



## La mediación obispal en el Libro de las tres razones. Actualización juanmanuelina del discurso providencial del *Llibre dels feits*

*Bishop's mediation in the Book of the Three Reasons. Juan-Manueline update of the providential discourse of the Llibre dels feits*

Federico ASSIS-GONZÁLEZ

**Author:**

Federico Asiss-González

Universidad Nacional de San Juan-  
CONICET (Provincia de San Juan, Ciudad  
de San Juan, Argentina)

[fasiss@ffha.unsj.edu.ar](mailto:fasiss@ffha.unsj.edu.ar)

<https://orcid.org/0000-0003-1427-0872>

Date of reception: 24/10/23

Date of acceptance: 20/02/24

**Citation:**

Asiss-González, F. (2024). La mediación obispal en el Libro de las tres razones. Actualización juanmanuelina del discurso providencial del *Llibre dels feits*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 213-235.

<https://doi.org/10.14198/medieval.26259>

© 2024 Federico Asiss-González

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



### RESUMEN

El nacimiento profético del infante Don Manuel emerge como un relato crucial dentro del *Libro de las tres razones* o *de las armas*, obra escrita por su hijo, Don Juan Manuel. Esta narrativa no solo arroja luz sobre la vida del infante, sino que también modela la trayectoria del linaje de los Manuel en el paisaje político de mediados del siglo XIV en Castilla. No obstante, a diferencia de otros relatos en la historiografía castellana, este relato en particular, introducido por Don Juan Manuel al inicio de la primera razón y desarrollado a lo largo del texto, carece de un paralelo directo dentro de la crónica castellana. Por nuestra parte, consideramos que don Juan Manuel se inspiró en el *Llibre dels feits*, la obra autobiográfica de Jaime I de Aragón.

Sin embargo, no son historias idénticas, sino que Don Juan Manuel realizó modificaciones sobre el relato aragonés que le permitieron integrar sin problemas la profecía en el contexto castellano, persuadiendo a la audiencia para que aceptara los eventos como verdaderos. Así, el marco estructural de la primera razón impuso una nueva disposición sobre el relato base, facilitando la in-

roducción de personajes adicionales, incluyendo al ángel, al rey santo Fernando III y al obispo Ramón de Losana. Dentro de la narrativa de Don Juan Manuel, el papel de la figura episcopal adquiere una importancia primordial en la legitimación del relato, una dimensión ausente en el relato jacobino.

En este análisis comparativo, nos proponemos indagar en las motivaciones detrás de la inclusión de Don Juan Manuel del obispo Ramón de Losana y las acciones específicas atribuidas a él, distinguiéndolo de su modelo aragonés. Al hacerlo, Don Juan Manuel permitió interpretaciones alternativas y proyecciones de la profecía mesiánica que se alineaban con sus propios intereses.

**PALABRAS CLAVES:** *Libro de las tres razones*; *Llibre dels feits*; obispo; nacimiento; profecía; crónica; Castilla; Aragón.

#### ABSTRACT:

The prophetic birth of infant Don Manuel stands as a pivotal narrative within the *Libro de las tres razones* or *de las armas*, authored by his son, Don Juan Manuel. This tale not only illuminates the life of the infant but also shapes the trajectory of the Manuel lineage within the political landscape of mid-14th century Castile. However, unlike other narratives in Castilian historiography, this particular account, introduced by Don Juan Manuel at the onset of the first reason and further developed throughout the text, lacks a direct parallel within Castilian chronicles. On our part, we consider that Don Juan Manuel drew inspiration from the *Llibre dels feits*, the autobiographical work of James I of Aragon.

However, the stories are not identical; instead, Don Juan Manuel made modifications to the Aragonese narrative that enabled him to seamlessly integrate the prophetic tale into the Castilian context, compelling the audience to accept the events as truth. The structural framework of the first reason imposed a new arrangement upon the foundational narrative, facilitating the introduction of additional characters, including the angel, the saintly King Ferdinand III, and Bishop Ramón de Losana. Within Don Juan Manuel's narrative, the role of the episcopal figure becomes paramount in legitimizing the story, a dimension absent in the Jacobean account.

In this comparative analysis, our aim is to delve into the motivations behind Don Juan Manuel's inclusion of Bishop Ramón de Losana and the specific actions attributed to him, distinguishing him from his Aragonese model. By doing so, Don Juan Manuel enabled alternative interpretations and projections of the messianic prophecy that aligned with his own interests.

**KEYWORDS:** *Libro de las tres razones*; *Llibre dels feits*; Bishop; Birth; Prophecy; Chronicle; Castile; Aragon.

El obispo Ramón o Raimundo de Losana es una figura clave en la legitimación de las profecías que antecedieron al nacimiento de don Manuel (1234-1283), fundadoras un proyecto dinástico para don Juan Manuel (1282-1348) y su linaje. Pero su accionar como un mecanismo legitimante al interior de la primera razón del *Libro de las tres razones* (en adelante, LTR), escrito por don Juan Manuel en la primera mitad de la década de 1340, no es casual. Este ricohombre castellano fue capaz de escribir un gran número de obras al mismo tiempo que enfrentaba militar y políticamente al rey de Castilla, Alfonso XI. Obras que fueron sus armas para la batalla en el plano discursivo con aquel rey y su linaje (Asiss-González, 2023).

Dentro de las etapas que es posible identificar en sus escritos, el LTR que es objeto de nuestro análisis fue escrito en la etapa final de su vida; ya habiendo claudicado ante Alfonso XI en el plano fáctico, continuó lidiando con él discursivamente. Este breve libro, compuesto de tres razones o motivos, funcionaron como basamentos de la excepcionalidad del linaje Manuel que deslegitiman, a la vez, al linaje de Alfonso X, al que pertenecía Alfonso XI.

Dentro de la atipicidad del LTR, el relato profético sobre el nacimiento de don Manuel, que sirve de apertura a la primera razón, reviste unos rasgos mesiánicos y sobrenaturales extraños a la cronística castellana que nos lleva plantear la presencia de influencias aragonesas en la obra. Más precisamente, don Juan Manuel se habría inspirado en el *Llibre dels feits* (Hauf i Valls, 2012) (en adelante, LdF), autobiografía de Jaime I de Aragón (Cingolani, 2008a; 2008b); sin embargo, tan importante como sus influencias son las alteraciones que el autor del LTR introduce en el relato para actualizarlo y mantener su efectividad en el contexto político y cultural castellano.

Por ello, en este artículo reflexionaremos sobre la inserción de la figura obispal de Ramón de Losana como un desplazamiento discursivo operado por don Juan Manuel, buscando entender cómo estas variaciones dan cuenta de un cambio en la valoración de los profetas y el componente onírico en tanto vías de legitimación de las profecías en la Baja Edad Media castellana tenidas en cuenta por don Juan Manuel al momento de confeccionar su dispositivo discursivo. Para lo cual, a lo largo del artículo, primero reflexionaremos acerca de la posibilidad de una influencia escrita de la cronística aragonesa en don Juan Manuel, para luego analizar los elementos del LdF presentes en la primera razón del LTR y sus variaciones, a fin de comprender el rol clave de la mediación episcopal en la legitimación del entramado discursivo juanmanuelino.

## 1. INFLUENCIAS ESCRITURARIAS ARAGONESAS EN EL LTR

### 1.1. El LTR entre la oralidad y la escritura

Problematizar el vínculo entre el LTR y el LdF nos obliga a reposicionarnos frente a dos posturas contrapuestas y consolidadas en el último medio siglo entre los juanmanuelistas. Nos referimos al hecho de que, para algunos, las fuentes orales fueron

las que delinearon el contenido del LTR; mientras que, para otros, la referencia explícita que don Juan Manuel realiza sobre la utilización de fuentes orales sería un subterfugio para ocultar los escritos consultados.

Los que se decantaron por la primera posición contaban a su favor con una declaración en este sentido del propio don Juan Manuel. Acorde con sus palabras, lo que recogió en el LTR lo oyó "...a personas que eran de crer. Et no lo oyó todo a una persona, mas oyó unas cosas a una persona et otras a otras" (Juan Manuel, 1955, p. 75). Mucho debió pesar esta sentencia en Martín de Riquer, uno de los editores del texto citado, al momento de componer su investigación sobre la leyenda de la infanta Sancha de Aragón (Riquer, 1956-1958). En efecto, este especialista, luego de rastrear la leyenda por diversas tradiciones textuales, había concluido que no tuvo un origen popular, sino que había sido compuesta por encargo de la Casa de Aragón. No obstante, su recorrido erudito finalizaba en su comunicación a don Juan Manuel, quien la acabó recogiendo en la segunda razón del LTR. De esta forma, conseguía que las evidencias filológicas que había recogido no entraran en colisión con la confesión juanmanuelina referida. En consecuencia, Riquer no se planteó siquiera la posibilidad de una comunicación escrita de la leyenda, en su artículo expuso que don Juan Manuel debió conocerla, como afirma en el LTR, por medio de las damas que acompañaron a su primera esposa, Isabel de Mallorca.

