

## SANTOS GUERREROS Y “GUERREROS SANTOS” EN LA LUCHA CONTRA EL ISLAM DE LOS REINOS IBÉRICOS

Isabel BECEIRO PITA<sup>1</sup>

### *RESUMEN*

Este artículo estudia dos tipos de cuestiones. En primer lugar, examina el papel de los santos como guerreros o asesores de los reyes y algunos héroes en la lucha contra los musulmanes hispanos de Castilla, León, la Corona de Aragón y Portugal. Analiza su relación con la ideología del poder regio, el carácter de cruzada otorgado a la conquista, y la construcción de la identidad de los distintos reinos y territorios. En segundo lugar, aborda la fama de santidad de algunos protagonistas de la conquista y sus vínculos con las transformaciones en la imagen del poder y la expansión portuguesa en África durante los siglos XIV y XV.

*PALABRAS CLAVE:* Santos, conquista, Islam, consejos, soberanos, héroes, poder regio, identidad, santificación.

---

<sup>1</sup> Isabel Beceiro Pita. Departamento de Estudios Medievales. Instituto de Historia. Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS). CSIC. Albasanz 26-28, 2º. Teléfono: (+34) 916022451  
E-mail: [isabel.beceiro@cchs.csic.es](mailto:isabel.beceiro@cchs.csic.es)

*ABSTRACT*

This article studies two types of issues: first, the role of the saints as warriors or advisers of the kings and some heroes in the fight against hispanic muslims in Castile, León, the crown of Aragón and Portugal. It analyzes their relationship with the ideology of royal power, the idea of crusade, and the identity of the different kingdoms and territories. In the second place, it discuss the reputation of sanctity of some chiefs of the conquest, closely bond to the changes in the image of power and the portuguese expansion in África during the XIV<sup>th</sup> and XV<sup>th</sup> centuries.

*KEY WORDS:* Saints, conquest, Islam, advises, kings, heroes, royal power, identity, sanctification.

\* \* \* \* \*

La invocación al mundo celestial para obtener su ayuda en los conflictos bélicos contra el Islam está ligada a la idea de guerra santa, vigente en el occidente europeo entre finales del siglo XIII y las postrimerías del XIII, cuya plasmación más evidente fueron las cruzadas. En la Península Ibérica cobra fuerza esta idea en la segunda mitad del siglo XI, unida a la lucha secular contra el infiel en el territorio propio, y, a partir de la invasión de los almorávides, se equipara esta contienda con la que se mantenía en Tierra Santa. Las diferencias en la cronología de las conquistas cristianas se corresponden con la pervivencia de este concepto sacro-bélico: en la Corona de Aragón acaba en el siglo XIII, con el fin de la expansión peninsular. Por el contrario, en la vertiente occidental perdura hasta el siglo XV. Se hace notar en las campañas andaluzas del infante Fernando de Trastámara e, incluso, en la toma del reino de Granada y en Portugal se prolonga en los avances africanos de esta centuria.

La mayoría de las intervenciones directas o indirectas de los santos están recogidas en obras históricas, poemas épicos y narraciones hagiográficas escritas entre el siglo XI a la primera mitad del XIV y recogen hechos datables entre el X y el XIII. A partir de entonces, tienen un cometido secundario, frente a la preminencia de la intercesión marina, que, sin embargo no se materializa presencialmente, ni siquiera en una revelación onírica.

La ayuda de los bienaventurados en la batalla contribuye a realzar la gloria de su jefe o caudillo. Constituyen una pieza muy importante en la construcción de la memoria del reino y de sus titulares y, por consiguiente, de su identidad. Los principales protectores son Santiago, para la monarquía castellana, san Isidoro, para el reino leonés, y san Jorge, para la Corona de Aragón<sup>2</sup>. A ellos hay que sumar los patronos de un amplio territorio, como san Millán para La Rioja, e, incluso, algunos de tipo local para campañas de menor entidad.

En segundo lugar, se debe prestar atención a la consideración de santidad que recibieron algunos soberanos o nobles involucrados en estas contiendas. Hay que resaltar, en este aspecto, el Cid, Fernán González, Alfonso VIII, Fernando III, Jaime I el Conquistador, y los portugueses Afonso Henriques, el infante don Fernando de Avís, y el condestable Nuno Alvares Pereira.

<sup>2</sup> Patrick Henriot, “Y a-t-il une hagiographie de la «Reconquête» hispanique (XI-XIII siècles)?”, en Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public. *L’expansion occidentale (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Formes et conséquences*. XXXIII<sup>e</sup>. Congrès de la SHMES, pp. 47-63.

