), Madrid, Ed. Católica, BAC, 1989, 2 tomos.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regimine Principum. Ad regem Cypri* (R. M. Spiazzi, ed.) Torino-Roma, Marietti, 1954.
- SCHEIN, S., *Fideles Crucis. The Papacy, the West and the Recovery of the Holy Land. 1274-1314*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Siete Partidas (Las) del Rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia* (3 tomos), Madrid, Imprenta Real, 1807.
- STEINER, G., « The Historicity of Dreams », *Salmagundi*, 61 / 1983, p. 16-31.
- TERTULLIANO, *De anima* (J. H. Waszing, ed.), Ámsterdam, 1964.
- TODD, H.-A., *La naissance du Chevalier au Cygne*, Baltimore, Publications of the Modern Languages Association, 1889.
- WOLFF, R. L., « Mortgage and Redemption of an Emperor's Son : Castille and the Latin Empire of Constantinople » *Speculum*, XXIX / 1, 1954, p. 45-87.