Pero, el carácter oral de los elementos que compusieron el LTR alcanzó el grado de tópico tras un trabajo sistemático de Ian Macpherson. Ciertamente, en "Don Juan Manuel: The Literary Process" (1973, pp. 8-9) argumentó que un rico hombre como la de don Juan Manuel, con una vida atravesada por el conflicto permanente en la lucha por el poder, se habría visto imposibilitado de una formación libresca y erudita para conocer el amplio espectro de temas que trabajó en sus textos. En consecuencia, esta declaración de principios lo llevó a ver en don Juan a un noble instruido en charlas informales con hombres doctos; tópico profundizado por Alan Deyermond (1982, pp. 83-84) al rastrear los motivos folclóricos del LTR y dado por bueno en los trabajos de Derek Lomax (1982, p. 164), Francisco Díez de Revenga (1982, pp. 109-110), María Cecilia Ruiz (1989, p. 84) y Carmen Benito-Vessels (1994, pp. 48-54).

En contraste, en las mismas décadas se fue delineando un abordaje alternativo de la obra juanmanuelina. Frente al presupuesto de un autor educado oral e informalmente, otros investigadores se abocaron a identificar los préstamos textuales del autor. En ello fue pionero el estudio sobre el arte de gobernar que le dedicó José María Castro y Calvo, quien lo definió como un hombre que pasó "indudablemente grandes ratos absorto en las lecturas" (1945, p. 40). Asimismo, en el campo de la cronística, al que pertenece el LTR, Diego Catalán evidenció las conexiones textuales entre la *Estoria de Espanna* y la *Crónica abreviada*, intermediada por una *\*Crónica manuelina* (1977, pp. 17-22).

Aunque resultaba evidente que este compendio cronístico había sido construido a partir de una atenta lectura y selección de los pasajes alfonsíes; otra de sus obras historiográficas, el LTR permaneció irreflexivamente en la órbita de la oralidad hasta la década de 1990, momento en el que Leonardo Funes y María Elena Qués lo catalogaron como una “historia disidente” (1995, p. 74) dentro de una historiografía post-alfonsí. Idea revisitada y actualizada por Funes posteriormente (2014; 2015, pp. 14-17) para insertar el LTR en una corriente de pensamiento nobiliario o señorial cuestionadora del discurso regio, afirmación cuestionada por otros autores como Manuel Hijano Villegas (2015, p. 103).

Tempranamente, Funes se pronunció en contra de dar por buena la confesión de don Juan Manuel sobre la procedencia exclusivamente oral de las fuentes con las que constituyó el LTR. Acorde con su criterio, las referencias a fuentes orales eran en realidad una refinada estrategia para remedar el discurso historiográfico y dar verosimilitud a las historias narradas. Ello lo conseguía al distanciarse de los hechos contados por medio de la referencia a un tercero, un testigo que otorgaba un aura de objetividad al libro (Funes, 2000, p. 133). Idea que luego sería retomada y validada por Deyermond (2002, p. 101) al revisar su trabajo de 1982.

A pesar de los avances que este posicionamiento significó respecto al estrictamente oral; una de sus mayores limitaciones fue reducir su praxis hermenéutica al universo de textos castellanos; ya que, si bien este recorte textual no es una restricción explícita ni teóricamente establecida, los estudios publicados acababan restringiendo las fuentes del LTR a textos castellanos. Es por eso que, consideramos necesario habilitar una tercera vía de estudio que contemple influencias tanto orales como escritas de procedencia no sólo castellana sino también externas. Evidentemente, el estudio de caso que proponemos en este artículo se inserta en esta línea de investigación, pues analiza algunos desplazamientos llevados a cabo por don Juan Manuel sobre un texto aragonés, el LdF.

## *1.2. Don Juan Manuel y el LdF*

Por nuestra parte, consideramos más que simplemente enriquecedor, necesario el profundizar en las influencias de las crónicas catalano-aragonesas (Ferrer i Mallol, 2014) en el LTR para dar cuenta de unas particularidades que lo han ubicado en los márgenes de la cronística castellana de la época. En un artículo de próxima publicación (Asiss-González, 2024) abordamos en detalle las pruebas documentales que sustentarían que don Juan Manuel contó con una copia del LdF. Sin ánimo de repetir aquí lo ya expuesto, nos limitaremos a referir brevemente el asunto.

En principio, es conocido que don Juan Manuel tuvo un contacto frecuente y sostenido con la Corona aragonesa. En un primer momento, producto del conflicto que le generó el avance de Jaime II sobre sus tierras murcianas en 1296. Pero, tras

superar esta circunstancia, en la que salió perdiendo tierras, influencias y señoríos; sus relaciones se tornaron afables gracias a dos matrimonios con infantas de la Casa de Aragón. Primero, con Isabel de Mallorca (1299), de quien enviudó en 1301; y, luego, merced a largas gestiones, en segundas nupcias con Constanza de Aragón, hija de Jaime II, en 1311. En las décadas siguientes suegro y yerno se cartearon sobre asuntos de interés común. Uno de ellos fue la política interna de Castilla, aunque también intercambiaron libros y lecturas; cosa para nada excepcional dentro de la familia aragonesa,<sup>1</sup> como evidencia la correspondencia del rey con sus hijos.

Así, en una carta sin fecha, que Andrés Giménez Soler edita entre los documentos del año 1314, Jaime II se dirige a su hija María, casada con el infante Pedro de Castilla, entonces regente del reino, para solicitarle el envío de copias de unos libros que habían pertenecido a Alfonso X.<sup>2</sup> A esta misma hija, en un momento imprecisable, le debió enviar una copia del LdF, ya fuera en su versión catalana o latina, pues en 1335 Alfonso IV le solicitó a su hermana la entrega de aquella copia bermeja del “libro del senyor rey don Jayme, nuestro besavuelo”, que fuera de su padre Jaime II.<sup>3</sup>

Tampoco nos consta documentación tanto que registre que Jaime II envió el LdF ya fuese a don Juan Manuel o a Constanza, como que lo poseyeron; pero, tampoco se ha conservado documento alguno que acredite su recepción por parte de la infanta María, quien sabemos que si lo tuvo. Ante esta laguna documental es lícito deducir que, si María contó con una copia del texto, no existe razón aparente que impidiese que su hermana, Constanza, recibiese una similar. Es sabido que Jaime II poseía la costumbre de enviar copias entre los infantes de la casa de Aragón como parte de

1 En una carta de don Juan Manuel a su suegro desde el sitio de Moya el 19 de febrero de 1308, luego de tratar otros asuntos, le dice: “Et de lo que me enbiastes desir del libro que me daredes, tengo uos lo en merçed. Otrosí, del libro que me enuiaste a mandar que uos lleuase, sabet sennor que non lo tengo aquí mas yo he enbiado por él e levar uos lo he quando me fuere para uos. Dada en la çerca sobre Moya dies e nueve dias de febrero era de mille e tresientos e quarenta e seys annos. Yo, Gonçalo Martines, la fis escriuir” (Giménez Soler, 1932, Doc. N° 176, p. 176).

2 “E porque hauemos entendido que uos tenedes un liuro que fue del Rey de Castiella de las istorias de la conquista de Antiocha e de istorias de los signos e en el qual liuro ha istorias del Rey Godofler e del Comte de Bellmont e del Comte de Tolosa e del Comte que houo VII infantes con set collares dargent rogamos uos quel dicho liuro fagades translatar e escriuir en paper” (Giménez Soler, 1932, Doc. N° 439, p. 283).