*LOS SANTOS GUERREROS O ASESORES*

En los reinos de Castilla y León, Santiago y san Isidoro realizan un doble cometido: el de aconsejar y animar al gobernante, vaticinándole la victoria, y la participación activa en la lucha, menos numerosa. En ocasiones, el asesoramiento no se reduce a renovar la confianza del jefe guerrero en sus propias fuerzas, sino que se extiende a proporcionar noticias de las huestes musulmanas que permiten lanzar el ataque en el momento preciso. Habitualmente, se realiza mediante una revelación en sueños a personas interpuestas que han de comunicarla al monarca. Sus destinatarios inmediatos son eclesiásticos o devotos. Por el contrario, la presencia de san Jorge en la Corona de Aragón se concentra exclusivamente en la actividad bélica.

*SANTIAGO**a) Las campañas regias.*

El apóstol aparece por primera vez en la historiografía en la *Historia Seminense*, erróneamente llamada *Silense*, escrita hacia 1140. En ella adquiere un especial relieve la figura de Fernando I y de sus gestas, en especial, la conquista de Coimbra<sup>3</sup>. En los momentos previos a la campaña es donde se produce la intervención del santo, en el contexto del desarrollo de las peregrinaciones jacobeanas. En efecto, los elementos principales de este episodio son: el rey acude en romería al templo compostelano para solicitar la protección celestial en la empresa. Posteriormente llega al mismo lugar un peregrino extranjero que no comparte la creencia popular en las cualidades bélicas del bienaventurado. Este romero, estando en éxtasis, ve a Santiago, montado en un corcel blanco y con unas llaves en la mano, quien le anuncia la entrega de la ciudad. Aquí la ayuda sobrenatural se limita al carácter intercesor y al vaticinio, sin que la visión tenga consecuencias evidentes en la táctica empleada en el asedio.

Este suceso coincide, en líneas esenciales, con lo expuesto en el *Liber sancti Jacobi*, quizás a partir de una fuente común. Está reproducido en el *Chronicon mundi*, en la *Historia de Rebus Hispaniae*, de Jiménez de Rada, y en la *Crónica najerense*. Lucas de Tuy, incorpora, además, una primera intervención armada del apóstol. Se trata de su aparición en los cielos durante la legendaria batalla de Clavijo, situada en tiempos de Ramiro I Del prodigio de hace eco también Jiménez de Rada, aunque con cierto distanciamiento,

<sup>3</sup> Luis Fernández Gallardo, "Santiago matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional", en *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº 15 (2005), pp. 139-174.

puesto que no lo asevera, sino que lo atribuye a una tradición, y, en cambio, es amplificado en la *Estoria de España* alfonsí.<sup>4</sup>

La ayuda celestial en Clavijo justifica las cuantiosas donaciones a la iglesia compostelana y los falsos Votos de Santiago, pero, en el plano de la ideología política, expresa el principio de un cambio en la situación de los cristianos, desde las tribulaciones representadas por el mítico tributo de las cien doncellas –cifradas aquí en cincuenta– a los avances victoriosos a partir de entonces. Evoca lejanamente el pasaje dedicado a los inicios de la conquista, al repeler a los musulmanes en torno a la cueva de Auseva, en donde se sugiere por primera vez la ayuda divina, aunque, en ese caso, no esté encarnada en ninguna figura sobrenatural. Como subraya Klaus Herbers, Lucas de Tuy marca el primer paso de una concepción historiográfica, que se continúa y perfecciona en Rodrigo Jiménez de Rada y la *Estoria de España*. En ella, el apóstol es caracterizado como «miles» por el primer autor, «ut militem in Christianorum preliis apparere» por el Toledano y «cavallero de Christo et ayudador de los cristianos contra los moros». Su ayuda es esencial para la configuración de la idea de la reconquista concebida como una confrontación general entre cristianos y musulmanes<sup>5</sup>.

Sin embargo, en los siguientes episodios, el Tudense, imbuido de la tradición leonesa, otorga el protagonismo a san Isidoro en las apariciones posteriores, y únicamente incluye al apóstol en un cometido secundario frente a éste, con ocasión del cerco de Baeza, durante el reinado de Alfonso VII. En cambio, el segundo está presente en las conquistas de Badajoz y Elvas, bajo el mandato de Alfonso IX, mientras que el prelado de Sevilla actúa como mensajero precursor. Todo parece indicar un cambio de tendencia en esta última

<sup>4</sup> «Se cuenta que en esta batalla apareció Santiago sobre un caballo blanco, haciendo tremolar un estandarte blanco». Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*. traducción de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 177. Para la crónica del tudense se ha utilizado aquí la traducción castellana del siglo XV, publicada en Lucas, obispo de Tuy, *Crónica de España*, ed. de Julio Puyol, RAH, Madrid, 1926, pp. 349-350. *Crónica najerense*, ed. de Juan A. Estévez Sola, Madrid, Akal, 2003, pp. 164-166. *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV*, ed. de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1977, t. II, p. 360. Para el carácter de cruzada en los textos de Lucas de Tuy y Jiménez de Rada, y las diferencias entre ambos, véase Alexander Pierre Bronisch, “La ideología asturiana y la historiografía en época de Fernando III”, en Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 436-450.

