

PROFECÍA, FIGURA, CONSUMACIÓN Y PROVIDENCIA EN EL *LIBRO DE LAS TRES RAZONES* DE DON JUAN MANUEL ¹

MARCELO ROSENDE

*Universidad de Buenos Aires
Seminario de Crítica Textual*

RESUMEN

El presente trabajo se propone realizar una lectura del *Libro de las tres razones* de Don Juan Manuel desde una interpretación figural (tal como la entiende Auerbach en su libro *Figura*), observando cómo el autor capitaliza distintos discursos circulantes en el segundo cuarto del siglo XIV para defender su linaje frente al de Alfonso XI.

Palabras clave: Don Juan Manuel - Libro de las tres razones - figura - profecía - Providencia

ABSTRACT

Prophecy, figure, consummation and Providence in Don Juan Manuel's *Libro de las tres razones*

This paper offers a reading of Don Juan Manuel's *Libro de las tres razones* from a figural interpretation (as proposed by Auerbach in *Figura*), focusing on how the author capitalizes different circulating discourses in the second fourth of the fourteenth century in order to defend his lineage against Alfonso XI's.

Key words: Don Juan Manuel - Libro de las tres razones - figure - prophecy - Providence

La concepción figural constituyó la base general de la interpretación de la historia en la Edad Media y jugó un papel importante en la comprensión de la simple realidad cotidiana. Sin embargo, parece a Auerbach que no ha sabido establecerse una nítida diferenciación entre las estructuras figurales, tipológicas o profético-reales, y las formas de representación alegóricas o simbólicas (1998: 109).

¹ El presente trabajo es fruto del Seminario de Doctorado "Don Juan Manuel: la inscripción del sujeto y de la historia en el texto medieval", dictado en la UBA en 2004 por el Dr. Leonardo Funes.

Como pretendo demostrar en las páginas que siguen, este juicio podría aplicarse a los trabajos de la crítica sobre el *Libro de las tres razones* de don Juan Manuel (en adelante, *LTR* y DJM), obra también conocida como *Libro de las armas* (*LArmas*)².

Prólogo

Ya en el prólogo, DJM confiesa que mucho lo ha sabido por el relato de otros; por otro lado, dice:

(...) 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 manera que vos yo porné aquí por escripto, que fabla[n] de las cosas que passaran. Et así contesçe en los que (los que) fablan las scripturas: toman de lo que fallan en un lugar et acuerdan en lo que fallan en otros lugares, et de todo fazen una rrazón. Et así fiz yo de lo que oy a muchas personas que eran muy crederas, ayuntan[do] estas rrazones. Et vos et (que) los que este scripto leyeren, si lo quisiéredes crer, plázenos; et si falláredes otra rrazón mejor que ésta, a mí me plazerá más que la fallades et que la creades (91)³.

Según Orduna, DJM ensayó una vez más una estrategia que ya había utilizado con éxito en otras ocasiones: la exégesis bíblica. Para Ruiz, aunque DJM simula el método exegético, “tenido en su época por científico”, las últimas palabras del prólogo “para mejor convencer al lector de su veracidad, muestra[n] un desinterés personal en que se le crea(...)” (1989: 76). No obstante, el “espíritu científico” y el “desinterés” (personal o no) en persuadir sobre determinado argumento no suelen ir de la mano. Creo, pues, que resultaría más acertado considerar que DJM compuso su texto apelando al discurso religioso, y más concretamente al cuádruple sentido de las Escrituras, que consiste en un sentido anagógico, un sentido histórico-literal, un sentido interpretativo-figural estrictamente entendido, y un sentido moral (Auerbach 1998: 84-85). Los cuatro sentidos pueden encontrarse en el *LTR*; el sentido histórico-literal fue estudiado por Orduna (1982); y también la crítica en general ha hecho más o menos evidente la existencia de un sentido moral y de un sentido anagógico —esto último puede apreciarse en lo que respecta al linaje bendito de los Manueles en oposición al linaje maldito de Alfonso XI—. Creo, sin embargo, que todavía no se ha estudiado el texto en el sentido figural que le asigna el propio DJM y, aunque varios trabajos se acercan a él, no se han beneficiado plenamente de lo que supondría este acierto, como espero demostrar.

