

Alfonso XI, rey de la abundancia. Festines, generosidad y poder en la Baja Edad Media castellana¹

Alfonso XI, King of the Abundance. Feasts, Generosity and Power in the Castilian Late Middle Age

Federico J. Asiss-González²

Resumen

Garantizar abundancia fue una responsabilidad compartida por los gobernantes de los pueblos indoeuropeos desde tiempos antiguos. Como parte de la tercera función duméziliana, se articula en un esquema trifuncional que garantizaba el funcionamiento del cosmos indoeuropeo; una organización esquemática que sobrevivió a la cristianización de Europa y se proyectó tanto en el orden trifuncional de la sociedad como en el discurso regio. La identidad del rey, sus obligaciones y facultades, derivaron de este esquema, aunque la tercera función, por ser la más terrenal de las tres, se sublimó en expresiones más refinadas. Los festines, la provisión de comida y riqueza, la buena administración y prosperidad del reino, en hombres y bienes, son caminos por medio de los cuales se logra detentar su imagen de *rex abundantiae*. En el marco de estas consideraciones, analizar diversas caracterizaciones de Alfonso XI y situaciones de su vida pública, que en apariencia responderían a la imagen coyuntural de un rey cortés, propio de la época, permitirá entender las razones por las que el discurso cronístico o apologético se preocupan por rescatar la abundancia como faceta inherente al buen rey medieval. Es decir, nos posibilitará leer la fiesta y la generosidad en clave política.

Palabras clave: historia, poder político, alimento, cultura ibérica, discurso.

1 Universidad Nacional de San Juan, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad Nacional de Mar del Plata, San Juan, Argentina, ORCID 0000-0003-1427-0872, fasiss@conicet.gov.ar

2 El presente artículo es parte de la investigación desarrollada en el marco del Proyecto Jóvenes Investigadores bajo dirección del autor, titulado “Luchas por la identidad. Discursos en pugna en el reino de Castilla (siglos XIV-XVI)”, financiado por la Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina, periodo 2020-2021.

Abstract

Securing abundance was a responsibility shared by the rulers of the Indo-European peoples since ancient times. As part of the third Dumézilian function, it was articulated in a tri-functional scheme that ensured the functioning of the Indo-European cosmos. This schematic organization survived the Christianization of Europe and was planned both in the tri-functional order of society and in the royal discourse. The identity of the king, his duties and powers were derived from this scheme, although the third function, being the earthliest of the three, was sublimated in more refined expressions. The feasts, the provision of food and wealth, the proper administration and the prosperity of the kingdom, in men and goods, are ways through which he manages to retain his image of *rex abundantiae*. In the context of these considerations, to analyze various characterizations of Alfonso XI and situations of his public life, which in appearance would respond to the conjunctural image of a courteous king, typical of the time, will allow us to understand the reasons why the chronicle or apologetic discourse is concerned with rescuing abundance as an inherent facet of the good medieval king. That is, it will enable us to read the feasts and the generosity in political terms.

Keywords: history, political power, food, iberian cultures, speeches.

El rey medieval en tanto autoridad del reino

El rey, autoridad máxima de los reinos medievales, legitima el resto de los poderes locales. Por ello, los fundamentos de su poder, sus prácticas y obligaciones, se convirtieron en un problema crucial de cualquier tratado político medieval, generalmente bajo la forma de los *specula principis*. Continuando con esta tradición intelectual, los medievalistas no hemos cesado de reflexionar y preguntarnos sobre diversos aspectos del rey y la realeza medievales. Siguiendo tales decursos de la historiografía del presente artículo se centra en un rasgo regio muy poco estudiado entre los hispanistas: la fecundidad y abundancia vinculadas al buen gobierno de los reyes, a través de un trabajo hermenéutico sobre diversos discursos producidos durante el reinado de Alfonso XI.³

En principio, conviene meditar sobre las implicancias de designar al rey como autoridad. Esta palabra forma parte de una familia que incluye a algunas de parentesco indudable, como autor, aunque también a otras, a primera vista más distantes, como auge. Nada tendrían en común el poder de mando, una persona creativa y un periodo de incremento de alguna cosa, y, sin embargo, todas derivan de *augere*, verbo latino que remite a la idea de acrecentamiento. Mas, señala Benveniste (1969), dicho aumento no ocurría a partir de algo que ya existía; no era una multiplicación, sino una creación con claras reminiscencias divinas. Dado que era una capacidad

3 El presente trabajo se enmarca historiográficamente dentro de la Nueva Historia Cultural (Le Goff, 1971; Chartier, 1992; Boucheron, 1998; Rosanvallon, 2003) y metodológicamente recurre al método histórico y a las técnicas de estudio comparado y de análisis del discurso. Cabe aclarar que entendemos discurso y poder dentro de los límites conceptuales definidos por Foucault (2002, 2014a, 2014b, 2015).

divina, la *auctoritas* refería a un acto de creación, pero también abarcaba el poder de palabra del magistrado. Tanto Dios como los hombres encargados de gobernar a otros usaban un discurso autorizado para crear, ordenar y mantener aquel orden divinamente pensado.

En pocas palabras, toda esta familia se vincula con la idea de creación *ex nihilo*, capacidad inherente a los dioses y la naturaleza, de la cual los poderes terrenales no pudieron dejar de ambicionar para fortalecerse simbólicamente. Así, los romanos, como estudió Georges Dumézil (1941), valoraron esta facultad generativa, garante de la abundancia, como una de las tres funciones que aseguraban el orden cósmico, representadas por los dioses Júpiter, Marte y Quirino. El emperador garantizaba, en tanto autoridad última, el mantenimiento del equilibrio cósmico por la ley y su sacralidad (Júpiter), por la fuerza (Marte) y, por la fertilidad, riqueza y salud (Quirino).⁴

En el mundo medieval, como ocurrió con muchas tradiciones de raíz pagana, tales funciones paulatinamente se fueron cristianizando, expresándose tanto en el orden social como en la ideología política de la realeza. La transformación de estas estructuras por las fuerzas sociales llevó a que la tercera función duméziliana (fecundidad) fuera cada vez más difícil de precisar entre las facetas que constituían al buen rey cristiano. Sin embargo, la organización trifuncional no se disolvió sino que, como señaló Le Goff (1979) en su reseña-artículo sobre el libro de Duby (1978), encontró una vía de expresión en una organización social donde cada uno de los tres estados medievales fácilmente podía corresponderse con una función dada: con lo sagrado (*oratores*), con el uso de la fuerza (*bellatores*) o con la provisión del sustento material y fecundo (*laboratores*).