3 Por carta, dada en Barcelona el 2 de octubre de 1335, Alfonso IV se dirige a su hermana solicitando un libro de su padre, al cual reemplazaría, si así lo quería ella, con una copia: “Don Alfonso, Don Alfonso (sic), por la gracia de Dios rey d Aragon etc. a la alta infanta dona Maria, muy cara hermana nuestra, mujer del alto infant don Pedro de Castiella qui fue, e freyra del monasterio de Sixena, salut como hermana que muyto amamos de coraçon, pora quien queríamos tanta vida e salut como pora nos mismo. hermana muy cara, rogamos vos quel libro del senyor rey don Jayme, nuestro besavuelo, el qual libro fué del muy alto senyor rey padre nuestro, a quien Dios perdone, e es con cubierta vermeyla, nos querades enviar luego, e si non lo tenedes enviades alla do es, e quel nos trametades sin toda tarda por el bort de Molina de casa nuestra, que esta carta vos dara. e de aquesto nos faredes muyt grand plazer, e nos faremos lo trasladar, e si lo queredes, enviar vos lo hemos luego. dada en Barchelona ayuso nuestro sello secreto lunes .ii. dias de octubre en el año de Nuestro Senyor .mcccxxx. cinco. Clemens de Salaviridi mandato domini regis” (Rubio y Lluch, 1908, Doc. N° 96, p. 114).

su proyecto de consolidar una imagen internacional de la dinastía sustentada en la figura de su abuelo. Así, antes de contar con la versión latina del texto, ya Jaime II había remitido el LdF tanto al rey Sancho de Mallorca, quien se lo había solicitado,<sup>4</sup> como a su hijo y heredero, el infante Jaime, en cuya posesión estuvo hasta el momento de renunciar a sus derechos a la corona para tomar los hábitos de la orden del Hospital en 1319.<sup>5</sup>

Asimismo, fuera del posible obsequio de padre a hija, otra vía de conocimiento del LdF por parte de don Juan Manuel pudo ser el contacto que éste y su mujer, Constanza, tuvieron en 1312 con fray Pedro Marsilio en su función de embajador del rey aragonés (Giménez Soler, Doc. N° 243, 1932, p. 409), tiempo en el que presumiblemente se encontraba traduciendo el texto, bajo el título de *Liber Gestorum* (Biosca Bas, 2015; 2017), sobre todo si tenemos en cuenta que se considera concluido su trabajo en junio de 1313 acorde con Martínez San Pedro (Pedro Marsilio, 1972, p. 8) y Biosca Bas (Pedro Marsilio, 2015, p. IX).

En suma, existieron sobrados puntos de contacto y medios de intercambio por los que don Juan Manuel pudiese contar en su biblioteca, hoy perdida y desconocida, con la autobiografía del rey Jaime I, tronco común de todas las ramas de una Corona de Aragón expandida por el Mediterráneo al calor del mesianismo acuñado en el providencial nacimiento del Conquistador.

## 2. LA FUNCIÓN LEGITIMANTE DEL OBISPO

### 2.1. Los nacimientos de Jaime I y don Manuel: el LdF un modelo para el LTR

Una concepción prodigiosa es un comienzo común para el LTR y el LdF; don Manuel y Jaime I (Dufourcq et al, 1979; Ferrer i Mallol, 2011-2012) habrían sido concebidos por intermediación divina para ser instrumentos de la Providencia (Delpech, 1993; Smith, 2017; 2007). Este rasgo común no es pura casualidad, sino que existe un vínculo entre ambas historias que se da en el plano de la imitación (Genette,

4 En carta de Jaime II a Sancho de Mallorca, dada en Barcelona el 5 de mayo de 1313 se dice: “Ilustri principi Sancio Dei gratia regi Maioricarum, comiti Rossilionis et Ceritanie, ac domino Montispesulani, karissimo consanguineo suo, Jacobus per eandem rex Aragonum etc. recepta littera vestra super mittendo ad vos librum actuum felicis recordationis regis Jacobi avi comunis, significamus vobis quod jam ipsum librum transcribi mandaveramus, et nunc, post receptionem vestre littere supradicte, traslatum libri ipsius perfici fecimus ac etiam comprobari, per cuius perfectionem et comprobationem cursor vestre usque nunc habuit remanere. sicque mittimus vobis traslatum dicti libri comprobatum per cursorem predictum. data Barchinone .iiii. nonas madii anno Domini .mccciii” (Rubio y Lluch, 1908, Doc. N° 46, pp. 57-58).

5 Entre los bienes que fueron de su hijo recibidos por el rey, se declara la versión latina del LdF, el *Liber Gestorum*; sabemos que se trata de tal versión, pues en el caso de la *Biblia* se aclara que se trata de una versión romance: “Nos Jacobus etc. tenore presencium confitemur et recognoscimus [...] quod de mandato dicti infantis tradidistis nobis [...] alias res sequentes, videlicet: [...] item unum librum geste regie Jacobi; item vibliam in romançio [...] Datum Terrachone, nono kalendas decembris anno Domini . mccc.nonodecimo” (Rubio y Lluch, 1908, Doc. N° 62, pp. 70 y 73).

1989, p. 17) entre un hipotexto, el LdF, y un hipertexto, el LTR. En efecto, consideramos que, sobre un patrón construido a partir de la obra de Jaime I, don Juan Manuel elaboró el relato del nacimiento de su padre, contenido en la primera razón, a través de la apropiación de diversos aspectos del relato hipotextual que explicarían su atipicidad respecto a la cronística castellana del periodo.

Para comenzar nuestro análisis, es conveniente traer a colación cómo en el LdF (Molina Figueras, 2018) se refiere el nacimiento modélico de Jaime I:

Primerament en qual manera fom engendrats nós. Nostre pare, lo rey En Pere, no volia veser nostra mare, la reyna. E esdevench-se que .I.<sup>a</sup> vegada lo rey, nostre pare, fo en Lates, e la reyna nostra mare, fo en Miravals. E vench l rey .I. rich hom, per nom En Guillem d'Alcalà, e pregà'l tant que-l féu venir a Miravals, on era la reyna, nostra mare. E aquella nuyt que abdós firen a Miravals volch nostre Seyor que nós fóssem engendrats. E quan la reyna, nostra mare, se sentí prenys, entrà-se'n a Montpesler. E aquí volch nostre Seyor que fos lo nostre naximent en casa d'aquels de Tornamira, la vespra de Nostra Dona Sancta Maria Candeler. (2015, p. 10)

Tras un engendramiento improbable, el plan divino se revela en el LdF inmediatamente después de producido el nacimiento. La devoción de la reina por la Virgen la motivó a ordenar que su hijo recién nacido fuese llevado en agradecimiento a las iglesias de Santa María de las Tablas y a San Fermín de Montpellier, donde fue recibido con canciones premonitorias de su grandeza: el *Te Deum laudamus* y el *Benedictus Dominus Deus Israel*. Sin ánimo de derivar el hilo de nuestro análisis a la densidad semántica de estos hechos, aludiremos solamente que ambos salmos profetizan el carácter mesiánico del futuro rey, arropado por cantos vinculados con el nacimiento de Jesús.

Frente al modelo, don Juan Manuel procuró diluir los componentes de la fuente de su inspiración entre la primera y la tercera subunidad de la primera razón. Hablamos de tres subunidades en esta primera razón a partir de los blancos del ms. 6376 de la Biblioteca Nacional de España (Cossío Olavide, 2021), los cuales permiten identificar unidades de sentido menores en cada razón: la primera, referida a la anunciación del nacimiento de don Manuel; la segunda, sobre la crianza del infante; y la tercera, dedicada al otorgamiento de las armas heráldicas manuelinas. Mucho del mensaje angélico no se encuentra más que sugerido en el pasaje que trata propiamente el sueño de Beatriz de Suabia, porque su contenido se ha volcado en la descripción de las armas, representación gráfica de inspiración divina donde la profecía se registró.

Entre la profecía y las señales de su cumplimiento, don Juan Manuel insertó una subunidad que funciona como una elipsis narrativa. La narración despliega y demora la manifestación externa de la profecía que en el caso de Jaime I ocurre casi inmediatamente. Esta alteración juanmanuelina posibilitó la intervención del rey santo, Fernando III, y del obispo, Raimundo de Losana, personajes capaces de leer

en el tiempo las señales que confirmaban la profecía. Mientras que en el caso de Jaime I la proximidad entre el embarazo improbable y los signos mesiánicos del nacimiento no requieren intérprete, tienen la fuerza de la evidencia ante todos los que lo presenciaron; Fernando III y don Raimundo son los personajes juanmanuelinos encargados de seleccionar en la corriente diaria de eventos los signos de confirmación de la profecía angélica.

En efecto, la tercera subunidad opera sobre la primera para legitimar el sueño angélico en el que Beatriz de Suabia supo el gran futuro que le esperaba a Manuel.<sup>6</sup> Si el relato sobre el modo en que las armas heráldicas le fueron otorgadas a don Manuel legitima la profecía es gracias a su blasonador: don Ramón, arzobispo de Sevilla. Como veremos, el narrador ya nos había presentado al personaje cuando le impuso, en la primera subunidad, el nombre al infante, a la sazón como obispo de Segovia; y, reaparece, en la tercera subunidad, para darle, como obispo hispalense, las armas heráldicas donde se inscribe la profecía angélica confirmada.

Evidentemente, ninguna de sus apariciones es anodina y marcan otra diferencia con el relato del LdF. Por lo que, para comprender tales cambios debemos tener presente que en los tres cuartos de siglo que separan los textos, la Iglesia impuso, a través de la ortodoxia difundida por dominicos y franciscanos, sus cuestionamientos a la elucidación profética no eclesiástica; sin lograr erradicar definitivamente la legitimidad de los mensajes oníricos. Situación tenida en cuenta por don Juan Manuel al momento de procurar dar efectividad narrativa a su historia.