<sup>5</sup> Véase, a este respecto, Klaus Herbers, “Le culte de saint Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy. Indices d’une conception historiographique (début XIII<sup>e</sup> siècle)”, en Patrick Henriot (dir.), *A la recherche des légitimités chrétiennes. Représentations de l’espace et du temps dans l’Espagne médiévale (IX<sup>e</sup>-XIII siècle)*. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez (Madrid), 26-27 avril 2001, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, Annexe 15, Madrid Ens Éditions, Casa de Velázquez, 2003, pp. 166-169.

época, en el sentido de un incremento del culto jacobeo, que se hizo mucho más intenso a mediados del siglo XIII.

La última participación activa de Santiago es mencionada en la *Crónica de veinte reyes*, variante de la *versión crítica* de la *Estoria de España*, escrita entre 1282 y 1284, y, posteriormente, se hace eco de ella la *Crónica particular de San Fernando*, elaborada a principios del siglo XIV. Aunque tiene lugar en las campañas andaluzas, su destinatario no es Fernando III. En el primer texto, se coloca como beneficiario al futuro Alfonso X, vencedor de Abenhut, mientras que el segundo, el heredero comparte protagonismo con Álvar Pérez de Castro y sus mesnadas. En esta ocasión, la presencia del bienaventurado no es percibida directamente por el infante o por el noble, sino que, como luego se verá a propósito de san Jordi y el asalto de la Corona de Aragón a la ciudad de Mallorca, se presenta como una opinión de los contendientes, sobre todo los del bando contrario. Así lo expresa la primera de estas crónicas:

como los moros mesmos afirmauan después que apareció allí Santiago en cauallo blanco e con seña blanca en la mano e con vn espada en la otra, e que andaua y con él vna ligion de caualleros blancos, e avn dizen que ángeles vieron andar sobrellos por el ayre. E que estos caualleros blancos les semejava que los destruyen más que ninguna otra gente. E avn pieça de cristianos vieron esta visión<sup>6</sup>.

Con toda probabilidad, el cese del contacto con el santo se debe a las transformaciones en la espiritualidad bajomedieval, ya mencionadas, y que conllevan un recurso mucho mayor a la intercesión mariana.

### *b) Las gestas de Fernán González y el Cid.*

El hecho de que únicamente estos dos caudillos tengan contacto con los santos subraya su primacía con respecto al resto de la nobleza, su condición de cuasi-reyes y explica que sean los preferidos entre los referentes de la aristocracia castellana bajomedieval<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Crónica de veinte reyes*, ed. de César Hernández Alonso, Ayuntamiento de Burgos, 1991, p. 308. Luis Fernández Gallardo, “La *Crónica particular de San Fernando*: sobre los orígenes de la crónica real castellana, II. Los contenidos”, en *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, nº 33, 2010, pp. 240-246; doi:10.3406/cehm.2010.2243; <http://www.persee.fr/doc/cehm-1179-4684-2010-num-33-1-2243>. Document generé le 02/06/2016.

<sup>7</sup> María Cristina Longinotti, “El tiempo de soñar: hagiografía y vida cotidiana (siglos XII-XIV)”, en *Fundación para la Historia de España (Argentina)*, vol. II, Buenos Aires, 1999-2000, pp. 73-83; Isabel Beceiro Pita, “La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla

En el poema dedicado al conde castellano, Santiago es el instrumento de la ayuda divina, enviada en el momento más crítico de la batalla de Hacinas<sup>8</sup>. Su aparición, también recogida en la *Estoria* alfonsí, es anunciada en sueños al protagonista de la obra por el monje Pelayo y san Millán, que evocan las dos vinculaciones monásticas principales del noble, San Pedro de Arlanza y San Millán de la Cogolla.<sup>9</sup> Por lo que respecta al apóstol, va acompañado de una hueste celestial armada, que embiste a los musulmanes y anima a los cristianos a seguir su ejemplo:

oyo una grande voz que le estava llamando:  
 “Fernando de Castiella, oy te creçe grand bando”  
 Alço suso los ojos por ver quien lo llamava,  
 vio al Santo apostol que de suso le estava:  
 de caveros con el grand compañia llevava,  
 todos armas cruzados commo a el semejava.  
 Fueron contra los moros, las sus azes paradas,  
 -¡nunca vio omne nado gentes tan esforçadas!<sup>10</sup>.