En consecuencia, la dificultad de precisar dónde operaba la tercera función en la representación del buen rey no era lo mismo que afirmar que esta había sido abandonada. En efecto, según Le Goff (2017), aún un santo rey como Luis IX la conservaba, y era evidente en los casos mágicos o que rozan lo maravilloso, como ocurrió con la taumaturgia real anglo francesa (Bloch, 1924).

Cabe aclarar que, para algunos historiadores, este aspecto no fue común a todos los reyes medievales. En el caso castellano, Adeline Rucquoi (1992) entendió que, por la civilidad romana conservada en la península ibérica, el poder de los reyes se sostenía en el derecho y no en facultades sobrenaturales, lo que los hacía reyes no-taumatúrgicos. En contraste, José Manuel Nieto Soria (1988) ha dicho que es posible identificar una taumaturgia castellana, pero esta no se reducía a la cura de una enfermedad. La imagen misma de un rey inspirado por la divinidad ya era parte de una taumaturgia regia, expresada en diversos actos políticos ritualizados, que evidenciaban que el rey se encontraba lleno del espíritu divino para gobernar.

Sin embargo, estas afirmaciones no niegan la existencia de registros sobre curaciones realizadas por reyes en Castilla. Tanto Nieto Soria como Marc Bloch conocían un relato del fraile franciscano Álvaro Pelagio, compuesto en torno a 1340 para Alfonso XI, sobre el poder exorcizante del pie de Sancho IV. En su narración cuenta que:

4 Sobre la contextualización de la obra de Dumézil y su recepción dentro del campo historiográfico francés, cf. Dosse (2004) y Abeijón (2019).

Reges Francie et Anglie habere dicuntur virtutem et reges devoti Yspanie, a quibus descendis, habere dicuntur virtutem super euerguminos et super quibusdam egritudinibus laborantes, sicut vidi, cum essem puer in avo tuo, ínclito domino rege Sancio, qui me nutriebat, quod a muliere demoniaca ipsum vituperante tenentem pedem super guttur eius et legentem in quodam libelo ab ea demonem expulsit et curatam reliquit (Pelagius, 1914: 517).

Existieron reyes castellanos taumátúrgicos, al menos uno, pero la creencia no parece haber dado lugar a un ritual regular como en el caso anglo francés. Evidentemente, la figura del rey como promotor y garante de la abundancia del reino, de su prosperidad, debió tomar otros caminos expresivos, especialmente en tiempos de lucha por la legitimidad de su autoridad con la nobleza, como ocurrió durante parte del siglo XIII y, especialmente, durante la centuria siguiente.

Es claro que la evolución francesa de la tercera función en la realeza fue diferente a la castellana. En el reino de Francia, apunta Le Goff (1988), más que la riqueza, el rey potenció su faceta curativa y salubre. La *maladie du roi* o, más bien, su evolución histórica es un buen medio para apreciar dicha manifestación local de la tercera faceta duméziliana. Es conocido que Bloch identificó a la enfermedad real con las escrófulas, pero no explicó por qué razón había desplazado a la lepra como la enfermedad propia de los reyes, la cual era sufrida en su propio cuerpo. Este hiato argumental fue notado por Le Goff, en cuyo artículo propuso explicar qué causas habían incitado a que la enfermedad del rey remitiera no ya a un padecimiento regio, sino a una enfermedad sufrida en cuerpo ajeno y curada por el rey.

Desde que Balduino IV de Jerusalén fue aquejado de lepra, el papado no cesó de levantar el estandarte del rey leproso como signo de pecado, de culpabilidad individual y colectiva, del rey y del reino, explicando así las derrotas cristianas frente a los musulmanes y la crisis política del reino cristiano en Tierra Santa. Según Le Goff, Luis IX habría sido el primer rey en capitalizar esta reinterpretación del rey leproso. Los reyes franceses continuaron visitando a los aquejados de lepra y haciéndoles actos de caridad, pero solo como muestra de piedad cristiana. De aquí en adelante, el soberano no portó ninguna enfermedad característica en su cuerpo. El discurso regio unió el cuerpo del rey con el del reino, con su pueblo, es decir con su cuerpo político, bajo una misma sacralidad que ligaba la primera con la tercera función duméziliana. El rey deviene en *thaumaturge guérisseur*, potenciando su sacralidad y capacidad curativa en detrimento de la segunda función, vinculada al uso de la fuerza, fortaleciendo la imagen de un rey pacificador.

La eficacia política de la representación del rey taumátúrgico acabó por provocar que los reyes galos compensaran el abandono de “sa fonction d’agriculteur magique par l’acquisition du prestige de toucheur et guérisseur d’écrouelles” (Le Goff, 2017: 753). Pero en Castilla la imagen de un rey curativo, si bien no inexistente, fue mucho menos relevante que la de un rey caballero, contra el musulmán, y cortés, en su palacio. Otros fueron los caminos, los tópicos elegidos, pero unos y otros reyes no perdieron ocasión de componer un discurso legitimante. En el caso castellano, el relato debía ser útil en la lucha, en el campo simbólico, contra la nobleza, lo cual adquirió una importancia destacada durante el reinado de Alfonso XI.

Alfonso XI fue el primer rey, tras la grave crisis sucesoria de la Corona, producto de la lucha entre Sancho IV y los infantes de la Cerda, y las luchas durante las minorías de Fernando IV y el mismo Alfonso XI, en producir un discurso regio legítimo que disputase la interpretación del pasado a los producidos por la nobleza durante el periodo post-alfonsí (1284-1325) (Funes, 2014). Tal tercera etapa historiográfica, que se ubicaría entre 1340 y 1350 (Funes, 2000), supone una síntesis de las dos anteriores a través de un nuevo género historial, la crónica real. Así, como en tiempos de su bisabuelo, aunque con unas miras más modestas y localistas, el rey se convirtió en un promotor de su propia imagen. Por ello, en el presente artículo proponemos demostrar la siguiente hipótesis: Alfonso XI, en su búsqueda de legitimación política, construyó una representación de la realeza en la que la tercera función duméziliana tuvo un rol central.