Veamos, pues, cómo define Auerbach (1998) la interpretación figural:

La profecía figural implica la interpretación de un proceso universal y terrenal por medio de otro; el primer proceso significa el segundo, y éste consume aquél. Ambos

² Sigo el criterio establecido por Alan Deyermond, que recupera la recomendación de Amador de los Ríos para titular la obra como *Libro de las tres razones* (Deyermond 1982: 75).

³ Todas las citas pertenecen a la edición de Reinaldo Ayerbe-Chaux (1989).

continúan siendo sucesos acontecidos en el interior de la historia; pero en esta concepción los dos suponen algo provisional e incompleto(...) se refieren mutuamente el uno al otro y señalan hacia un futuro inminente que será el acontecimiento pleno, real y definitivo (106).

Desde esta perspectiva, el final del prólogo adquiere otras posibilidades: “Et vos et (que) los que este scripto leyeren, si lo quisiéredes creer, plázenos; et si falláredes otra rrazón mejor que ésta, a mí me plazerá más que la falledes et que la creades”, no significa que DJM recurra a la estrategia de mostrar desinterés personal, sino que interpreta figuralmente la historia y la escribe dejando *señales ciertas* –unas explícitas, otras ocultas– apelando a que el lector debería de ser capaz de recuperarlas, todo ello con un propósito bien definido. DJM invita, pues, al lector a ejercer el *intellectus spiritualis* para descubrir posibles relaciones entre lo dicho y lo tácito, entre las razones del texto y su contexto. Esta estrategia compositiva es la piedra angular del *LTR*; volveremos a ver cómo DJM insiste en su apelación al lector cuando analicemos el final del texto.

Pasemos, pues, a considerar cómo opera en el texto el juego de profecías, de figuras y de sus respectivas consumaciones, en orden con el plan dispuesto por la Providencia, según el hijo de infante.

Primera Razón

DJM, preocupado porque sus fuentes parezcan auténticas, consigna hasta dos etapas de transmisión oral en el relato de sus testigos (Deyermond 1982: 77), e inserta en un tercer nivel del relato los sueños présagos de la reina Beatriz:

Digo vos que a estos sobredichos oý que, quando la rreyna donna Beatriz, mi abuela, era ençinta de mío padre, que sonnara que, por aquella criatura et por su linage, avía a ser vengada la muerte de Jhesu Christo. Et ella díxolo al rrey don Ferando, su marido. Et oý dezir que dixera el rrey quel parecía este suenno muy contrario del que ella sonnara quando estava ençinta del rrey don Alfonso, su fijo, que fue después rrey de Castiella, padre del rrey don Sancho. Pero pues así era, que parase mientes en lo que naçería et que rogassen a Dios que lo endereçase al su serviçio (92).

Ambos sueños proféticos presentan a dos infantes que servirán a Dios de manera muy diferente.

En cuanto al hijo mayor, la mención del sueño remite a la leyenda de la blasfemia del rey Sabio: “Aunque la primera versión escrita conservada de esta leyenda data de la época de Alfonso XI, ésta se formó y comenzó a circular en los últimos años de la vida del propio Rey Sabio como parte de la campaña a favor de su hijo rebelde don Sancho el Bravo” (Funes 1993: 52), (...) quizás el rasgo más importante de esta primera narrativización sea, desde el punto de vista de la evolución literaria de la leyenda, la incorporación del elemento profético. La finalidad de este nuevo elemento es darle al episodio legendario el peso complementario del cumplimiento de un destino inexorable (...). Además de proveer un nuevo

marco motivacional a la leyenda en sí, la profecía coadyuva con eficacia a la refuncionalización de la leyenda, que (...) ya no se usa para justificar el levantamiento de Sancho sino para reforzar la impugnación moral de la dinastía reinante (Funes 1993: 66-67).