En cambio, la ayuda de Santiago al Cid no es objeto de una exposición pormenorizada, quizá por no incluirse en un texto específicamente dedicado a cantar las glorias del héroe. Sigue los mismos esquemas que en el caso anterior: intervención en una situación crítica, precedida del aviso de otro santo. En esta ocasión, se trata del éxito del Cid después de muerto, para defender Valencia. Es vaticinado por san Pedro, ligado esta vez a San Pedro de Cardeña. El reconocimiento al fervor del héroe y la protección dispensada por él al centro monástico tiene su recompensa en la aparición del más importante de los discípulos de Cristo. El anuncio de la proximidad de la muerte recuerda al efectuado por san Isidoro a Fernando I, que había promovido el traslado de sus restos a León. Sin embargo, en esta ocasión se añade el aviso de la posterior intervención jacobea para poder lograr la citada victoria:

---

bajomedieval, en Reyna Pastor (Comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 329-351, y “El pasado nacional y los referentes del caballero”, recogido en Id., *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, Nausicaá, 2007, col. Medievalia, nº 2, pp. 321-343.

<sup>8</sup> Véase sobre este apartado, David Porrinas González, “Guerra Santa y cruzada en la literatura del Occidente peninsular medieval (siglos XI-XIII)”, en Carlos de Ayala Martínez, Patrick Henriot y J. Santiago Palacios Ontalva, (ed.) *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016, pp. 77-86.

<sup>9</sup> *Poema de Fernán* González, ed. de Juan Victorio, Madrid, Cátedra, 1998, p. 121, y Primera Crónica General, ed. cit., cap. 698, pp. 400-402.

<sup>10</sup> *Poema de Fernán* González, ed. cit., p. 145.

vn omne le aparesçio tan blanco commo la nieue, et era cano et crespo, et entro por el palaçio, et traye esu mano vnas llauas, et antes que el Çid fablasse, díxol: “¿duermes, Rodrigo, o commo yazes?”. Et el respondiolo: “¿quien sodes vos que me preguntades? Et el le díxo: “Yo so sant Pedro, príncipe de los apóstolos, que vengo a tí con mas pressurado mandado, que non es el que tu cuydas del rey Bucar: Et esto es: que as a dexar este mundo et yrte a la vida que non a fin, et esto sera de oy en treynta días. Pero tanto te quiere Dios fazer merçed, que la tu conpanna desbarate al rey Bucar, et que tu, seyendo muerto, venças esta batalla, por onrra del cuerpo tuyo; et esto sera con ayuda del apóstol sant Yago, que Dios enbiara a la fazienda. Et tu, antes de todo esto, faras enmienda a Dios de todos tus pecados, et assí seras saluo. Et todo esto te otorgo Jesu Cristo, por amor de mí et por la reuerençia que tu siempre feziste en la mi elesia del monasterio de Sant Pedro de Cardenna<sup>11</sup>.

*c) El patrocinio sobre la caballería y la orden militar homónima.*

En las fuentes bajomedievales es calificado frecuentemente como patrón de los caballeros. En consonancia con esta cualidad, Santiago es invocado por los reyes y nobles castellanos en los enfrentamientos acaecidos contra el Islam Hispano durante la Plena y Baja Edad Media:

¡Hir los hemos ferir en el nombre del Criador e del apóstol Sant Yague;  
mas vale que nos los vezcamos que ellos cojan el pan! . [...] .  
¡Santiago; ivan llamando  
los cristianos quantos son:  
bien lidiava don Ferrando  
que llamavan de León<sup>12</sup>.

La mayoría de las ceremonias castellanas de investidura de armas incluyen la referencia al apóstol en las palabras del oficiante<sup>13</sup>. Por otra parte, al ser advocación titular de la orden militar, añade al patrocinio general el más específico para los miembros de la orden, En consecuencia, sus maestros se encomiendan siempre a él y los más destacados, como el infante

<sup>11</sup> *Primera Crónica General*, ed. cit., cap. 952, pp. 633- 634.

<sup>12</sup> *Poema de Mio Cid*, ed. de Colin Smith, Madrid, Cátedra, 1977, pp. 200-201 y *Poema de Alfonso Onceno*, ed. de Juan Victorio, Madrid, Cátedra, 1991, 827, p. 194.

<sup>13</sup> Nelly R. Porro Girardi, *La investidura de armas en Castilla del rey Sabio a los Católicos*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 168.



Enrique de Aragón y don Álvaro de Luna, reclaman su ayuda para triunfar en las grandes empresas proyectadas<sup>14</sup>.

Este doble patrocinio explica que muchos guerreros y miembros de la orden recurrieran a él en el momento de la muerte, bien de forma exclusiva, o, casi siempre, junto con la Virgen María<sup>15</sup>. A partir de 1500, va difundándose la invocación a Santiago como «patrón de las Españas» y, treinta años después, esta fórmula se enfatiza en el testamento del quinto conde de Benavente, donde es designado como «bien aventurado apostol Santiago patron luz e honrra de nuestras Españas»<sup>16</sup>. Aunque son los varones los que se acogen fundamentalmente a esta abogacía, también se adscriben a ella algunas esposas y familiares femeninas de los maestros de Santiago, como se ve en las últimas voluntades de doña Juana Pimentel, viuda de Álvaro de Luna, y de doña María de Luna, hija de ambos<sup>17</sup>.