## 2.2. *El sueño de la reina, el ángel y la profecía*

Como sabemos, en el LTR se nos cuenta que la reina supo en sueños que “avia a-ser vengada la muerte de Ihesu Christo” (Juan Manuel, 1982, p. 122) por el niño que gestaba y su linaje. Son palabras grandilocuentes, pero poco precisas; por sí solas no dice demasiado. Falta información y don Juan, siguiendo el orden cronológico de los sucesos, nos impide conocer al mensajero y la totalidad del mensaje hasta que Fernando III, habiendo comprobado la profecía, hubiese ordenase dar armas al infante. La segunda subunidad cumple esta función de elipsis en que vagamente se dice que Fernando III supo ver en la conducta de su hijo menor señales del futuro que le esperaba. La mocedad de don Manuel, entre los cinco y los quince años (García Herrero, 2018, pp. 53-74), queda elidida. No vemos al mozo ni a sus acciones, sino, de forma abstracta, conocemos el juicio paterno al finalizar la mocedad y comenzar

---

6 “Digovos que a-estos sobredichos oy que quando la reyna doña Beatriz, mi abuela, era en çinta de mio padre, que sonnara que por aquella criatura, et por su linage, avia a-ser vengada la muerte de Ihesu Cristo” (Juan Manuel, 1982, p. 122). Más adelante en el relato, ya en la tercera subunidad, sabemos que este mensaje onírico la reina lo recibió de un ángel: “el angel que fue mensajero a-la reyna quando sonno el suenno que desuso es dicho” (1982, p. 125).

la mancebía de don Manuel. Como espectadores, nos vemos impedidos de evaluar el juicio regio al no saber qué elementos sopesó.

Sólo entonces, habiendo conseguido la aprobación paterna, se nos brinda más información. Los datos se van entrelazando hasta llegar a unas conclusiones que *a priori* no hubiésemos podido vislumbrar, pero de las cuales ya no podemos escapar. Mientras que en el LdF los datos están ante nuestros ojos, para que les restituyamos su sentido, aquí se nos ocultan para luego ser desvelados junto a su significación. La tarea hermenéutica ha sido realizada por el rey Santo y el obispo. Sin embargo, en uno y otro caso la escena completa de lo sucedido es una recomposición del lector.

La figura del ángel mensajero que se presenta en sueños a la reina es una creación discursiva de don Juan Manuel que se instituye de forma velada como el basamento para construir el discurso profético sobre el linaje de don Manuel. Sin embargo, su importancia en el relato juanmanuelino es equiparable a su debilidad argumental en el marco de una Cristiandad que dudaba de los contactos directos de los humanos, especialmente los laicos, con la divinidad o sus emisarios directos. Asimismo, el argumento carece de antecedentes tanto en el modelo directo del LTR, el LdF, como en la crónica aragonesa referida al nacimiento de Jaime I y en la castellana en general. Esta es el motivo por el que la figura del obispo que diagrama el blasón del infante e incluye una mano alada que recuerda al mensajero divino que visitó a la reina se vuelve un agente sustancial en la validación del relato.

Pero, veamos el asunto con un poco más de detalle. En efecto, la presencia angélica es ajena al relato del nacimiento de Jaime I contenido en el Ldf, como así también en las crónicas de Desclot (Cingolani, 2006) y Muntaner; aunque éste último brinda una lejana analogía conseguida por medio de unas palabras que la reina María dirige a un grupo de notables montpellerinos: “que prenia la llur venguda en lloch de la salutació que l’àngel Gabriel, que féu a madona sancta Maria; e que aixi com aquella salutació se complí a salvació de l’humanal llinatge” (Muntaner, 1979, p. 27). Sin embargo, el ángel en tanto protagonista no se explicita en ninguno de los casos referidos de la crónica catalano-aragonesa.

El modelo de la Anunciación tampoco se reproduce en la crónica castellana, más allá de las concepciones de Juan Bautista y Jesús. Los ángeles están presentes en las crónicas, pero cumplen funciones menos importantes que los santos, lo cual concuerda con la postura eclesiástica. Si bien en el *Antiguo Testamento* los ángeles eran los mensajeros predilectos de la divinidad, lentamente la Iglesia fue otorgando mayor legitimidad mediadora a los santos. A los clérigos les incomodaba la indefinición de unos seres formados en el pensamiento medieval a partir de una raíz hebrea y otra grecorromana. Entre los griegos, el *daimōn* o *démon* era una figura intermedia entre lo mortal y lo inmortal,<sup>7</sup> no necesariamente buena o mala, que los latinos denominaban *daemonium*.

7 Platón en el *Banquete* (2010, 737, 200d-e) se habla de Eros como un gran *démon*, ubicado entre lo divino y lo mortal.

La figura del ángel/demonio incomodaba a la Iglesia por su autonomía respecto de las jerarquías eclesiásticas y su indeterminación óptica como bueno o malo. Por ello, sus pensadores trabajaron para separar esta categoría en dos grupos, los buenos de los malos, y reducir su intervención en la vida cotidiana. Así, los buenos fueron incorporados al grupo de los ángeles, siguiendo el modelo veterotestamentario; mientras que, los malos conservaron el nombre pagano de demonios. Sin embargo, esta separación no los libró de la sospecha, pues se hacía casi imposible diferenciar las obras de unos y otros, por lo que el mejor camino fue dejar su campo de acción a los santos, figuras reconocidas por la Iglesia como seres de vida beatífica que abogaban por los vivos en la corte celestial.

En consecuencia, dado que la Iglesia fue luego incapaz de brindar criterios claros para que todo fiel pudiese diferenciar la acción de unos y otros seres en el campo de los sueños, reservó el don divino del discernimiento a los santos. Todo mensaje sobrenatural, especialmente el onírico, fue puesto en tela de juicio por Gregorio Magno —m. 604— e Isidoro de Sevilla —m. 636— (Le Goff, 1985, p. 306-311).<sup>8</sup> Posiblemente por esta razón, los cronistas optaron por asignar los mensajes proféticos a los santos, como vemos en la *Estoria de Espanna*, texto conocido, en tanto abreviado, por don Juan Manuel.

En esta obra alfonsí, son los santos quienes vaticinan y brindan ayuda a caudillos, como Fernán González y el Cid, y a reyes, como Fernando I y Fernando III. Así, el monje Pelayo asegura a Fernán González el triunfo contra Almanzor, noticia que le es confirmada por San Millán (Cap. 698).<sup>9</sup> Por su parte, San Pedro apóstol se presentó en sueños al Cid para comunicarle que moriría en treinta días y que, aún muerto, vencería al rey Bucar (Cap. 952). En tanto que, Santiago apóstol le profetizó a Fernando I, a través del obispo Estiano, la cercana rendición de Coimbras (Cap. 807); mientras que, en la batalla de Jerez, acaudillada por el futuro Alfonso X, el santo intervino con una legión de caballeros blancos y ángeles para dar la victoria a Fernando III (Cap. 1044).

En contraste, los ángeles no se prodigan como mensajeros en la cronística castellana, salvo en el caso de aquel que le dijo en sueños al Cid que nunca temiese,

---

8 La explicación de Jacques Le Goff puede complementarse con la dada por David Keck sobre la ausencia angélica, la cual se trataba de un problema de valoración. Para él, los ángeles serían relativamente más importantes para las mujeres que para los hombres, ya que su contacto era una de las pocas fuentes de poder y autoridad de que disponían (Keck, 1998, p. 191). El planteo de Keck fue matizado por Meredith Gill (2014, p. 102) cuando consideró que las apariciones angélicas a las mujeres medievales, más común que las ocurridas a los hombres, pudieron deberse a una replicación del modelo novotestamentario de la anunciación de Gabriel a María (Cousins, 2002, p. xviii). Si tenemos en cuenta, como señala Gladys Lizabe (2016, pp. 384-385), que parte de las historias con que don Juan Manuel compuso el LTR pudieron provenir de fuentes orales femeninas, la presencia angélica en el sueño de Beatriz de Suabia, rara para la cronística castellana y ausente en el LdF, pueda explicarse por la valoración femenina de la Anunciación.

9 Los capítulos se numeran en base a la edición de la *Primera Crónica General*, publicada por Ramón Menéndez Pidal en 1906.

pues le esperaba el triunfo, la riqueza y el honor (Cap. 852). Esta situación anómala para la cronística se explica por la influencia de la épica al momento de escribir la historia del Cid. Una influencia no carente de pérdidas, pues la *Estoria de Espanna*, cuando refiere al encuentro, omite el nombre del ángel que conocemos por el *Cantar de Mio Cid: Gabriel* (*Mío Cid*, 2002, p. 73, Pte. 1, t. 19, v. 406). Como ya señaló Diego Catalán (2001, p. 324, n. 20), las apariciones mediadoras de este arcángel se encontraban muy afirmada en la épica medieval europea volviéndolo un recurso o fórmula literaria por la que se indicaba un reconocimiento divino de las virtudes heroicas de un personaje; virtudes que éste ya poseía como mártir/santo o rey/gran guerrero. Sin embargo, su recurrencia dentro de la épica no se volvió común en las letras hispanas; por lo que, la recepción del mensaje angélico diferencia al Cid de los posteriores héroes épicos hispanos y lo aproxima al modelo bíblico de los reyes, patriarcas y profetas en una relación más directa con la divinidad de la que se esperaría para un héroe profano. Sin embargo, al pasar al registro cronístico, el encuentro angélico comenzó a perder protagonismo y acabó desapareciendo en el siglo XIV.