No se sabe con seguridad cuánto añadió la versión escrita a la forma original de la leyenda. No obstante, el texto del conde de Barcelos es contemporáneo del *LTR*, y habría una relación genética entre ambos, que de cualquier manera acusan diferencias. Pese a todo, hay paralelos muy notables en ambos textos. Lo fundamental es la figura de don Manuel como la contrapartida positiva de Alfonso y el contraste de sus destinos profetizados (Funes 1993: 67-68).

Ahora bien, el *LTR*, aunque alude a la leyenda, por dos motivos –creo– no la transmite. Por un lado, el silenciamiento es forzoso debido a la ausencia de aval institucional y al riesgo de censurabilidad (Funes-Qués 1995: 77). Pero por otro lado, la leyenda circulaba oralmente y era bien conocida por todos; por lo tanto, su sola alusión bastaba para convalidar su valor de verdad de un modo irrefutable (cf. Orduna 1982: 261-262). De modo que no existiría un problema de credibilidad –al menos en cuanto a la leyenda–, sino todo lo contrario: –el texto cuenta su historia disidente desde la periferia de un género pero hay un segundo nivel de recurrencia: en el interior del texto el contenido histórico ocupa el lugar excedente de su objeto explícito” (Funes-Qués 1995: 78); lo que equivale a decir que la leyenda de la blasfemia del Rey Sabio es, como veremos, el primero de –al menos– tres relatos circulantes hacia mediados del siglo XIV que DJM capitaliza y cuya huella inscribe en el *LTR* como una señal que el lector debería de descubrir e interpretar.

Si acerca de Alfonso las referencias están veladas, por otro lado, el sueño sobre el hijo menor se confirma mediante dos señales –el recién nacido es un varón, y es un hijo de la vejez–, razón por la que el obispo de Segovia lo bautiza “Manuel”, nombre relacionado con el buen presagio. Finalmente, el obispo, con la gracia de Dios, cumple en darle sus armas al infante. Luego de describirlas, el texto dice: “Et dizen que dixo el arçobispo que estas armas devisava en esta guisa por estas razones que se figuran daqui adelante” (93). El texto propone, pues, una interpretación figural del escudo de armas. En cuanto a esto, aunque suscribo las conclusiones de Ruiz y de Qués, no estoy de acuerdo con una interpretación exclusivamente simbólica de los elementos del libro, la que ha llevado a los siguientes extremos:

Con la explicación de las armas que sigue se entra de lleno en al (*sic*) campo simbólico, un campo que permite gran libertad de interpretación, lo que aprovechó DJM para ensalzar su linaje hasta el máximo. El símbolo es flexible en que puede representar varias cosas o ideas, y cada cosa o idea puede a su vez tener varios significados simbólicos. Más aun, el símbolo no sólo permite una libertad de interpretación sino también, según Jung, una liberación personal de circunstancias demasiado fijas y constreñidas (*Man and his Symbols*, 6). A la luz de que don Juan Manuel no estaba satisfecho con ser hijo de infante, esta incursión suya en el campo simbólico significó una liberación del estado en que estaba confinado (...). Esto es lo que hace

don Juan Manuel al explicar el significado de los símbolos dibujados en sus armas, es decir, su escudo: escala las alturas del poder (...).

Vemos, pues, que los símbolos de las armas componen un jeroglífico que cuenta una historia escrita ya en el plan divino para el curso de la Historia (Ruiz 1989: 85-87).

La explicación de Ruiz omite el sentido figural y empobrece el texto. En efecto, aquellos que Ruiz llama “símbolos” también son figuras, y el “jeroglífico” es su interpretación figural. Si bien Ruiz y Qués destacan el rol sagrado de los manuales, su explicación no tiene en cuenta la dimensión tipológica del texto.

Si mi propuesta es correcta, entonces, ocurriría en el *LTR* una situación análoga a la de las Sagradas Escrituras, donde hay dos promesas distintas: una aparentemente temporal y encubierta en el Antiguo Testamento, otra intemporal y explícitamente declarada en el Evangelio (Auerbach 1998: 84). Por supuesto, este procedimiento resulta chocante para los parámetros modernos, pero no para la interpretación figural:

En la concepción moderna del desarrollo el hecho está en todo momento independientemente asegurado, pero la interpretación es en lo esencial imperfecta, mientras que en la interpretación figural el hecho queda sometido a una interpretación asegurada ya en su conjunto: se orienta hacia un modelo original del acontecer que se cumple en el futuro y entretanto constituye solamente una promesa (Auerbach 1998: 107).