#### d) *El impacto en Portugal.*

La ausencia de crónicas de reinados en el país luso hasta el siglo XV trae consigo la dificultad de conocer las manifestaciones de la religiosidad en épocas anteriores y plantea la duda de si algunas de las reseñadas en ellas corresponden, en realidad, al momento en el que fueron escritas. De hecho, María de Lurdes Rosa supone que Santiago, en cuya festividad se alcanzó el triunfo de la mítica batalla de Ourique, pudiera ser, en principio, el patrón de esta contienda, y basculara después hacia el símbolo de la cruz, que se haría definitivo. Abona esta hipótesis la protección atribuida al apóstol sobre Sancho I, hijo de Afonso Henriques<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> El decir de fray Diego en alabanza a los hijos del rey Fernando de Aragón pide la protección del apóstol para don Enrique, maestre de Santiago: «Santiago glorioso/ ante Dios venga muy presto/ rogando por su Maestro/ don Enrique muy preçioso/ por que sea muy poderoso/ a defender ley de Cristos [...]». *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. de Brian Dutton y Joaquín González de Cuenca, Madrid, 1993, cit., nº 514, p. 359. También le invoca don Álvaro de Luna: «E mandó tocar las tronpetas, e a grand voz començó a llamar el nombre del apóstol Santiago, e dixo a todos los suyos que lo siguiesen, e fiziesen como él fazía». Crónica de don Álvaro de Luna, ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 37.

<sup>15</sup> Isabel Beceiro Pita, “La aristocracia de Castilla y sus abogados celestiales”, *Estudios de Historia de España*, XII, t. I, Buenos Aires, 2010, pp. 39-41.

<sup>16</sup> Testamento de don Lope Sánchez de Moscoso, primer conde de Altamira. Santiago, 15 de abril de 1500. Copia en RAH. Colección Salazar, fols. 183-19, y de don Alonso Pimentel, quinto conde de Benavente, otorgado en Villalpando, 3 de junio de 1530. AHN. Nobleza. Osuna. C. 423, D. 121-7.

<sup>17</sup> Testamento y codicilo de doña Juana Pimentel en Guadalajara, 27 de julio de 1484, y de doña María de Luna, Guadalajara, 13 de octubre de 1505. AHN. Nobleza. Osuna. C. 1739, D 4 (2-7) y C. 1740. D. 3 (10-11).

<sup>18</sup> Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del “Santiago político”*. Pontevedra, Fundación cultural Rutas del Románico, 2ª edición, 2006, p. 89.

No deja de ser sorprendente que en la *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, de Damião de Gois, y en un documento aportado en el siglo XIX por João de Barros, a propósito de la conquista y cristianización del reino del Congo, se consigne la invocación a protectores celestiales antes de la lucha, y la presencia de Santiago entre una multitud de «guerreiros brancos», en una imagen que recuerda mucho a la aparición ante Fernán González o en la cabalgada de Jerez. Con toda probabilidad, hay que conectarlo con la revitalización del culto al apóstol durante los años finales del siglo XV y los inicios del XVI<sup>19</sup>.

Durante el mandato del citado Afonso Henriques se constata la súplica al patrón de las Españas, entendidas como el conjunto peninsular, correspondiente a la *Hispania* romana<sup>20</sup>. Se trataría de una plegaria, bien es verdad que acentuando la primacía de la Virgen, habitual en los preliminares de cada contienda. Según Rafael Sánchez Sesa, esta práctica se rompería a partir del enfrentamiento de Ajubarrota, en el cual el patrocinio del apóstol a los castellanos obligaría a los portugueses a buscar la tutela de san Jorge, al que recurrían los Lancaster ingleses, aliados al pretendiente al trono, don João, mestre de Avis, por vía matrimonial<sup>21</sup>.

Pero, más allá de las coyunturas conflictivas, el culto y el impacto simbólico de Santiago persiste en Portugal, básicamente, por tres motivos: la importancia de las peregrinaciones jacobeanas, la ayuda del santo a la toma de Coimbra y la implantación de la orden militar de Santiago en el territorio luso, sobre todo, en el Alentejo. A este último factor hay que asociar la mayoría de los testimonios iconográficos escultóricos o decorativos arquitectónicos de tipo santiaguista, entre los que sobresalen la insignia de la orden en el castillo de Palmela, atribuida a los años finales del siglo XII o a los comienzos del XIII, la escultura de Santiago guerrero en el templo principal de Santiago de Cácem, datable en torno a 1330, el bajorrelieve de la iglesia parroquial de Évora de Alcobaça, que representa a un caballero de la orden, y la cruz de Santiago en la imagen de Nuestra Señora de la Cinta, en Santa María de los Mártires, de Alcacer do Sal<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> María de Lurdes Rosa, *Longas guerras, longos sonhos africanos*. Porto, Fio da Palabra, 2010, pp. 53-556.