En este contexto, las obras de don Juan Manuel son una excepción, pues hay varios ángeles mensajeros, como en el tercer *exemplo* del *Conde Lucanor* y en el *exemplo* 51. Pero su presencia en textos no cronísticos no explica por sí mismo la procedencia de su inspiración para convertir la sutil vinculación con la Anunciación, que observamos en el LdF, en una actualización de los hechos del *Evangelio* de Lucas.

Por ello, consideramos que el modelo fue tomado de una fuente distinta, aunque próxima a la historiografía: la *Gran Crónica de Ultramar* (en adelante, GCU).<sup>10</sup> En ella se narra una escena análoga a la del LTR, ocurrida tras el primer encuentro sexual entre el Caballero del Cisne y su esposa, Beatriz. Mientras su marido dormía, ella devotamente rezaba agradeciendo a Dios por los dones recibidos. En los momentos previos al amanecer, cuando las velas ya no ardían, se le apareció a la joven un ángel de fulgurante rostro, casi ardiente, que le dijo: “yo soy mensajero de nuestro Señor, que te trajo muy buenas nuevas.” (*La Gran Conquista de Ultramar*, 1979, p. 169). En esta Anunciación profana, presumiblemente, Gabriel le comunicó que se encontraba embarazada de una niña que, a su vez, sería madre de dos futuros reyes de Jerusalén y de un conde de Boloña.

Esta escena del ángel marca otra variante de la Anunciación que es, al tiempo, distinta de la que se observa en el LTR, donde la reina ya sabe que está embarazada y el ángel le comunica únicamente el gran porvenir que le espera. Por su parte, este

---

<sup>10</sup> Para María Luzdivina Cuesta Torre, la *Gran Conquista de Ultramar* se encuentra próxima a la historiografía y se caracteriza por la activa intervención divina y por la cercanía entre el comportamiento humano y la actuación de la Providencia que hace avanzar el relato (1996, p. 356). Francisco Bautista (2005, pp. 33-70) ha datado la composición de esta crónica durante el reinado de Sancho IV, entre 1291 y 1293, quedando descartada la posible redacción alfonsí. Al integrar el proyecto molinista, es muy posible que don Juan Manuel conociera la obra y pudiera tenerla en cuenta al componer sus textos.

futuro, en el caso de Jaime I, apenas se vislumbra al comienzo del relato, expresándose plenamente en la *visió del menoret* navarro. En ella, en sueños, un ángel le dijo al fraile que un rey aragonés llamado Jaime expulsará a los “sarracenos”, restaurando y defendiendo a España.

### 2.3. El mensaje angélico y su legitimación episcopal

Los sueños, que habían tenido en los primeros tiempos cristianos un lugar destacado, fueron menguando en importancia al calor de los cambios que de ellos hicieron las jerarquías eclesiásticas (Vauchez, 1990). Así, sin quedar eliminados del todo, vieron debilitarse su reconocimiento social. Por lo que, aunque a los reyes se les reconoció tradicionalmente la posibilidad de recibir mensajes divinos por medio de sueños (Le Goff, 1985, p. 301; Schmitt, 2003, p. 554, Young, 2022, pp. 32-84), Jaime I prefirió evadir los cuestionamientos eclesiásticos al implantar los signos prodigiosos en la vigilia. De este modo, su historia no trataba de sueños premonitorios, sino de signos externos sobre la grandeza que le auguraba, comprobables sensorialmente.<sup>11</sup> Ello no significa que los sueños proféticos fueran un recurso abandonado en el LdF; pero, cuando recurrió a ellos, el soñador fue un monje franciscano navarro.

En este pasaje, que ha sido catalogado por Rodríguez de la Peña (1997, p. 694) como el primer testimonio del ciclo profético imperial aragonés, denominado como la *visió del menoret*, se nos cuenta:

que·l vench .I. home ab vestidures blanques [...] E ell dix: «Jo son àngel de nostre Seyor e dic-te que aquest enbarch que és vengut entre los sarrains e·ls christians en Espanya, creés per cert que .I. rey los à tots a restaurar e a deffendre aquel mal que no venga en Espanya». E demanà'l aquest frare, que era de Navarra, qual rey seria aquel, e ell respòs que·l eey d'Aragó que ha nom Jacme. (Jaime I, 1991, p. 293)

<sup>11</sup> No resulta un secreto que la capacidad de conocer saberes ocultos o el futuro era un signo de poder ambicionado por reyes y obispos. Sin embargo, no fueron los únicos que sustentaban su autoridad en su facultad de adivinación. El Cid ejerce como ornitomante al poco de iniciar el poema. Al salir de Vivar, vio una corneja volar a su diestra y por la izquierda al entrar a Burgos, Lo cual interpretó en estos términos: “¡Albricia, ya Álbar Fañez, echados somos de tierra!” (*Mío Cid*, 2002, p. 57, Pte. 1, t. 2, v. 13) [Junto a la página se referencian la parte (Pte.), tirada (t.) y verso (v.) en que se registra el pasaje en el poema]. Este mismo rasgo, en la *Crónica de la población de Ávila* (c. 1256), es identificado en los caudillos de la nobleza. La ornitomancia era el arte adivinatoria que ejercían los ricoshombres. Así, Muño Echaminzuide leyó en el vuelo de las aves la confirmación del emplazamiento de la ciudad; en tanto que Sancho Ximeno recurrió a estas técnicas para conocer si los moros resultarían vencedores en la batalla de las Cabezas de Ávila. Sin embargo, estas prácticas no se entendían como opuestas a los deberes de buen cristiano. Por el contrario, para el cronista la adivinación no estaba reñida con la fe cristiana, sino que ambas se articulaban. Sancho, antes de recurrir a la ornitomancia había oído misa y se había confesado; y Muño buscó elegir por estos medios un buen lugar para la ciudad, pues de esta forma estaba sirviendo a Dios: El noble servía a Dios siendo un buen militar y ser agorero era parte de un buen caudillo. Por eso, en esta crónica se dice que Enalvillo, caudillo cristiano abulense, era temido por los sarracenos “porque era buen agorador e corrié él toda la tierra e se iva en salvo”, “tanto savia de agüero que así se savia guardar” (*Crónica de la población de Ávila*, 2012, pp. 5, 22, 35).

En este caso, el rey se limita únicamente a recoger como un testigo el relato profético del clérigo. Pero, incluso teniendo estos cuidados para evitar impugnaciones a su historia, el punto clave de su éxito fue la capacidad regia para imponerla como verdadera (Bourdieu, 2014, p. 97); especialmente en lo referido a su prodigioso engendramiento, relato sin otro referente con nombre propio que él mismo.

En contraste, don Juan Manuel, al no ser un rey, carecía del reconocimiento social necesario para imponer un relato como lo hizo Jaime I. También, se diferencia del LdF en que el prodigioso relato de su padre se sustenta en basamentos oníricos y se despliega a través de intervenciones angélicas; punto en común con parte de la historiografía post-alfonsí relacionada con la blasfemia de Alfonso X (Martin, 1994; Funes, 1993, 2016). Por ello, era clave para fortalecer la capacidad veridiccional del relato el colocar un agente legitimador del mensaje que, a la vez, cerrara las posibilidades a interpretaciones múltiples. Si bien el lenguaje que usa el ángel no es críptico ni simbólico, pues la profecía discursiva que recibe la reina es diáfana, no es suficiente por sí mismo para imponerse como veraz.

Los sueños, desde los primeros siglos cristianos, habían sido puestos en entredicho, como subraya Le Goff (1985, p. 294), por cortocircuitar la intermediación eclesiástica entre Dios y los humanos. Los ángeles hablaban directa y llanamente con los humanos, lo que era un riesgo para la autoridad de la Iglesia; por lo que, los clérigos, aunque democratizaron entre los fieles la capacidad de soñar, restringieron la interpretación onírica a una élite: los santos (Le Goff, 1985, p. 320). Acorde con Gregorio Magno, ellos eran los únicos capaces de captar el “sabor secreto” de las palabras y las imágenes, un gusto que diferencia a los mensajes angélicos de los demoníacos.