Dicha interpretación asegurada es posible en tanto toda profecía obedece a la divina Providencia ⁴.

Por lo tanto, en virtud de los artificios mencionados, DJM estaría denunciando que, con el incumplimiento del destino de los manuales y la vigencia de la casa reinante en Castilla, se ha violentado el orden Providencial, lo cual hace que la justicia del *LTR* exceda el nivel simbólico que le asigna la crítica y tenga un significado político y religioso concreto. Esta hipótesis parecería confirmarse cuando el relato relaciona primero al león del escudo de armas con el león de la tribu de Judá y cuando regresa finalmente al primer nivel de enunciación, para interpretar las figuras contenidas en las armas ⁵.

⁴ Para definir ambos términos, me remito al *Diccionario de teología dogmática* dirigido por W. Beinert: “Profecía: Es el don de interpretar una situación dada de felicidad o desgracia desde sus motivos profundos y determinantes que, sin embargo, no están patentes a todos, abriendo así una perspectiva de futuro mediante gestos u oráculos, y todo ello en virtud de una vocación especial. Así las cosas, un profeta es un *vidente* o un *portavoz*, que se expresa en nombre de Dios” (Beinert 1990: 561). “Providencia: En el plano dogmático la providencia designa el querer planificador de Dios, mediante el cual el mundo creado por él, y especialmente la historia espiritual y personal de los hombres, alcanza el fin que él les ha fijado” (Beinert 1990: 569).

⁵ La filiación de las armas con el emblema de la tribu de Judá es muy significativa (Ruiz 1989: 88-89). Según Deyermond, el *LTR* coloca al infante Manuel dentro de las tradiciones mesiánicas y milenarias que lo asemejan al emperador que iba a vencer al Anticristo: “Los motivos folklóricos se combinan así con las tradiciones religiosas para confirmar la misión del infante Manuel y de su hijo, misión que contrasta tan netamente con el poder ilegítimo de la línea maldita de Alfonso X” (Deyermond 1982: 83).

Así concluye la Primera Razón: con el origen de dos ramas divergentes de un mismo tronco, y con profecías sobre cada una de ellas. Mientras que en el plano de lo explícito, se presenta a don Manuel como la cabeza de un linaje bendito, en el plano de lo tácito, permanece una sombra sobre el futuro rey Alfonso, sombra que lo cubrirá en la Segunda Razón.

Segunda Razón

El texto da cuenta aquí de los milagros que se produjeron en San Juan de Acre cuando murió la infanta doña Sancha de Aragón. Si Sancha contrasta con Violante, es a su vez digna hermana de Blanca y de Constanza, desposadas todas según su merecimiento. Así, el ambiente de santidad que Constanza de Aragón le confiere a don Manuel en virtud del matrimonio, refuerza las palabras de Sancho IV en la Tercera Razón y la misión divina del infante Manuel anunciada en el sueño profético de su madre, expresada en la Primera Razón.

Esta interpretación permite entender la coherencia del episodio de Sancha en relación con el presagio de su madre acerca de Violante y Constanza:

(...) era tan grande el desamor quel [Violante contra Constanza] avía, que dizen que la rreyna que avía muy grant reçelo quel guisaría la muerte por quantas partes pudiese. Et por[que] donna Violante casó con el rrey de Castiella, quando la rreyna, su madre, ovo de morir, reçelando que si donna Constanza, su fija, casase en Castiella, quel acaesçiría lo que ella temía, pidió por merced al rrey don Jaymes, su marido, quel jurase que non casase a donna Constança si non con rrey (97).