Alfonso XI, un discurso regio sobre el poder

Alfonso XI, duro combatiente contra unos nobles con apetencias de una autonomía casi regia, encarnados en la figura de don Juan Manuel (Asiss-González, 2019a y 2020), puso en marcha, para lograr su objetivo, no solo a grupos armados con espada, sino que también recurrió a otros que esgrimían la pluma. Mandó a Fernán Sánchez de Valladolid a escribir las crónicas que cubrirían los reinados de Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV, conocida como *Crónica de los tres reyes*, pero además hizo registrar por escrito su propio reinado, tanto en prosa como en verso.

Se supone que Fernán Sánchez de Valladolid fue el autor de la *Crónica de Alfonso Onceno (CAO)*, compuesta entre 1344 y 1350. Época en la que también se creó una crónica rimada, conocida como *Poema de Alfonso Onceno (PAO)*, cuya autoría, aún sin acuerdo en la crítica, podría deberse a Rodrigo Yáñez. Por último, el reinado del rey justiciero cuenta con una tercera fuente, posterior a su muerte: la *Gran crónica de Alfonso XI (GC)*, fechada entre 1376 y 1379, que coincide casi letra a letra con la CAO, registrando apenas algunas interpolaciones que estarían influenciadas por el PAO (Janin, 2011).

Dichas ampliaciones que registra la GC han sido valoradas de formas diametralmente opuestas por la crítica en las últimas décadas. En efecto, mientras para Érica Janin las mismas no alteran el carácter pro monárquico, laudatorio de la figura del rey, que poseía la CAO, Purificación Martínez (2000) afirmó que las interpolaciones modifican la valoración que el cronista realiza de las acciones llevadas a cabo por la alta nobleza, encabezada por don Juan Manuel, para destacar su heroísmo, opacando las críticas a su mezquindad y rapiña que llevaron a la decadencia del reino, según el texto de la crónica. Dentro del debate nos posicionaremos en la interpretación defendida por Janin pues entendemos que ambas crónicas coinciden en las descripciones apologéticas sobre el rey. Asimismo, cabe aclarar que, optamos por basarnos en la GC dado que cuenta con una edición moderna, filológicamente hablando, mientras que de la CAO únicamente se posee una dieciochesca. En consecuencia, en este artículo se citará la GC en el cuerpo, poniéndose a nota a pie el texto de la CAO para facilitar su cotejo.

Cabe aclarar que, de todos los momentos que relata la crónica y el poema, nos hemos centrado, especial mas no únicamente, en la coronación burgalesa del rey (1332), para ver cómo se articulan en torno a Alfonso XI las tres funciones dumézilianas. Indudablemente la coronación

es un momento clave del discurso regio en tanto que concentra toda la potencia simbólica y representacional del poder del rey: es un rito de pasaje “du roi d’un état à un autre, d’un statut à un autre. Ce passage opère une transformation du personnage royal, une véritable création du roi” (Le Goff, 2001: 19). Esto no significa que Alfonso no fuese rey antes de su coronación, lo era, pero de forma imperfecta. Ya había sido elegido por Dios para reinar y había heredado el señorío mayor del reino de su padre, Fernando IV, pero la consagración implicaba una mejoría, un perfeccionamiento que iba a favor del reino, como narra la GC: “E por que este rrey era buen ome en el su cuerpo tobo por bien de rrescebir la honrra de la coronacion, e otrosi la honrra de la caualleria, ca avia voluntad muy grande de hazer por la honrra de sus rreynos” (Anónimo, 1977: 507).⁵

Por ello, analizaremos la magnificencia que esta fiesta acarreó, relacionándola con la representación del buen rey, a fin de inferir el modo en que la imagen del *rex abundantiae* se expresó y concretó en este ritual, que en el caso de Alfonso XI viene a coronar una etapa de recuperación del reino tras los desmanes y saqueos que habían perpetrado la alta nobleza. La exaltación del rey fue el fin último del discurso cronístico.

El PAO loa a Alfonso por ser un

...rey noble (e) entendido,
(e) muy fiel de corazón, con Dios Padre muy tenido,
bien devoto en oración.

(e) compañero gracioso,
real, sin mala co(b)dicia,
cavallero muy fermoso,
peso egual de justicia;
caçador, real montero
(e) muy fiel batallador,
en lidiar fuerte bracero,
d’espada buen feridor. (Anónimo, 1991: 276-278)

Aspectos que ya su ayo le había inculcado al comienzo del poema y que pueden perfectamente catalogarse dentro de las tres funciones dumézilianas. La función sagrada, pacificadora y justiciera está descrita en las estrofas 128 y 130 a 133, en tanto que la fortaleza, enfocada en su actitud reconquistadora y caballeresca, se despliega en la 134 y 138 a 142. Por último, la tercera función se manifiesta en un abanico diverso. El rey debía ser generoso, honrando especialmente a los hidalgos: “con razón e con cordura / amaredes aver algo, / (mas) sed franco con mesura; / onrad (s) los fijos dalgo; / e bien así los perlados: / amaldos como amigos; / tomaredes por privados / los sabedores antiguos” (Anónimo, 1991: 135-136).

5 Dice la CAO: “Et porque este Rey era muy noble en el su cuerpo, tobo por bien de rescebir la honra de la coronacion, et otrosí honra de caballería: ca avia voluntat de facer mucho por honrar la corona de los sus regnos” (Sánchez de Valladolid, 1787: 185).