Sin embargo, no sólo los santos tenían capacidades de elucidación. Como recuerda Georges Duby (1983, p. 36), la sabiduría, en tanto don divino, había sido monopolizada, en principio, por los obispos, sucesores de los apóstoles, los únicos poseedores de la Verdad y de la Palabra. Por su ordenación, el obispo tenía una mirada efectiva para ir más allá de las apariencias hasta las verdades ocultas.<sup>12</sup> Por eso es que don Juan coloca como un actor clave en su historia a Ramón o Raimundo de Losana, obispo de Segovia (1249-1259) y arzobispo de Sevilla (1259-c.1286) (Sanz y Sanz, 1966, pp. 47-51). Para Derek Lomax su presencia era una inconsistencia anacrónica que demostraba lo falaz de la historia: la condición de obispo segoviano, que le reconoce el LTR en el momento de nacer don Manuel cerca de 1236, Ramón la obtuvo realmente en 1249; mientras que la cátedra hispalense fue suya en 1259, siete años después de la muerte de Fernando III (Lomax, 1982, p. 164).

12 Sobre el asunto, agrega Le Goff: “Au Moyen Âge, pendant longtemps les rêves à interpréter sont réservés à une élite ecclésiastique, moines, évêques et surtout saints, et à une élite laïque, essentiellement royale” (Le Goff, 1985, p. 320).

Cierto es que, en el momento de nacer el infante, Ramón era sólo un fraile dominico, que con los años y gracias a su cercanía a la familia real castellana ascendió a las más altas esferas del poder laico y eclesiástico del reino. Pero, antes que señalar este aspecto como prueba de la falsedad del relato, deberíamos preguntarnos: ¿por qué don Juan Manuel elige poner en un rol tan importante a este clérigo, a pesar del riesgo del anacronismo?<sup>13</sup>

#### 2.4. La importancia y función de la figura de Ramón de Losana en el LTR

Su eficacia para dar veracidad al sueño de Beatriz se debe, además de a su rango episcopal, a su consideración como “muy buen omne et de muy sancta vida” (Juan Manuel, 1982, p. 123), motivo por el cual los reyes le pidieron que bautizara al infante. Resulta llamativo que el narrador no sienta la necesidad de justificar el vínculo entre los reyes y Ramón. Este clérigo había ingresado al servicio de la corte regia, siendo cercano a la reina Berenguela y, tras la muerte de ella y del arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (1246), Fernando III confió en Ramón para asumir un cargo que reemplazó al de canciller. Fue el primer notario del rey, producto de la única innovación institucional del reinado de Fernando (González Jiménez, 2010, p. 252). La conocida proximidad del obispo a las cortes de Fernando III, Alfonso X y Sancho IV<sup>14</sup> fue recogida por la historiografía post-alfonsí en un momento de gran dramatismo: la agonía y muerte del rey Santo. Se había trasladado con él hacia el sur y estuvo presente en la entrada triunfal a Sevilla en 1248. Antes y después de esta fecha fue confesor del rey y, ejerciendo esta función, Fernando III lo convocó a su lecho de muerte.

En consecuencia, por su posición próxima a la familia real y su función notarial, que lo alejaban de cualquier sospecha de traición hacia la Corona, así como por el orden episcopal que poseía, Ramón de Sevilla era una opción ideal para legitimar todo el prodigio obrado en torno a Manuel (Kinkade, 2019, pp. 25-26). Este hombre de vida santa y extensa, por la gracia de Dios y el orden sagrado recibido, tenía un acceso privilegiado a las verdades últimas y, por ello, no sorprende que el LTR recurra a él para afirmar que el sueño de la reina se obró “por voluntad de Dios” (Juan Manuel, 1982, p. 123).

13 La *Estoria Cabadelante* también comete un error sobre la jerarquía de Ramón en el momento de morir Fernando III. Se lo menciona entre los presentes como el primer arzobispo de Sevilla, aunque quien era arzobispo electo en ese tiempo era el infante Felipe. La confusión puede reflejar el hecho de que el obispo segoviano ejercía el real gobierno arquidiocesano y sucedió a Felipe cuando éste abdicó para contraer matrimonio (Menéndez Pidal, 1906, p. 772, cap. 1132; y p. 769, cap. 1129).

14 Alfonso X nutrió generosamente al arzobispado hispalense y Raimundo de Losana nunca abandonó del todo la fidelidad al rey Sabio, procurando mediar en el conflicto con su hijo Sancho (Sanz y Sanz, 1966, pp. 55-56; Carcela Gamero, 2021, pp. 17-19). La proximidad a Sancho IV se demuestra al bautizar a su hijo, el futuro Fernando IV, que nació en Sevilla en 1285 (De los Hoyos, 1972, p. 301).

Cuando se le da un nombre al infante, la inspiración divina se deja en el plano de la inferencia, cosa que no ocurre en el momento de darle las armas, pues se dice que ante el pedido de Fernando III, Ramón “demandol plazo a que cuydasse sobrello. Et tienen que esto fue por auer tiempo en que rogase a Dios quel endereçase en aquello que el rey le dixiera” (Juan Manuel, 1982, p. 124). Don Juan Manuel reafirma de este modo la idea de su blasón como una profecía encriptada en imágenes, quizás inspirada en escudos historiados como los de Aquiles o Darío en el *Alexandre*.<sup>15</sup>

El blasón de la familia opera como memoria y profecía gracias a que la referencia a un diseño episcopal por inspiración divina con su consiguiente semiótica del escudo, claramente asentada por don Juan Manuel como la única y legítima, tornan excepcional una composición heráldica que no lo fue ni en forma ni en contenido. Entre los hijos de Fernando III se recurrió a un sistema de producción heráldica bastante estandarizado, que tenía por fin provocar el efecto de vincular al infante con la figura del rey a primer golpe de vista. Esto se conseguía manteniendo los esmaltes de gules y plata, propios de los cuarterones del blasón regio, y alterando alguna de los dos muebles que se repetían en el diseño.

El primer escudo que sabemos que fue diagramado en base a estos criterios fue el del infante Enrique, pues el de su hermano mayor, Fernando, no se ha conservado. En las armas enriqueñas, manteniendo el castillo del primer cuarterón, se reemplazó el león púrpura por una cruz lobulada del mismo color; y, cuando llegó el turno de don Manuel, para subrayar la prelación de su hermano en el orden de primogenitura, manteniendo el león del segundo cuarterón, al castillo se lo reemplazó por una mano alada de oro. Asimismo, este mueble heráldico usado en el infante, tampoco le fue privativo. Décadas después se reutilizó en el escudo del infante Alfonso, hijo de Sancho IV nacido cuatro años después que don Juan Manuel, el cual murió a la edad de cinco años, viéndose impedido de transmitir esta variante heráldica, en la que el ala se pintó de gules para poder ubicarse sobre campo de plata en el segundo cuarterón, mientras que en el primero se alojaba el castillo de oro.

Ante lo ordinario de los atributos que definían a los Manuel como una rama lejana de la familia regia, el obispo incardinado por don Juan Manuel en el relato actúa como un mecanismo eficaz en la legitimación de la excepcionalidad profética manuelina. Pero, a su vez, junto con el ángel se instituyen en agentes divinos fundadores de un linaje bendito que consiguen borrar la condición de don Manuel como infante postrero y desfavorecido de la familia real y el carácter casi administrativo de

---

15 Si bien existen antecedentes en la península Ibérica de la leyenda troyana en el siglo XI, fue en el XIII cuando se produce un marcado interés por esta materia, siendo el *Alexandre* la primera manifestación en lengua castellana. En efecto, en el *Libro de Alexandre* se recogen dos escudos historiados, el célebre de Aquiles, que contiene una representación del mundo heleno (vv. 652-665) y el de Darío, rey de los persas (vv. 989-1001), que incluía en el verso 996 la profecía escrita ante los ojos de Baltasar, hijo de Nabucodonosor, y leída por el profeta Daniel, que anunciaba el fin del imperio persa (Dn. 5). Sobre la materia de Troya en las letras hispanas, ver: Pichel Gotérrez, 2016, pp. 155-176.

su escudo, diagramado mecánicamente y vestido con muebles que eran emblemas reutilizables de la familia real (Menéndez Pidal de Navascués, 1982, p. 133).