Este pedido de la reina de Aragón, cumple una función análoga a la actitud del rey Fernando respecto de la profecía de la reina Beatriz acerca de Alfonso: intenta impedir una desgracia. Por otra parte, el pronunciamiento en el lecho de muerte, es paralelo a los dichos del rey Sancho y de su abuelo el rey Fernando tal como se verá en la Tercera Razón. Por lo tanto, esta profecía ocupa estructuralmente un lugar de cohesión en el texto.

Pero además, comienza aquí lo que podríamos llamar el “proceso de martirización” de la primera esposa de don Manuel, que le valió el reino que luego le sería escamoteado por su hermano. No interesa aquí la realidad histórica –ya que la Segunda Razón incurre en graves anacronismos (Ruiz 1989: 96-108)–, sino

Obsérvese, además, que Judá es hijo de Jacob-Israel, hermano gemelo de Esaú, contra quien luchaba en el vientre de su madre (*Génesis* 25, 21 y ss.). “(...) existe un tema que se repite con frecuencia en los primeros libros de la Biblia: el desplazamiento del primer hijo, quien por lo general tiene el derecho legal de primogenitura, a favor de otro hermano más joven. El primogénito de Adán, Caín, es exiliado, y la línea familiar continúa a través de Set (...) El hijo mayor de Isaac, Esaú, pierde el derecho de primogenitura [y la bendición paterna] a favor de Jacob, a causa de ciertas dudosas maniobras por parte de éste, algunas de ellas respaldadas por su madre (Frye 1988: 209)”. De cualquier manera, aunque la lucha de Jacob por el poder parezca desleal, la tradición hebrea justifica el derecho de Jacob (cf. Graves-Patai 1994; especialmente caps. 38, 40 y 41), y la Historia de la Salvación lo ratifica; lo importante, pues, es que DJM reclama para su origen la primacía basándose en una figura que tuvo como fruto privilegiado a Jesucristo.

cómo el texto logra su verdadero objetivo: DJM no cesará de reclamar su independencia respecto del poder monárquico castellano y hallará en la promesa de Murcia uno de sus pilares. El relato continúa hilvanando minuciosamente esta relación. Violante y Alfonso traicionan a sus víctimas, el rey Jaime y don Manuel, que lejos de descubrir el asunto, caen en el engaño por ser “hombres buenos y leales”: aquí el rey Jaime es figura que se consume en don Manuel. Finalmente, el texto declara cómo Violante asesinó a Constanza y cómo DJM heredó la tierra.

Una vez más, llamo la atención sobre lo no dicho en el texto, pero patente en el contexto, razones que DJM ha invitado a encontrar: a través de la primera esposa de don Manuel, homonimia mediante, se alude de paso a la traición sufrida por otra Constanza, la hija de DJM, y perpetrada por un miembro del linaje enemigo, Alfonso XI, en condiciones muy similares, pues Constanza debía de haber casado con un rey y sin embargo fue afrentada en Castilla, regida por un rey infame que la repudió y la retuvo como rehén. Además, Murcia cambió de mano varias veces entre 1284 y el final de la vida de DJM:

Además estaba el hecho de que Alfonso XI proponía, en la época en la que el autor componía el *Libro de las armas*, que su hijo bastardo, el infante don Enrique, el primero que tuvo con doña Leonor de Guzmán, fuese nombrado rey de Murcia (Ruiz 1989: 101-103).

De este modo, en tanto victimario, Alfonso X es figura que se consume en Alfonso XI, y en tanto víctimas, Constanza de Aragón y don Manuel son figuras que se consuman respectivamente en Constanza Manuel y en su padre; lo dicho pasa así a ser figura que se consume en lo silenciado.

Veamos ahora cómo todas las figuras analizadas confluyen en la Tercera Razón.

Tercera Razón

Se narran primero cuatro episodios cuya función es presentar una relación ideal entre DJM y su tutor, quien recompensa su lealtad dándole recursos para construir el castillo de Peñafiel:

(...) et con aquellos dineros labré yo este castiello mayor de Pennafiel. Et Dios me lo demande al cuerpo et al alma sí, [por] los vienes et la criança que él en mí fizo, si lo non serví lo más lealmente que pude a él; et al rrey don Ferando, su fijo; et a este rrey don Alfonso, su nieto, en quanto este rrey me dio lugar para quel serviese et me non ove a catar del su mal (103).