Generosidad que se expresaba también en compartir o, mejor aún, donar el botín de guerra: “partiredes la ganancia / con los vuestros fijos dalgo; // co(b)dicia non tomaredes / de toda la cavalgada: / vós el precio llevaredes / que val(e) ración doblada” (Anónimo, 1991: 144-145). Lo mismo que aconseja el ayo a Alfonso le recomendaba Aristóteles a Alexandre, semejanza no menor, en el poema homónimo: “Quando, que Dios quisier’, la lit fuer’ rancada, / non te prenda codicia a ti de prender nada; / parte bien la ganancia a la tu gent’ lazrada; / tú llevarás el prez, que val ración doblada” (Anónimo, 2010: 82). El prez es lo que debe buscar un rey, y dar los réditos de la batalla ganada por voluntad divina es una de las formas en que el reino se enriquecía.⁶

En otras palabras, la prodigalidad, la *largesse courtoise*, motorizaba todo un aparato simbólico que venía a darle una mayor base de sustentación política al rey. Explica lo afirmado por el *Ordenamiento de Alcalá de Henares*, promulgado en 1348 por Alfonso XI,

Pertenesce à los Reys, è à los Grandes Principes de dar grandes dones, fa-
ciendo mercet à los sus naturales, è à sus Vasallos, porque sean onrrados,
è ricos, cà tanto es el Rey, è el su estado mas onrrado, quanto los suyos
son mas onrrados, è mas abundados. (Alfonso XI, 1847: XXVII, III)

La riqueza del reino y la del rey era una y la misma, pues como se afirma en las *Partidas* (II.X.III) y en el *Libro de los cien capítulos*: “El rey e el regno son dos personas e una cosa, así como el cuerpo e el alma non valen nada el uno sin el otro, tan grant mester á el rey la bienandança de su pueblo como á mester el pueblo la bienandança de su señor” (Anónimo, 1998: 85). Una forma distinta de enunciar la naturaleza geminada del rey (Kantorowicz, 2016) que vincula el beneficio del reino, su prosperidad, con la propia del rey, diferenciándole de la mezquindad de la nobleza, que hacía de la pobreza y la desolación del reino su enriquecimiento personal.

Esto se aprecia en el contraste que realiza el *PAO* entre el futuro gobierno del rey y el mal gobierno llevado a cabo por los tutores, quienes con sus guerras intestinas desolaron la tierra y mataron a aquellos que la trabajaban: “estragando los menores, / todas las tierras robando, / matando los labradores, / despechando mercaderos” (Anónimo, 1991: 82-83). De esta forma se acrecienta la figura de Alfonso como rey repoblador: “Las villas fizo poblar / todas de buena manera, / los casti(e)llos renovar / qu’estavan en la Frontera” (Anónimo, 1991: 271).

El rey era el alma, el motor que traía la prosperidad al cuerpo, al reino. Si bien reino y rey no pueden concebirse separados, sí es posible identificar cuál es más importante. El *Libro de los cien capítulos* señalaba al respecto que

6 Sobre la forma de realizar la partición de las ganancias de guerra cf. Part. II.XXV-XXVI, y sobre su relevancia en la economía del reino cf. Porrinas-González (2015), García Fitz y Gouveia Monteiro (2018) y García Fitz (2019). Respecto del valor simbólico de la *largesse courtoise* cf. Flori (1990 y 2002), Köhler (1964), Boutet (1983) y Haugeard (2006).

El rey e el regno son como fuente e el rey es como la cabeçça e el regno es como los caños, si la cabeçça de la fuente es clara e sana, maguer se enturvien los caños en algund logar, luego se esclarecen, e si la cabeçça de la fuente se enturvia maguer sean los caños claros non les tiene pro ca enturviarse avrán por fuerça. (Anónimo, 1998: 73-74)

No existe reino que pueda prosperar con un mal rey como tampoco hay ninguno que no pueda hacerlo con uno bueno. Es el rey el garante de la prosperidad como lo es de la justicia y de la paz, además del protector de los débiles. Como “árbol de Dios” guarece “a la sombra d’él todo cansado, e todo flaco, e todo querelloso” (Anónimo, 1998: 74). Asimismo, como “cabeza de fuente” que recoge la riqueza dada por la divinidad y la entrega al reino, entre las funciones divinamente asignadas se encuentra la justa distribución de los bienes. El dar la riqueza que se recibe era una prueba divina en sí misma para “ver que mercet farán ellos a los otros”. Si Dios comprobaba la *franqueza* del hombre le daría mayor favor, donde “ganarás toda vía bien con bien” (Anónimo, 1998: 141).

La *franqueza* o generosidad era un acto de corazón, es decir, se valoraba por la intención interior del donante más que por los efectos exteriores del acto. Tal característica se aprecia perfectamente en el *Libro del cauallero et del escudero*, texto en el que don Juan Manuel explica que *franqueza* como *escaseza*, aunque consisten en “dar lo que deue dar et tener lo que deue tener” (Manuel, 1983: 47). Se diferencian enormemente, pues el *franco*, lo que da, “dalo de buena mente et plazel mucho” (Manuel, 1983: 47), pesándole conservar lo que debe para no caer en daño o vergüenza, mientras que el *escasso* en lo dado no busca placer sino que “cuyda sacar alguna varata dello, o por quel seria danno o vergüença si lo non diesse” (Manuel, 1983: 48), en tanto que lo que conserva le da gran plazer.

Entonces, si la *franqueza*, como virtud, cabía a cualquier aristócrata, “más señaladamente al rey” (Alfonso X, 1974: II.V.XVIII), el rey debía dar tanto en la corte como así también bajo la figura del benefactor hacia los pobres, con alimento y limosnas. Por ello las *Partidas*, recurriendo a la autoridad de Aristóteles, aconsejaban dar “al que lo ha menester, e al que lo meresce” (Alfonso X, 1974: II.V.XVIII). Mediante estos dos actos de dar se observan dos de las características de la tercera función real: “la largesse, caractéristique de la morale princière et aristocratique, l’au-mône, centrale dans le système des œuvres de miséricorde qui se met en place au XIIIe siècle” (Le Goff, 2017: 750).

Dar era una obligación pero esta no podía estar reñida con la riqueza debida a todo señor. Nadie debía dar más de lo que su poder le permitía, para no caer en el gasto, el cual tomaba todo lo propio y hasta lo ajeno para darlo a otro, por lo que “el gastar es llave de la pobreza e la pobreza viene aína al que da mal recabdo a lo que gana” (Anónimo, 1998: 142). Entre la *escaseza* y el gasto se encontraba la *franqueza*; en esta medianía se debía ubicar toda persona, “ca los dos cabos non son buenos” (Anónimo, 1998: 142).

Para que fuese provechoso a los ojos de Dios, el acto de dar no bastaba con ser doloroso, casi al punto del perjuicio personal, sino que debía estar guiado por dos criterios: el señorío de cada quien y el buen servicio que prestase al rey. Para todo hombre medieval era claro que “Quanto

más gasajado te fiziere el rey tanto l' conosce tu mayor señorío" (Anónimo, 1998: 83). El rey, dicen las *Partidas*, era "como el agua, que faze crecer todas las cosas" (Alfonso X, 1974: II.X.III).