De tal modo, la acción episcopal valida los componentes providenciales de la primera razón. A diferencia de los eventos en torno al nacimiento de Jaime I, que se mueven en un plano simbólico, en el caso de don Manuel todo cristaliza alegóricamente para hacer emerger la interpretación monocorde de su hijo. La alegoría (Corbin, 1993, p. 26), a diferencia del símbolo con su sentido siempre abierto, siempre otro, es una operación racional que no demanda el pasaje a un plano distinto: todo está evidenciado en el nivel comunicacional con un sentido unidireccional a través de la voz del narrador que puede tomarse como un eco de las palabras del obispo al instituir el escudo y su sentido. Si contrastamos el relato del LTR con el LdF, la falta de una intervención clerical que legitime el proceso es notoria; pero no sólo a ojos del lector contemporáneo, sino también para el propio siglo XIV. En el momento de realizar la versión latina del LdF, Pedro Marsilio se vio ante la necesidad de explicar los signos providenciales y los procedimientos realizados por María de Montpellier para darle nombre a su hijo, a fin de alejarla de cualquier sospecha de hechicería.<sup>16</sup>

En otros términos, un clérigo, Pedro Marsilio, como narrador, es quien cumple la función de validar el relato laico, como Ramón en el interior del LTR. Los cambios entre el LdF y el LTR o el *Liber Gestorum* forman parte de unos más generales en la corriente profética occidental, ocurridos en el siglo XIII. El monopolio hermenéutico de los textos sagrados se había reducido al *ordo doctorum*, volviendo marginal el rol de los profetas. Por ello, en la *Summa de ecclesiastica potestate* (1320), Agustín de Ancona, se negó a canonizar a los profetas, pues su don era proclive a la inspiración directa, tanto diabólica como angélica, cayendo las profecías en el mismo nivel que el de los sueños (Vauchez, 1990, pp. 577-588; Campagne, 2015, pp. 121-160; Gimeno Casalduero, 1971, pp. 69-80; Funes, 1993, p. 66; Rosende, 2005-2006).

### 3. CONCLUSIONES

La referencia al obispo en el LTR en su contrastación con el LdF se revela como mucho más que anecdótica o anacrónica. En verdad, cumple una doble función en dos planos: en el extradiegético, legitima con su apostólica autoridad lo narrado y al narrador; y, en el diegético, rehabilita el relato de la concepción providencial de Jaime I en un contexto alterado. De este modo, consigue mantener la eficacia del relato en su intento de persuadir al receptor y, ganando su voluntad, provocar los efectos perlocutivos deseados.

---

<sup>16</sup> Aclara Pedro Marsilio: “Cogitavit enim mater non quod sortis saperet uanitatem, sed potius deuotionis accensionem” (Pedro Marsilio, 2015, 12, Liber 1.3.45-46).

En efecto, merced a la figura del obispo, que gravita en toda la primera razón con su accionar divinamente inspirado, se consigue que la íntima profecía angélica sea reconocida en tanto inscrita pública y plenamente en el blasón de la familia. Por medio de procedimientos narrativos, don Juan Manuel logra intervenir y alterar la historia para realzar su linaje en tiempos de crisis política y económica para su linaje y para la nobleza frente a los avances del poder regio. Poseyendo un conocimiento teológico suficientemente consiguió construir un dispositivo eficiente para el siglo XIV, a partir de un modelo cronístico del siglo anterior, en el que el sueño, el ángel mensajero y el clérigo intérprete operan como elementos instituyentes de la única lectura posible sobre los hechos.

Los mecanismos narrativos aplicados en el LTR hacen que, para el receptor del mensaje, no exista otra posible interpretación del sueño de Beatriz de Suabia más que como una analogía directa con la Anunciación, ello merced a la certeza de una presencia angélica mensajera. No ocurre lo mismo en el LdF, donde se demanda un acto hermenéutico del lector para descubrir el mensaje providencial en toda su magnitud, siempre siendo posible agregar una tercera interpretación. La referencia se sugiere, pero permanece silente a la espera de su reactivación al intervenir el lector. Don Juan Manuel abandona estas sutilezas y hace confluír todo el relato en el escudo, mensaje cifrado con el que impone, recurriendo a la autoridad episcopal, una única lectura de todos los eventos referidos.

Esta anunciación profana inscribe en la historia de Castilla, como en el escudo de los Manuel, el destino mesiánico al que estaban llamados los de su sangre; de igual manera que en Aragón se entendía que los descendientes de Jaime I debían concretar las profecías que sobre el Conquistador se habían realizado: concluir la *salus Hispaniae*, la liberación peninsular de los musulmanes, vengando la sangre de Cristo (Serra Desfilis, 2014), e instituyendo un periodo de paz y prosperidad que para las corrientes místicas imperantes, como la de los franciscanos joaquinistas (Cartelet, 2016; Aurell, 1992; 1997, Reeves, 1980), antecedería a la Parrusía.

#### 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELED0, M. (Ed.) (2012). *Crónica de la población de Ávila*. Buenos Aires: SECRIT.
- ASSIS-GONZÁLEZ, F. (2023). *Nobles defensores. Señorío, caballería y justicia en el pensamiento de don Juan Manuel*. San Juan: Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.
- ASSIS-GONZÁLEZ, F. (2024). El Libro de las tres razones y la cronística aragonesa (s. XIV). *En la España Medieval*, (47), en prensa.
- AURELL, M. (1992). Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412). *En Fin du monde et signes des temps*. [https://www.persee.fr/doc/cafan\\_0575-061x\\_1992\\_act\\_27\\_1\\_1556](https://www.persee.fr/doc/cafan_0575-061x_1992_act_27_1_1556)

- AURELL, M. (1997). Messianisme royal en la Couronne d'Aragon. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52 (1), 119-155. <https://doi.org/10.3406/ahess.1997.279555>
- BAUTISTA, F. (2005). La composición de la *Gran Conquista de Ultramar*. *Revista de Literatura Medieval*, (17), 33-70.
- BENITO-VESSELS, C. (1994). *Juan Manuel: Escritura y recreación de la historia*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- BIOSCA BAS, A. (2015). La versión latina de Pere Marsili frente a los manuscritos del Llibre dels fets: propuesta de stemma codicum y reconstrucción del arquetipo. *Revue d'histoire des textes*, (10), 103-140.
- BIOSCA BAS, A. (2017). Interès de la crònica llatina de Pere Marsili. *Estudis romànics*, (39), 7-22. <https://raco.cat/index.php/Estudis/article/view/321043>.
- BOURDIEU, P. (2014). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires: Akal.
- CAMPAGNE, F. (2015). *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CARCELA GAMERO, J. (2021). *El retrato de Arzobispos y Cardenales hispalenses en el Palacio Arzobispal de Sevilla (época moderna y contemporánea)*. [Tesis doctoral]. Universidad de Sevilla. <https://hdl.handle.net/11441/128931>
- CARTELET, P. (2016). *Fagote de tanto sabidor. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*. <https://doi.org/10.4000/books.esb.951>
- CASTRO Y CALVO, J. M. (1945). *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel*. Barcelona: CSIC.
- CATALÁN, D. (1977). Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: El testimonio de la Crónica abreviada. En I. Macpherson (Ed.), *Juan Manuel Studies* (pp. 17-51). Londres: Tamesis Books Limited.
- CATALÁN, D. (2001). *La épica española: nueva documentación y nueva evaluación*. Madrid: Fundación Menéndez Pidal.
- CINGOLANI, S. M. (2008a). *Historia y mito del rey Jaime I de Aragón*. Barcelona: EDHASA.
- CINGOLANI, S. M. (2006). *Historiografía, propaganda i comunicació al segle XIII: Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva crònica*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- CINGOLANI, S. M. (2008b). Memòria, llinatge i poder: Jaume I i la consciència històrica. *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, (19), 101-27. <https://doi.org/10.2436/20.1001.01.30>
- COOPER, L. (Ed.) (1979). *La Gran Conquista de Ultramar*. Bogotá: Instituto Caro y Cuero.
- CORBIN, H. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*. Barcelona: Ediciones Destino.
- COSSÍO OLAVIDE, M. (2021). El Libro de las tres razones, obra 'estoriada'. *Translat Library*, 3 (3). <https://doi.org/10.7275/6e6d-ga26>