Orduna considera que en esta alusión reside la intencionalidad del libro (1982: 266). Obsérvese que la lealtad de DJM hacia tres reyes sucesivos, consume aquella de su padre hacia Alfonso X expresada en la Segunda Razón, a pesar de los agravios. Claramente, DJM contrasta la actitud que Sancho IV tuvo hacia él, con la de Alfonso XI, quien, además de las afrentas ya mencionadas, luego de

la avenencia de DJM en 1337, mandó derruir este castillo de Peñafiel (Sánchez-Arcilla Bernal 1995: 197-198).

El quinto episodio, que refiere el discurso del rey Sancho en su lecho de muerte, comienza presentando una perfecta armonía entre los dos linajes. Esto es falso –pues don Manuel apoyó a don Sancho en contra de su hermano el rey en las cortes de Valladolid de 1282–, pero a DJM le interesa insistir en un pasado ideal que se perdió por culpa de Alfonso y sus descendientes, porque mediante este artificio don Manuel se convierte en figura del vasallo ideal, que –como se dijo– se consume a su vez en la persona de su hijo. Al mismo tiempo, el rey Sancho, que supo honrar a su vasallo, pasa así por ser el menos malo de su linaje y con esto se convierte en fuente autorizada del relato.

Ya reunidos, el rey le dice tres razones. Este conjunto podría dividirse en dos: por un lado, el cumplimiento de las maldiciones sobre Sancho, y por otro, profecías sobre el futuro de DJM. Lo segundo señala tácitamente el contexto (el desamor de Alfonso XI), y lo primero se explicita a continuación, cuando Sancho desea darle su bendición, pero declara que no puede hacerlo: Primero, el rey Sancho se reconoce merecedor de todas las maldiciones de sus padres. El texto no explicita la causa, pero el lector sabía que residía en que Sancho le había usurpado el trono a su padre y a su sobrino, Alfonso de la Cerda. La historia, entonces, se reduce al enfrentamiento de dos usurpadores, pues así como el rey Alfonso usurpó Murcia a don Manuel, su hijo le usurpó el trono de Castilla; con lo cual el padre es figura que se consume en el hijo.

Luego se consuela el rey recordando que, aunque sus padres hubieran querido bendecirlo, tampoco habrían podido hacerlo, pues ninguno de ellos heredó la bendición de su padre ni de su madre. En cuanto a su padre, argumenta: “Ca el sancto rrey don Fernando, mío abuelo, non dio su bendición al rrey, mío padre, si non guardando él condiciones ciertas que él dixo; et él non guardó ninguna dellas; et por esso non ovo la su bendición” (105). Estas “condiciones ciertas” sobre la bendición del rey Santo, el texto tampoco las explicita, pero el lector también debía de conocerlas, si nos remitimos a dos textos conservados: la *Crónica particular de San Fernando* –según el testimonio de la *Primera Crónica General* (Menéndez Pidal 1955: 771-773)– y la *Crónica Abreviada* del propio DJM (Blecua 1983: 813-815). En ambos textos, el rey Santo bendice a Alfonso con ciertas condiciones cuyo incumplimiento revertirá la bendición en maldición.

La sola referencia en *LTR* a la bendición condicionada del rey Santo figura, pues, una maldición que se consume contra el rey Sabio y su descendencia. Asimismo, por las circunstancias de enunciación, el discurso profético del santo en el trance hacia la otra vida, se inscribe en el ámbito sagrado, que garantiza una verdad eternamente presente a los ojos de Dios, con lo cual de tal rama maldita del árbol de los reyes, nace un rey indigno, Alfonso XI, en quien se conjugan los vicios de sus antepasados. Esta consumación de defectos en una sola persona es posible desde el punto de vista ahistórico de la Providencia. Al respecto, dice Auerbach:

(...) no se percibe el acontecer terrenal como algo definitivo ni como una realidad autosuficiente, ni como un eslabón en la cadena de un desarrollo en el que de un acontecimiento o del efecto conjunto de varios emanan otros nuevos, sino que dicho acontecer se contempla ante todo como una conexión directa y vertical con un orden divino del que participa y respecto del cual también él será en el futuro una realidad acaecida y consumada. Es así como el acontecer terrenal de la profecía real o de la *figura* forma parte de la realidad que se consumará inmediata y perfectamente en el futuro. Pero esta realidad no es sólo futura, sino que a los ojos de Dios y en el más allá está eternamente presente, de tal forma que allí la realidad desvelada y verdadera existe desde siempre, intemporalmente (1998: 124-125).