Por eso fue un acto real obligado el dar, pues solo dando infinitamente es que podría tener riquezas. Únicamente el acto de dar provocaba el acrecentamiento y riqueza del reino que acababa repercutiendo en el poder y fasto del soberano, en el marco del circuito cerrado antes referido. Por eso es que Aristóteles en el *Alexandre*, poema del siglo XII, dice a su discípulo: "Si bien quisieres dar, Dios te dará qué des; / si non ovieres oy, avrás d'oy en un mes: / qui es franc' e ardit [valiente] és' tienen por cortés, / qui pued' e non quier' dar non vale nulla res" (Anónimo, 2010: 64).

La misma idea es recogida en tiempos alfonsíes. El *Libro de los cien capítulos* aseguraba que, al franco, al generoso, "siempre l' depara Dios ganancia e al escaso pérdida" (Anónimo, 1998: 140). El príncipe avariento olvidaba que "armas nin fortaleza de muerte no'l guarez'; / el dar le vale más que armas nin fortalez': / el dar fiende las peñas e lieva todo prez" (Anónimo, 2010: 63).

Esta fue una de las principales funciones que poseyó el dispendio de bienes y las fiestas marcadas por la cortesía palaciega y el exceso alimenticio.⁷ Dar era el medio por el que el rey aceptaba las relaciones de amistad con la nobleza (Asiss-González, 2019b). Ya el Aristóteles del *Alexandre* aconsejaba: "a tus vassallos non les seas irado: / nunca comas sin ellos en lugar apartado" (Anónimo, 2010: 60). La importancia sociopolítica del banquete medieval, el ámbito palaciego donde se desarrollaba y los rituales que lo regulaban, así como la simbología que acompañaba a cada alimento, ya han sido objeto de otro estudio (Asiss-González y Chiappero, 2017) por lo que, en las páginas siguientes, nos centraremos exclusivamente en la forma en que este ritual alimenticio fue utilizado por Alfonso XI para demostrar su poder.

En principio es evidente que en torno a la alimentación existió una pugna entre una *sobrietad*, una medida promovida por la iglesia que contrastaba con el exceso abundante que demandaba el mundo laico, especialmente el cortesano (Asiss-González, 2017). Famosos son los diversos pasajes en que las *Partidas* aconsejaban que la alimentación fuese medida y que apuntara al mantenimiento del cuerpo más que a satisfacer la voluptuosidad de la carne. Uno de ellos afirmaba que el rey Salomón había dicho: "bien auenturada es la tierra, que ha noble rey por señor e los mayores della, comen en las sazones, que deuen, mas por mantenimiento de sus cuerpos, que por otra sobejania" (Alfonso X, 1974: II.V.II).

Sin embargo, esta postura ante la alimentación, más declarada que cumplida por la aristocracia castellana, no impactó en el imaginario promovido por el discurso regio. En efecto, en 1348 Alfonso XI, a pesar de promulgar en el *Ordenamiento de Alcalá de Henares* (Alfonso X, 1974: XVI-II.1) a las *Partidas* como código jurídico supletorio del reino, se alejó de estos valores ascéticos, utilizando, sin prurito alguno, el derroche de alimentos como instrumento político.

Esto puede apreciarse con claridad en el *Poema de Alfonso Onceno*, donde la abundancia es un tópico que atraviesa toda la fiesta de coronación del rey. Era una forma de demostrar que, como cantaban las personas en la calle, "Casti(e)lla cobró alteça / el día que [el rey] fue nascido" (Anónimo, 1991: 404). Pero la abundancia no fue solamente alimentaria, el tiempo elegido para la

7 Sobre la fiesta en la Edad Media, cf. Heers (1988) y Ladero Quesada (2004).

coronación era el propicio para manifestar el poder de un rey promotor de la prosperidad de su reino. Como dice el poema, fue en “junio, mes falaguero” (Anónimo, 1991: 396), “tiempo del verano” (411) “quando vienen las flores / e los árboles dan fruto” (412).

El tópico del *locus amoenus*, común a la literatura del amor cortés, marca el tiempo favorable con el que la naturaleza acompañaba el festejo por la coronación de Alfonso. El ambiente del poema es de fiesta y abundancia, con juegos, justas, danzas y cantos laudatorios al rey. La música sonaba por Las Huelgas, pues los juglares con laúdes, vihuelas, rabés, salterios, guitarras serraniscas, flautas moriscas, gaitas y harpas tocaban por doquier. Todo era propicio para las situaciones casi oníricas, en las que no solo fue posible que unas galeras anduviesen sobre la tierra, “en seco, por maestría” (Anónimo, 1991: 398) sino también el vino circulaba “por caños: tomávalo quien quería” (399).

La idea de bebidas, ya fueran alimenticias como la leche o alcohólicas como el vino o la hidromiel, manando sin ningún límite o esfuerzo, de las que hacer uso y abuso a discreción, fue parte de este amplio espectro de facetas de la tercera función duméziliana y contribuye a generar el ambiente de abundancia que demanda el imaginario cortés.

Otro de ellos es la juventud. Como vimos, en el mes elegido para la fiesta la naturaleza, dentro del ideal cortés, al que adscribe Alfonso XI, debía estar siempre exultante, generosa en frutos y flores, condensada en la idea del jardín primaveral. De igual forma a las personas, y sobre todo la mujer, objeto de los deseos del caballero, correspondía que se encontrasen en la misma etapa de su vida. Joven y fecunda son dos rasgos necesarios para que la mujer sea objeto, y no sujeto, de solaz masculino en vez de un aviso de desgracias futuras, encarnado en la vieja.

La abundancia agropecuaria y la fecundidad humana fueron estudiadas por Dumézil como aspectos vinculados entre sí y comprendidos en la tercera función. Para él, hablar de fecundidad en el plano del mito es pensar en “sus cualidades corrientes: belleza física, el arte del goce y todo lo que incita al acto sexual” (Dumézil, 2016: 539). Ser bello y joven eran atributos no exclusivamente femeninos, el rey debía serlo también. Jacques Le Goff (2017) ha encontrado que parte de la tercera función, borrada en la superficie de los actos de Luis IX, aún era posible apreciarla en la belleza física del rey que reflejaba en signos externos la belleza de su alma.