<sup>20</sup> «E dom Mendo começou a bradar, chamando em ajuda Santiago, padrão d. Espanha. E o rei dom Afonso bradou entom a altas vozes: "Santiago, Santa Maria Virgem bem-aventurada acorê-nos aqui". *Crónica de Portugal de 1419*, ed. de Adelino Almeida Calado, Universidade de Aveiro, 1999, p. 44.

<sup>21</sup> Rafael Sánchez Sesa, "Santiago contra São Jorge: cisma, religión y propaganda an las guerras hispano-portuguesas de la Baja Edad Media", *Hispania Sacra*, vol. 56, nº 114 (2004), pp. 114-130.

<sup>22</sup> Isabel Cristina Ferreira Fernandes, "Iconografia da guerra santa no territorio português (séculos XII-XIV)", en *Orígenes y desarrollo de la guerra santa...*, pp. 311-327.

### SAN ISIDORO

El auge de su culto en los reinos cristianos parte de la *translatio* de sus restos a León en 1063, precedida de prodigios que marcan el lugar de su sepelio en las cercanías de Sevilla. La construcción de un templo bajo su advocación en la capital del reino y la constitución en este del panteón regio asocian la figura del prelado hispalense a la dinastía. Las hijas de Fernando y Sancha -Urraca y Elvira- dotaron al complejo de san Isidoro con la villa de san Julián de los Oteros y la última le otorgó en sus últimas voluntades el patrimonio de que disponía como infanta. Las obras debieron de finalizarse, al menos en sus aspectos fundamentales, antes de los desórdenes ocurridos en 1112, con motivo de las desavenencias entre la reina Urraca y Alfonso el Batallador<sup>23</sup>

La época de Sancha Raimundez, hermana de Alfonso VII, que ostentaba el infantado de San Isidoro y llegó a titularse *Regina* en algunos documentos, marca el apogeo de la alianza entre la monarquía leonesa, el santo y la comunidad monástica. En este período se produjo la transformación del monasterio dúplice al de canónigos regulares. La infanta, que, vivía hasta entonces entre las monjas, abandonó el recinto para instalar su residencia en la plaza exterior<sup>24</sup>.

Además de promover la fama de santidad de la infanta, estos canónigos escriben varios relatos hagiográficos destinados a cantar las glorias del bienaventurado cuyas reliquias custodian. En este sentido, hay que destacar la *Adbreviatio* y la *Vita Sancti Isidori*, ambos anónimos y redactados en el siglo XII. El primer texto reivindica a san Isidoro como un sabio, educador de los reyes godos. En este sentido, conectan con dos de las principales cualidades que debe tener un soberano, según los “libros de sabios”, que fueron compuestos entre el reinado de Fernando III y el de Sancho IV, y pueden adscribirse al género de “espejos de príncipes”: la elección de consejeros entendidos y la búsqueda de una instrucción esmerada para el heredero. La *Adbrevatio* recalca también el protagonismo del obispo hispalense en la lucha contra el arrianismo y su condición de “martillo de herejes”. La *Vita* insiste, casi exclusivamente, en su combate contra las herejías y lo extiende

<sup>23</sup> Gregoria Caveró Domínguez, “El discurso de la crónica Silense: San Isidoro y el panteón real”, en *e-Spania* [en ligne] 14, décembre 2012, mis en ligne le 05 janvier 2013, consulté le 10 avril 2018. URL: <http://journals.openedition.org/e-Spania/21612>; DOI: 10.4000/e-Spania.2612.

<sup>24</sup> Patrick Henriët, “*Deo votas. L’Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X<sup>e</sup>- XII<sup>e</sup> siècles*”, en Patrick Henriët y Anne-Marie Leggras (ed.). *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*. Melanges en l’honneur de Paulette L’Hermite-Leclercq, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp.189-205.

al Islam, concebido como una secta nueva y diabólica. Uno de los relatos se ocupa de su legendario triunfo sobre Mahoma: a la vuelta de Roma, Isidoro se entera de que el profeta de los musulmanes está predicando cerca de Sevilla, apoyado por Satán. A pesar de contar con el sostén de las fuerzas del mal, el adversario del santo es derrotado y tiene que volver a África. Isidoro acude allí y ordena retroceder a un terrible dragón, que representa la religión musulmana<sup>25</sup>.