A continuación, el rey Sancho explica a DJM cómo no necesita su bendición, pues la ha recibido de su padre, que a su vez la ha recibido de su abuelo. Dos figuras estructuran y enmarcan este pasaje como en un juego de cajas chinas ⁶: por un lado, el parlamento de un rey moribundo, Fernando, es figura que se consume en el de otro, Sancho; por otro lado, el infante don Manuel, demasiado joven cuando muere su rey y protector, queda en poco estado y a merced del futuro soberano que no sabrá honrarlo, lo cual es figura que según los temores del rey Sancho se consumaría en DJM ⁷. Véase que en ambos casos la consumación enmarca a la figura, y cómo todo se cumple según los eternos designios de la Providencia.

Después, el relato alcanza un tercer nivel de enunciación, donde habla el propio rey Fernando a don Manuel en su lecho de muerte y le explica el significado de sus armas. Luego, el rey Fernando pide a Dios tres gracias para don Manuel: La primera y la segunda gracia pedida por el rey, expresan la voluntad de que se cumplan las figuras contenidas en las armas de don Manuel, pero contra esta voluntad se alzarán primero Alfonso X, rectificando que no ha merecido la bendición, y luego su bisnieto, Alfonso XI, ratificando la carencia sobre el linaje reinante. Como contrapartida, el deseo de continuidad para el linaje bendito, queda expresado en la tercera gracia, la más breve de las tres pero también la más significativa: primero, porque Fernando IV fue considerado hijo ilegítimo de Sancho IV –y por lo tanto, considerado sin derecho al trono por una fracción importante del reino– hasta que el Papa Bonifacio VIII lo legitimó en 1301 (González Mínguez 1995: 89); segundo, porque DJM conocía la predilección de Alfonso XI por su hijo bastardo, Enrique, y advertía por carta sobre esto al rey Pedro IV de Aragón en septiembre de 1345 (Orduna 1992: 258-259); y tercero, porque DJM dejaba en el final de su vida un hijo, Fernando Manuel, que sí era legítimo en toda su ascendencia, y que venía a consumir la figura de su abuelo don Manuel y de su padre, pues los tres habían nacido en la vejez de sus padres (Ruiz 1989: 63-65).

Finalmente, el rey Fernando bendice a don Manuel sin ninguna condición, y DJM termina el relato y ratifica su estrategia compositiva, interpellando a fray Johan Alfonso:

⁶ Sobre la estructura del discurso del rey Fernando III, como reflejo de la estructura ternaria del libro, y como juego de cajas chinas, cf. Deyermond, pp. 84-85, 1982.

⁷ Por supuesto, el texto omite mencionar que el desamor del rey castellano no comenzó hasta que Alfonso XI alcanzó la mayoría de edad.

Et así vos he contado cómo pasó et cómo yo sope estas tres cosas que me preguntastes. Et porque las palabras son muchas, [et] oýlas a muchas personas, non podría ser que non oviese y algunas palabras más o menos, o mudadas en alguna manera. Mas cred por cierto que la justicia et la sentencia et la entención et la verdad, así pasó como es aquí scripto (107).

Creo, para terminar, que tal vez pueda asociarse cada uno de los siguientes términos en correspondencia con el cuádruple sentido que la exégesis atribuye a las Escrituras: así, la *justicia* correspondería al sentido anagógico, la *sentencia*, al sentido moral, la *entención*, al sentido figural y la *verdad*, al sentido literal.