- COUSINS, E. (2002). Preface. En *Angelic Spirituality. Medieval Perspectives on the Ways of Angels* (pp. xvii-xxiii). Nueva York: Paulist Press.
- CUESTA TORRE, M. L. (1996). Lo sobrenatural en la leyenda del Caballero del Cisne. En C. Alvar y J. M. Lucía Megías (Eds.), *La literatura en la época de Sancho IV* (pp. 355-366). Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares, 1996.
- DE LOS HOYOS, M. (1972). Doña María de Molina. *Boletín de la Institución Fernán González*. 2º sem., 5 (79), 290-321.
- DELPECH, F. (1993). *Histoire et Légende. Essai sur la genèse d'un thème épique aragonais (La naissance merveilleuse de Jacques I le Conquerant)*. París: Publications de la Sorbonne.
- DEYERMOND, A. (1982). Cuentos orales y estructura formal en el *Libro de las tres razones (Libro de las armas)*. En *Don Juan Manuel. VII centenario* (pp. 75-87). Murcia: Universidad de Murcia – Academia Alfonso X el Sabio.
- DEYERMOND, A. (2002). The Libro de las tres razones Reconsidered. En E. Friedman, H. Sturm (Eds.), *Never-Ending Adventure: Studies in Medieval and Early Modern Spanish Literature in Honor of Peter N. Dunn* (pp. 81-107). Newark: Juan de la Cuesta.
- DÍEZ DE REVENGA, F. J. (1982). El «Libro de las Armas» de don Juan Manuel: algo más que un libro de historia. En *Don Juan Manuel. VII centenario* (pp. 103-116). Murcia: Universidad de Murcia – Academia Alfonso X el Sabio.
- DUBY, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, Compañía del Libro.
- DUFOURCQ, Ch. et al (1979). *Jaime I y su época. Congreso de Historia de la Corona de Aragón Vols. 3*. Diputación Provincial de Zaragoza-Institución Fernando el Católico.
- FERRER I MALLOL, M. T. (Ed.) (2011-2012). *Jaume I. Commemoració del VIII centenari del naixement de Jaume I*. 2 Vols. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- FERRER I MOLLÓL, M. T. (2014). Las crónicas reales catalanas. En E. Sarasa Sánchez (Coord.), *Monarquía, crónicas, archivos y cancellerías en los reinos hispano-cristianos: siglos XIII-XV* (pp. 77-144). Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza-Instituto Fernando el Católico.
- FUNES, L. (1993). La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Primera parte). *Incipit*, (13), 51-70.
- FUNES, L. (2000). Paradojas de la voluntad de autoría en la obra de don Juan Manuel. *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Madrid; 6-11 de julio de 1998)* (pp. 126-133). Madrid: Castalia para AIH & Fundación Duques de Soria.
- FUNES, L. (2014). Historiografía nobiliaria castellana del período post-alfonsí: un objeto en debate, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 43, 21-55.

- FUNES, L. (2015). Entre política y literatura: estrategias discursivas en don Juan Manuel. *Medievalia*, 18 (1), 9-25. <https://raco.cat/index.php/Medievalia/article/view/308826>
- FUNES, L. (2016). La leyenda de la blasfemia del Rey Sabio: revisión de su itinerario narrativo. *e-Spania*, (25). <https://doi.org/10.4000/e-spania.25873>
- FUNES, L.; QUÉS, M. E. (1995). La historia disidente: el *Libro de las Armas* de don Juan Manuel en el contexto del discurso historiográfico del siglo XIV. *Atalaya*, (6), 71-78.
- GARCÍA HERRERO, M. del C. (2018). *Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios*. Zaragoza: Institución 'Fernando el Católico' – Excma. Diputación de Zaragoza.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (Ed.) (2010). *Alexandre*. Barcelona: Crítica.
- GENETTE, G. (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo plano*. Madrid: Taurus.
- GILL, M. (2014). *Angels and the Order of Heaven in Medieval and Renaissance Italy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- GIMÉNEZ SOLER, A. (1932). *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*. Zaragoza: Tip. La Académica.
- GIMENO CASALDUERO, J. (1971). La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1), 64-89. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v20i1.1558>.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2010). Fernando III y el gobierno del reino. *Estudios de historia de España*, 12 (1), 245-77.
- HAUF I VALLS, A. (2012). *El Llibre dels feits. Aproximació crítica*. Valencia: Acadèmia Valenciana de la Llengua.
- HIJANO VILLEGAS, M. (2014). Historia y poder simbólico en la obra de don Juan Manuel. *Voz y letra*, (25), 71-110.
- JAIME I (1991). *Llibre dels Fets del rei En Jaume. Vol II. Text i glossari*. J. Bruguera (Ed.). Barcelona: Editorial Barcino.
- JUAN MANUEL (1955). Libro de las armas. En J. M. Castro y Calvo & M. de Riquer (Eds.), *Obras de don Juan Manuel. Tomo I*, (pp. 73-92). Barcelona: CSIC.
- JUAN MANUEL (1982). Libro de las armas. En J. M. Blecua (Ed.), *Obras completas. Vol. I*, (pp.117-40). Madrid: Gredos.
- KECK, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- KINKADE, R. (2019). *Albores de una dinastía: la vida y los tiempos del infante Manuel de Castilla*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel.
- LE GOFF, J. (1985). *L'imaginaire médiéval : essais*. París: Gallimard.
- LIZABE, G. (2016). El poder del entorno femenino de don Juan Manuel en la construcción del discurso historiográfico. En G. Prósperi (Coord.), *Debates actuales del hispanismo: balances y desafíos críticos* (pp. 382-393). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

- LOMAX, D. (1982). El padre de don Juan Manuel. En *Don Juan Manuel. VII centenario* (pp. 163-176). Murcia: Universidad de Murcia – Academia Alfonso X el Sabio.
- MACPHERSON, I. (1973). Don Juan Manuel: The Literary Process. *Studies in Philology*, 70 (1), pp. 1-18.
- MARTIN, G. (1994). Alphonse X maudit son fils. *Atalaya - Revue d'études médiévales romanes*, (5), 151-79.
- MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, F. (1982). *Heráldica medieval española. I. La casa real de León y Castilla*. Madrid: Hidalguía.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (Ed.) (1906). *Primera Crónica General*. Madrid: Bailly-Bailliere e hijos, editores.
- MOLINA FIGUERAS, J. (2018). Légende et image. Jacques Ier d'Aragon et la création d'un mythe historiographique et visuel de la monarchie (13e-14e siècles). En A. Cortijo Ocaña (Ed.), *Chivalry, the Mediterranean and the Crown of Aragon* (pp. 131-149). Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs.
- PEDRO MARSILIO (1972). *Chronica Gestorum Invictissimi Domini Iacobi Primi Aragonia Regis: Edición crítica, estudio preliminar e Índices (Extracto de la Tesis Doctoral)*. M. de los D. Martínez San Pedro (Ed.). Valencia: Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria-Universidad de Valencia.
- PEDRO MARSILIO (2015). *Petri Marsilii. Opera omnia: Liber Gestorum, Epistola ad Abdalla. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 273*. A. Biosca Bas (Ed.). Turnhout: Brepols.
- PICHEL GOTÉRREZ, R. (2016). La eclosión de la materia clásica en las letras peninsulares bajomedievales: Compilación troyana no autónomas. *Scriptura*, (23-25), 155-176. <https://doi.org/10.21001/scriptura.2016.23-24-25.06>
- PLATÓN (2010). Banquete. En M. Martínez (Trad.), *Diálogos. Vol. I* (pp. 693-766). Madrid: Gredos.
- RAMÓN MUNTANER (1979). *Crònica I*. M. Gustà (Ed.). Barcelona: Edicions 62.
- REEVES, M. (1980). The Originality and Influence of Joachim of Fiore. *Traditio*, (36), 269-316.
- RIQUER, M. de (1956-58). La leyenda de la infanta Doña Sancha, hija de don Jaime el Conquistador. En *Homenaje a Millás-Valllicrosa* (pp. 229-241). Barcelona: CSIC, Vol. II.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. (1997). Hesper, el Vespro y el Vespertilio: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del imperio aragonés. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (11), 685-97. <https://doi.org/10.14198/medieval.1996-1997.11.44>
- ROSENDE, M. (2005-2006). Profecía, figura, consumación y Providencia en el *Libro de las Tres Razones* de Don Juan Manuel. *Letras*, (52-53), 266-276.
- RUBIO Y LLUCH, A. (Ed.) (1908). *Documents per l'Historia de la cultura catalana medieval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Palau de la Diputació, Vol. 1.

- RUIZ, M. C. (1989). *Literatura y política: el Libro de los Estados y el Libro de las Armas de don Juan Manuel*. Maryland: Scripta Humanistica.
- SANZ Y SANZ, H. (1966). Don Raimundo de Losana. *Estudios segovianos*, 18 (52-54), 47-61.
- SCHMITT, J.-C. (2003). Récits et images de rêves au Moyen Âge. *Ethnologie française, nouvelle série*, 33 (4). 553-563. <https://doi.org/10.3917/ethn.034.0553>.
- SERRA DESFILIS, A. (2019). A Search for the Hidden King: Messianism, Prophecies and Royal Epiphanies of the Kings of Aragon (circa 1250-1520). *Arts*, 8 (4), 1-28. <https://doi.org/10.3390/arts8040143>.
- SMITH, D. (2007). James I and God: Legitimacy, protection and consolation in the *Llibre dels Fets*. *Imago Temporis*, (1), 105-119.
- SMITH, D. (2017). The Conception of James I of Aragon and its Literary Consequences. *Revista chilena de estudios medievales*, (12), 8-17. <https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/161/pdf>
- VAUCHEZ, A. (1990). Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 102 (2), 577-588.
- VICTORIO, J. (Ed.) (2002). *El cantar de Mío Cid. Estudio y edición crítica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- YOUNG, F. (2022). *Magic in Merlin's Realm. A History of Occult Politics in Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.