Los *Miraculi de Sancti Isidori*, de Lucas de Tuy, no abandonan este aspecto, pero ponen el acento igualmente en su relación con la dinastía y la capital del reino. Es presentado como un santo cívico que, tras la llegada a León de sus restos, logra que la ciudad sea más salubre y los campos circundantes más fértiles. Otros milagros expresan su protección a los soberanos y a la familia real, entre ellos el prodigio sucedido en el cerco de Baeza por Alfonso VII, a raíz del cual se crea en León la cofradía del pendón de la villa andaluza<sup>26</sup>.

Las visiones oníricas del santo en el *Chronicon mundi* están en consonancia con esta imagen. Sus vínculos con Fernando I quedan plasmados en el anuncio efectuado al monarca de su próximo fallecimiento. Con ocasión del cerco de Baeza, se identifica como sucesor del apóstol en la predicación por tierras hispánicas. Pero, al contrario que éste, no se hace visible en ninguna contienda, luchando al lado de los ejércitos cristianos. Su medio de acción es la palabra. Dada su condición de sabio, varios de los vaticinios realizados por él y las noticias que proporciona sobre los avatares de la contienda permiten cambiar el curso de la guerra. Así ocurre cuando, durante un sueño, le insta al obispo Cebrián de León a comunicarle a Alfonso VI que la toma de Toledo tendría lugar en quince días. Gracias a este mensaje, el rey no levanta el campamento, como había proyectado, sino que intensifica sus esfuerzos bélicos<sup>27</sup>. El asedio de Ciudad Rodrigo aparece también en la obra

<sup>25</sup> Patrick Henriet, “Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi: les miracles d’Isidore de Séville et la lutte contre l’hérésie (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)”, en Daniel Baloup (ed.), *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, pp. 1.29.

<sup>26</sup> Patrick Henriet, “Hagiographie et politique a León au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Les chanoins réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza”, *Revue Mabillon*, nouvelle série, 8, (t. 69), 1997, pp. 53-82, y “Rex, lex, plebs. Les miracles d’Isidore de Seville a León (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)”, en Martin Heinzmann, Klaus Herbers y Dieter R. Bauer, *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Beiträge zur Hagiographie, 3, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2002, pp. 334-350. Gregoria Cavero Domínguez, “La instrumentalización de la ayuda isidoriana en la Reconquista: la cofradía del pendón de Baeza en san Isidoro de León”, *Aragón en la Edad Media*, nº 19, 2006 (ejemplar dedicado al Homenaje a la profesora María Isabel Falcón), pp. 113-124.

<sup>27</sup> Lucas de Tuy, *opus cit.*, pp. 349-350, 361 y 394-395.

de Jiménez de Rada, que con anterioridad se había ocupado igualmente del cerco de Baeza. En él, los musulmanes no logran sus frutos merced al aviso, transmitido a través del sacristán de la iglesia de la ciudad, de que llegaban en ayuda de los combatientes islámicos las tropas del conde Fernán Ruiz, aliado de éstos<sup>28</sup>. Por tanto, el conjunto formado por Santiago y san Isidoro reúne las dos vertientes de las tareas militares: la práctica de la fuerza bélica y la estrategia, basada en el conocimiento directo de los hechos.

A partir de mediados del siglo XIII, languidece el culto a san Isidoro, que queda confinado a tierras leonesas. Con toda probabilidad, influye en ello la detención de las conquistas y la consolidación del reino de Castilla, englobando al leonés. Sin embargo, en las campañas andaluzas entre 1407 y 1410, el infante Fernando busca enlazar con las gestas de sus antecesores en el poder, por lo que recurre a la intercesión de ambos santos después de la mariana, y señala la participación de Isidoro en la contienda con la presencia del pendón de Baeza al lado de los emblemas trastamaristas.

### SAN MILLÁN

En la narración hagiográfica de Berceo, San Millán presta ayuda en una batalla contra Abderramán III, acaudillada por Ramiro II de León, el conde Fernán González y el rey García de Navarra. Se aparece en el cielo junto con Santiago, en lugar de manifestarse en sueños, como ocurría en el *Poema de Fernán González*. La contienda de Hacinas es sustituida por la de Simancas, quizás por tener mayor relevancia o por dar cabida a alguna tradición anterior:

Los pueblos e los príncipes todos lo entendieron,  
 q[u]e los dos cavalleros q[u]e del cielo vinieron.  
 los dos varones fueron a qui[en] los votos dieron.  
 q[u]e ante los vengaron q[u]e no los recibieron  
 El q[u]e tenié la mitra e la croça en mano.  
 essí fue el apóstol de san Ju[h]an ermano;  
 el qu[i] la cruz tenié e el capiello plano,  
 essí fue sant Millán el varón cogollano<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Rodrigo Jiménez de Rada, *opus cit.*, pp. 378 y 390.