Los reyes debían ser, en la medida de lo posible, bellos, y una de las formas de tener mayor probabilidad de que ocurriese era buscando una hermosa mujer para engendrar. Según las *Partidas*, tener por reina a una apuesta dama era todo ganancia, pues “quanto mas fermosa fuere, tanto mas la amara, e los fijos que della ouiere serán mas fermosos, e mas apuestos, lo que conuiene mucho a los fijos de los Reyes, que sean tales que parezcan bien entre los otros omes” (Alfonso X, 1974: II.VI.I).

Mas no bastaba con que fuesen bellos, debían ser fecundos. Un rey sin descendencia se encontraba menguado en las capacidades generativas que debían aplicar en beneficio del reino, y no había mayor beneficio para este que tener garantizada una pacífica sucesión al morir el rey. Pero tan importante como peligroso era hablar de la fecundidad del rey o sugerir que necesitase ayuda extra, divina o humana, para concretarla. Por eso la iglesia, buscando garantizar la fecundidad de la pareja real sin poner en tela de juicio al rey, proyectaba sus pedidos a Dios en la figura de la reina

María. Así, en el ritual de coronación de Alfonso XI, escrito por el obispo Ramón de Coimbra, los obispos piden a la divinidad que la reina, a la que bendicen, sea fecunda en su útero como las esposas de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob: “una cum sarra atque / rebecca, lia atque rachele beatis reuerendis que / feminis fructuque uteri sui fecundari” (Sánchez-Albornoz, 1976: 1241).

Ciertamente la fecundidad era un tema clave en cualquier matrimonio real. Por ello fue problemático que Alfonso XI llevara tiempo casado con María de Portugal y continuara sin heredero, y “por que era hombre muy acabado en todos sus fechos, teniase por muy menguado por que no tenie hijos de la rreyna, e por esto cato manera como oviese hijos de otra persona” (Anónimo, 1977: 487).⁸

De esta forma la crónica justifica la aparición de Leonor de Guzmán en la vida del rey e introduce la numerosa descendencia de la cual devendrá la dinastía de los Trastámara. De todos modos, esto no libraba a dicha rama de la familia real de su halo de ilegitimidad. Si bien todos los hijos eran frutos del mismo árbol, no todos tenían el mismo valor. Según las *Partidas*, los hijos ilegítimos avergonzaban al padre pues este no podría mostrarlos con orgullo, lo cual contradeciría las palabras del rey David: “que a quien Dios bendize, assi han a estar los sus hijos, en deredor, dela su mesa, como los ramos de las oliuas nuevas” (Alfonso X, 1974: II.V.III).

El poder generativo del rey no podía cuestionarse en tanto él era la razón por la que la naturaleza mostraba una faceta nutricia que contrastaba enormemente con la dureza con que regularmente se manifestaba al hombre medieval. El poder de vida y muerte del rey es inhiesto a los ojos del hombre común, como el de una gran montaña, majestuosa y peligrosa. Así lo representan tanto el *Calila e Dimna* como el *Libro de los cien capítulos*. En el primero de ellos se dice que el favor del rey es como un monte muy alto, mientras que en el segundo se compara directamente al rey con una sierra muy *enfiesta* o con una montaña muy fuerte que produce frutos maravillosos, pero en la que habitan “leones y ossos y otros infinitos animales crueles y bravos” (Anónimo, 2007: 90), además de “muchos bestiglos fieros” (Anónimo, 1998: 83).

El favor del rey se representa con el alimento así como las bestias refieren al peligro que su cercanía acarrea. Los que estaban próximos al rey eran los más honrados tanto como los más expuestos a los cambios de la fortuna, “como los que están cerca el fuego, caliéntase más que los otros e si non se saben guardar quémase ante que los otros” (Anónimo, 2007: 93). Así las cosas, alimento y fuego, el rey proveía, por su propia autoridad generativa, lo que los demás necesitan y, además, garantizaba el fasto necesario para que amplificar su poder. El banquete fue la ocasión para mostrar su *franqueza*, como afirman las *Partidas*: “en comer, e en beuer deue parar mientes que lo faga apuestamente, porque esta es cosa en que se non pueden los omes bien guardar, por la gran cobdicia que ha enellos” (Alfonso X, 1974: II.V.IV).

Por ello, el *POA* describió este ambiente de fasto y abundancia callejera en la coronación del rey y por esto mismo la *CAO* y la *GC* también escogen al banquete como un momento señalado en

8 Los términos en que la *CAO* registra esta situación no varían demasiado: “porque el Rey era muy acabado hombre en todos sus fechos, teniase por muy menguado porque non avia hijos de la Reyna; et por esto cató manera como oviese hijos de otra parte” (Sánchez de Valladolid, 1787: 166).

el que el rey puede mostrar su poder y riqueza, fortaleciendo, a la vez, los vínculos de fidelidad y vasallaje que articulaban la lógica de la amistad hidalga. Tras ser coronado, Alfonso XI, junto con los ricos regalos, paños de oro y plata, junto con espadas *guarnidas*, que precedieron a la ordenación caballeresca masiva de la ricahombría castellana, se ocupó de preparar un abundante y honeroso banquete para esta red de fidelidades que pretendía constituir.

Ya ordenados y ricamente vestidos “partieron de ay todos con el rrey, e fueron a comer con el en su palacio de las Huelgas” (Anónimo, 1977: 513).⁹ Hecho que el propio rey destaca y coloca al mismo nivel del acto procesional hacia la iglesia que los había reunido antes de ser ordenados. Según la GC registra, Alfonso XI consideraba que, de toda aquella época de fiesta que fue su coronación, en la que “avia avido muchos plazer”, hubo dos momentos “con las cuales oviera mucho plazer”. La primera, “quando estos caualleros noveles yban delante del a velar sus armas a la yglesia, e lo otro quando se asentaron a comer con el todos en el su palacio” (Anónimo, 1977: 513).¹⁰

Los festines eran una forma en la que el rey podía mostrar y demostrar su riqueza a la vez que recobrar su faceta nutricia de la mesnada y causante del bienestar de los suyos, así como una manera de proyectar un ambiente de amistad y camaradería con sus otrora enemigos políticos. Bajo estas normas se da el sometimiento de don Juan Manuel a la autoridad del rey en el PAO. Este ricohombre, luego de admitir los muchos “pecados” cometidos contra Alfonso y de someter a la victoria en la batalla del Estrecho (1338) su perdón, en una clara lógica ordálica (Bartlett, 2014) le propone al rey: “Si *estonce* non es mi fin / e me Dios dexar lograr, / *de lo* de Benamarín / vos convido a yantar” (Anónimo, 1991: 1289).