Conclusiones

La interpretación figural es una de las estrategias principales que DJM utilizó para componer las tres razones y dar cohesión al libro. De este modo, el texto presenta sendas ramas del árbol de los reyes como bandos antagónicos y las inscribe en el orden de la divina Providencia. No obstante, la comprensión cabal del libro se logra desentrañando un juego de figuras y consumaciones que implica tanto referencias implícitas como explícitas.

Para reclamar una justicia no sólo simbólica, sino también políticamente realizable, el *LTR* capitaliza al menos tres relatos circulantes a mediados del siglo XIV (la predicción sobre la blasfemia del rey Alfonso, la bendición condicionada del rey Santo, la maldición del linaje del rey Sancho) y con sólo aludir a ellos aprovecha toda su potencia legendaria y la acumula sobre aquella información que el lector contemporáneo era capaz de reponer a partir de su propio contexto.

Mediante estos artificios retóricos, DJM reafirma su linaje bendecido contra el de la casa reinante, que persiste en impedir la consumación de la última voluntad del rey Santo y, en definitiva, de lo querido por Dios. El *LTR* constituye, pues, la vigencia de una voluntad que habría de ser cumplida –acaso no por azar– tras la muerte de DJM, en su hija doña Juana Manuel, cuando devino reina de Castilla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos:

- AYERBE-CHAUX, Reinaldo, ed., *Juan Manuel, Cinco Tratados*, Madison, HSMS, 1989.
- BLECUA, José Manuel, ed., *Don Juan Manuel, Crónica abreviada*, en *Obras completas*, Tomo “*El conde Lucanor, Crónica Abreviada*”, Madrid, Gredos, 1983.
- LA BIBLIA, Madrid, Ediciones Paulinas, 1972.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, ed., *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal y Gredos, 2 volúmenes, 1955.

Estudios:

- AUERBACH, Erich, *Figura*, Madrid, Trotta, 1998.
- BEINERT, Wolfgang, dir., *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona, Herder, 1990.
- CAVALLERO, Pablo Adrián, "El Conde Lucanor y el método exegético", *Thesaurus*, XLIII, pp. 112-121, 1988.
- DEYERMOND, Alan, "Cuentos orales y estructura formal en el *Libro de las tres razones (Libro de las armas)*", en *Don Juan Manuel. VII Centenario*, Murcia, Universidad de Murcia-Academia Alfonso X el Sabio, pp. 75-87, 1982.
- FRYE, Northrop, *El gran código*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- FUNES, Leonardo, "La blasfemia del Rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda", *Incipit*, (primera parte) XIII, pp. 51-70, 1993.
- FUNES, Leonardo, "La blasfemia del Rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda", *Incipit*, (segunda parte) XIV, pp. 69-101, 1994.
- FUNES, Leonardo y María Elena Qués, "La historia disidente: el lugar del *Libro de las armas* en el discurso historiográfico del siglo XIV castellano", *Atalaya*, 6, pp. 71-78, 1995.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César, *Fernando IV. 1295-1312*, Palencia, La Olmeda, 1995.
- GRAVES, Robert y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, Buenos Aires, Alianza, 1994.
- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, Altaya, 1999.
- ORDUNA, Germán, "El *Libro de las armas*: clave de la 'justicia' de don Juan Manuel", *Cuadernos de Historia de España*, pp. 67-68/230-268, 1982.
- QUÉS, María Elena, "El *Libro de las armas* de Don Juan Manuel: Construcción del yo / construcción del texto", *Anuario Medieval*, 5, pp. 96-106, 1993.
- RAMOS NOGALES, Rafael, "Notas al *Libro de las Armas*", *Anuario Medieval*, 4, pp. 179-192, 1992.
- , "Don Juan Manuel y las leyendas sobre la muerte del rey Fernando III el Santo", en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la AHLM (1993)*, Granada, Universidad, tomo IV, pp. 105-111, 1995.
- RUIZ, María Cecilia, *Literatura y política: el Libro de los estados y el Libro de las armas de don Juan Manuel*, Potomac, Scripta Humanistica, 1989.
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José, *Alfonso XI: 1312-1350*, Palencia, La Olmeda, 1995.