Además de cerrar viejas enemistades, la camaradería y fraternalidad del festín podía ser una forma para demostrar su poder a los extranjeros de una manera amigable que evitara la humillación del que arribaba. Así, cuando Alfonso XI viaja a Portugal a buscar el apoyo de su suegro contra los moros, el rey luso lo recibe en Juromenha, donde “los reys se abraçaron / en muy gran señal de amor, / e por la villa entraron / estos reys de gran valor. / Folgaron a su plazer / estos reys de gran alteça / e posáronse a comer / a una mesa con franqueça” (Anónimo, 1991: 1238-1239).

Así como el festín era la forma en que el rey mostraba su faceta nutricia y generativa a los otros reyes y la alta nobleza, existía una forma en que el común de los hombres podía constatar este poder de sus monarcas. Faceta que la iglesia no criticaba, salvo las órdenes mendicantes, pues eran signos externos de autoridad que compartían con los poderes terrenales.

Evidentemente la riqueza y el uso de metales y piedras preciosos en vestimentas y símbolos de autoridad eran otras de las formas de la tercera función. La amplitud del abanico de posibilidades era grande, “asediada y fundamentada por lo múltiple” (Dumézil, 2016: 506). Las fórmulas

9 Dice la CAO: “partieron dende todos con el Rey, et fueron comer con él en el su palacio de las Huelgas” (Sánchez de Valladolid, 1787: 192).

10 En CAO se lee: “Et el Rey dixo, que como quier que en aquella fiesta avia avido muchos plazer, pero que viera dos cosas de que le ploguiera mucho: la una, quando estos caballeros noveles todos iban delante dél velar sus armas á la Iglesia, et la otra era, quando se asentaron á comer todos con el Rey en el su palacio” (Sánchez de Valladolid, 1787: 192).

simples no la logran delimitar pues comprende nociones cercanas pero diferentes, ligadas a la vida terrena de los hombres, tales como la riqueza, la fecundidad, la salud, la paz, el goce o el interés por el subsuelo.

En la coronación de Alfonso, la procesión hacia la iglesia constituye una muestra de varias de estas facetas. No solo el rey vistió paños de oro y plata que portaban los símbolos de Castilla y de León y mucha pedrería preciosa sino que el ritual diagramado establecía que el tesorero real debía “lançar dineros por las ruas an / te el Rey. Et el su merino mayor deue / trayer la espada alçada ante el” (Sánchez-Albornoz, 1976: 1240). Queda evidenciado el vínculo entre la justicia, primera función, y la riqueza, tercera función, que el rey provee a su pueblo y a su tierra.

Asimismo, la tierra misma debía prosperar por el buen gobierno del rey y por el amor que le prodigase. El rey debía amar a su tierra, “pues que el e su gente, biuen delas cosas, que enella son” (Alfonso X, 1974: II.XI.I). En el amor a la tierra se manifestaba el carácter multiplicador de las cosas y personas, enlazado a la tercera función.

Conclusiones

Con tal variedad de actos, desde la ordenación del territorio, el fomento de las actividades agropecuarias y comerciales, las donaciones piadosas, las fiestas populares y palaciegas, el boato en el vestir y el comer, además de garantizar la generación de un heredero, el rey mostraba su poder para mantener el orden divinamente querido y crear riqueza. Un rey bueno era necesariamente uno rico pues gobernaba un reino rico del cual proveerse de bienes y hombres para sus empresas. Por ello el *Libro de los cien capítulos* comparaba al buen rey con un “águila cercada de caça” y al malo como “caça cercada de águilas” (Anónimo, 1998: 74).

Un rey rico, como un águila sin competidor, podía tomar cuanto quisiera, pues la caza abundante le garantizaba todo lo necesario. Por el contrario, el mal rey que empobrecía a su pueblo, al reino, acaba siendo una presa al no contar con recursos ni hombres que sean sus espadas en la defensa de su autoridad. Un reino próspero era la mejor garantía del poder del rey.

Un buen rey es en suma uno bendito: Dios premia su gobierno de justicia con la prosperidad y la paz para él y su reino. Por ello, en los momentos de crisis en Castilla o de pobreza los críticos del rey buscaron interpretar esta decadencia como un castigo divino a un rey maldito, que por su mal gobierno había perdido las atribuciones de su mando, una de las cuales era traer la prosperidad, la abundancia al reino.

Esta es la razón por la que Alfonso XI se preocupó en proyectar en el discurso cronístico una imagen de riqueza y franqueza que bordease lo onírico, en tanto que de esta forma estaba afirmando su legitimidad como rey, el buen gobierno que dios premiaba. Y, a la vez, proyectaba la imagen de un rey bendito a la posteridad, respondiendo y buscando revertir las acusaciones que pesaban sobre los reyes castellanos a partir de Sancho IV. Todos ellos, según el discurso historiográfico post-alfonsí, eran ilegítimos y malditos. De esta manera, el rey de la abundancia se convierte en el discurso historiográfico alfonsino en una de las expresiones del rey bendito que a su vez bendice al reino al proveerlo de paz, fraternidad y prosperidad.

Bibliografía

- Abeijón, M. (2019). "Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil". *Ideas y valores* 68(169): 153-179.
DOI <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.63567>
- Alfonso X (1974). *Las Siete Partidas [facsimil, Salamanca 1555]*. Lic. Gregorio López, glos. Madrid, Boletín Oficial del Estado, Vol. I.
- Alfonso XI (1847). "El Ordenamiento de Alcalá". En Alfonso XI (1847). *Códigos españoles. Concordados y anotados*. Tomo I. Madrid, Imprenta de La Publicidad: 443-484.
- Anónimo (2010). *Alexandre*. Madrid, Crítica.
- _____. (2007). *Calila e Dimna. Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- _____. (1998). *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*. Madrid, Vervuert Iberoamericana. DOI <https://doi.org/10.31819/9783964563156-008>
- _____. (1991). *Poema de Alfonso Onceno*. Madrid, Cátedra.
- _____. (1977). *Gran crónica de Alfonso XI*. Tomo I. Madrid, Gredos.
- Asiss-González, F. (2020). "Par de reyes: la autoridad en el pensamiento político de don Juan Manuel (s.XIV)". *Hispania-Espanna-España: Diálogos y dinámicas históricas en el mundo hispánico*: 110-124.
- _____. (2019a). "Juzgar en nombre de Dios: la justicia en el discurso señorial manuelino (s. XIV)". *e-Spania* 32. DOI <https://doi.org/10.4000/e-spania.30207>
- _____. (2019b). "La amistad, un problema político: construcción manuelina del vínculo aristocrático". *Mirabilia* 29: 282-301.
- _____. (2017). "La identidad gastronómica del noble castellano en los escritos manuelinos: entre la medida eclesiástica y el exceso caballeresco (s.XIV)". *Signum* 18(1): 88-103.
DOI <https://doi.org/10.21572/2177-7306.2017.v18.n1.05>
- Asiss-González, F. y Chiappero, M. (2017). "El banquete y la identidad noble. Su representación en la literatura de la Baja Edad Media (s. XIV)". *Revista RIVAR* 4 (11): 74-91.
- Bartlett, R. (2014). *Trial by Fire And Water. The Medieval Judicial Ordeal*. Brattleboro, Echo Point Books & Media.
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. II. París, Editions de Minuit.

- Bloch, M. (1924). *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Estrasburgo, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.
- Boucheron, P. (1998). "Écrire autrement l'histoire politique". *Médiévales* 34: 07-11.
DOI <https://doi.org/10.3406/medi.1998.1408>
- Boutet, D. (1983). "Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne". *Moyen Âge* 89: 397-411.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo*. Tomo II. Madrid, Akal.
- Duby, G. (1978). *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. París, Gallimard.
- Dumézil, G. (2016). *Mito y epopeya. I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1941). *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. París, Gallimard.
- Flori, J. (2002). *Ricardo Corazón de León. El rey cruzado*. Barcelona, Edhasa.
- _____. (1990). "Aristocracie et valeurs 'chevaleresques' dans la seconde moitié du XIIe siècle. L'exemple des lais de Marie de France". *Le Moyen Âge* XCVI(1): 35-65.
- Foucault, M. (2015). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- _____. (2014a). "El poder, una bestia magnífica. Entrevista con Manuel Osorio, Madrid, 1977". En Castro, E. (ed.). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno: 29-46.
- _____. (2014b). *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- _____. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Funes, L. (2014). "Historiografía nobiliaria castellana del periodo post-alfonsí: un objeto en debate". *La Corónica* 43(1): 5-38. DOI <https://doi.org/10.1353/cor.2014.0040>
- _____. (2000). "Dos versiones antagónicas de la historia y de la ley: una visión de la historiografía castellana de Alfonso X al Canciller Ayala". En Ward, A. (ed.). *Teoría y práctica de la historiografía medieval hispánica*. Birmingham, The University of Birmingham Press: 8-31.
- García Fitz, F. (2019). "Usos de la guerra y organización militar en la Castilla del siglo XIV". *Memoria y civilización. Anuario de Historia* 22: 117-142. DOI <https://doi.org/10.15581/001.22.027>

- García Fitz, F. y Gouveia Monteiro, J. (eds.). (2018). *War in the Iberian Peninsula, 700-1600*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Haugeard, P. (2006). "L'enchantement du don. Une approche anthropologique de la largesse royale dans la littérature médiévale (XIIe-XIIIe siècles)". *Cahiers de civilisation médiévale* 49(195): 295-312. DOI <https://doi.org/10.3406/ccmed.2006.2942>
- Heers, J. (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, Península.
- Janin, E. (2011). "El rey y la nobleza en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*: construcción ejemplar del rey en el relato del proceso de pacificación interna de Castilla". *Hispanic Research Journal* 12(1): 3-17. DOI <https://doi.org/10.1179/174582011x12869673314065>
- Kantorowicz, E. (2016). *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Oxford, Princeton University Press.
- Köhler, E. (1964). "Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours". *Cahiers de civilisation médiévale* 7(25): 27-51. DOI <https://doi.org/10.3406/ccmed.1964.1296>
- Ladero Quesada, M. (2004). *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona, Areté.
- Le Goff, J. (2017). *Saint Louis*. París, Gallimard.
- _____. (2001). "La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre". En Le Goff, J., Palazzo, É., Bonne, JC. y Colette, MN. *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis s'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*. París, Gallimard: 19-35.
- _____. (1988). "Le mal royal au moyen âge: du roi malade au roi guerisseur". *Mediaevistik* 1: 101-109.
- _____. (1979). "Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale". *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 34(6): 1187-1215. DOI <https://doi.org/10.3406/ahess.1979.294118>
- _____. (1971). "Is Politics Still the Backbone of History?". *Daedalus* 100(1): 1-19.
- Manuel, J. (1983). "Libro del cauallero et del escudero". En Bleuca, JM. (ed.). *Don Juan Manuel. Obras completas*. Vol. I. Madrid, Gredos: 35-116.
- Martínez, P. (2000). "La Crónica y la Gran crónica de Alfonso XI: dos versiones ideológicas del reinado de Alfonso XI". *Hispanic Research Journal* 1(1): 43-56.
- Nieto Soria, JM. (1988). *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XIV)*. Madrid, Universidad Complutense.
- Pelagius, A. (1914). "Speculum regum". En Scholz, R. *Unbekannte kirchenpolitische streischriften aus der zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. Roma, Loescher (W. Regenber): 514-529.

- Porrinas-González, D. (2015). *Guerra y caballería en la plena Edad Media: condiciones y actitudes bélicas. Castilla y León, siglos XI al XIII*. Vol. II. Tesis doctoral. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político: lección inaugural en el Collège de France*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rucquoi, A. (1992). “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XIII(51): 55-100.
- Sánchez-Albornoz, C. (1976). “Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla”. En Sánchez-Albornoz, C. *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo II. Instituciones económicas y fiscales. Instituciones jurídico-políticas*. Madrid, Espasa-Calpe: 1209-1247.
- Sánchez de Valladolid, F. (1787). *Crónica de D. Alfonso el Onceno*. 2da edición. Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha.

* * *

RECIBIDO: 17/04/2020

VERSIÓN FINAL RECIBIDA: 06/07/2020

APROBADO: 18/08/2020

PUBLICADO: 26/01/2021