<sup>29</sup> Brian Dutton, *La “Vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo*. Londres, 1967, pp. 446-447, y 152. Véase además el estudio sobre las obras de Berceo y su relación con el privilegio de los votos, en pp. 161-193.

Como declara el epígrafe introductorio de este apartado, el prodigio sirve para justificar los falsos votos de san Millán, al igual que la legendaria Clavijo había hecho con los de Santiago. Más allá de esta cuestión concreta, su contexto alude a las complejas relaciones entre el poder regio y el condal durante el siglo X. Subraya el carácter de encrucijada de los territorios riojanos y de la naciente Castilla y el papel del monasterio de San Millán de la Cogolla en la expansión de los dominios de Fernán González. Dada la invocación de Ramiro II al apóstol en versos anteriores, cabe pensar que la acción conjunta de ambos bienaventurados refleja un reparto de patrocinios, en el que San Millán no solo protegería al noble castellano, sino, quizás también, a García de Navarra.

### *SAN JORGE O SANT JORDI*

El culto a este santo se constata en Cataluña en la primera mitad del siglo XI, promovido, sobre todo, por el abad Oliva de Ripoll, el obispo Eribau, de la diócesis de Urgel, y el primer vizconde de Ager. Esta devoción se vio favorecida en 1201 con la creación por Pedro el Católico de la cofradía de san Jorge de Alfama, que más tarde se unió a la de Montesa. Responde al afán de promover una *militia dei*, anhelo que ya habían tenido Sancho Ramírez y su hijo, Alfonso el Batallador. En 1098 el papa Urbano II había comparado el ímpetu de los aragoneses en la conquista de Huesca con el de los cruzados orientales y, probablemente, habían llegado a la ciudad leyendas de la toma de Antioquía<sup>30</sup>. Este contexto quizás explique la fabulosa y sorprendente historia, recogida en la primera mitad del siglo XIV por la Crónica de San Juan de la Peña, que narra la presencia del santo en Huesca. Este acude desde Antioquía, portando en la grupa de su caballo a un guerrero, que participa con él en el combate, aunque ignora a cuál ha sido llevado<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Luciano José Vianna, Santidade, milização e institucionalização textual de São Jorge nos territórios da Coroa de Aragão”, *Historia. Revista*, vol. 20, nº 1, 2015, pp. 142-157, y Ángel Canelas López, “Leyenda, culto y patronazgo en Aragón del señor San Jorge, mártir y caballero”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* nº 19-20, (1966-1967), pp. 7-22.

<sup>31</sup> «Et este día mismo fue la batalla de Antiochía del gran peregrinaje; et un cavallero de Alemana fue entramas las batallas de Antiochía et de Aragón, que en la batalla de Antiochía do andava apeado prísolo San Jorge en las ancas del cavallo; vencida aquella batalla, vínose San Jorge con el cavallero a la batalla de Huesca et vidieronlo visiblement con el cavallero en las ancas, et dexólo allí do oy en día es la iglesia de San Jorge de las Boqueras. El cavallero cuydó que toda era una batalla pero no conocía ni entendía ninguno de los de allí, et por razón que sabía gramática el cavallero, entendieron algunos en latín et recontó este miraglo». Carmen Orcástegui, “Crónica de San Juan de la Peña (versión aragonesa) Edición crítica”, en *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, nº 51-52 (1985), p. 456.

La entrada de sant Jordi en las fuentes historiográficas tiene lugar en la narración del reinado de Jaime I. Entonces contribuye a la gran expansión peninsular de la Corona de Aragón, en las Baleares y en tierras de Valencia. A propósito del asalto a *Medina Mayûrqa*, en 1226, el *Llibre dels fets* da noticia del primero que entró en la ciudad:

Segons ens contaren els sarraïns, deien que van veure entrar primer a cavall un cavaller blanc, amb armes blanques. I hem de creure que dévia esser Sant Jordi, car en els llibres d’historia llegim que l’han vist moltes vegades en altres batalles entre cristians i sarraïns<sup>32</sup>.

En Valencia, se aparece en la batalla del Puig, según narra la *Crónica de San Juan de la Peña*:

Et se troba que muytos santos de Paraysso non tan solament ayudavan a él quando avie batallas con los moros, mas encara ayudavan a sus vassallos quando por él se combatían con moros; porque se dize que como él avies enviado algunos nobles et cavalleros en el regno de Valencia, yes assaber, el noble don Bernart Guillem d’Entença et de otros cavalleros de Aragón et de Catalunnya et fuessen en un pueyo qui agora es clamado Santa María del Puyg et toda la morisma vinies contra ellos en la batalla, qui entre ellos fue muyt grant, les apareció Sant Jorge con muytos cavalleros de parada qui los ayudó a vencer la batalla, por la qual ayuda ningún christiano no hi murió<sup>33</sup>.

A través de los dos pasajes, se advierte una presentación prácticamente idéntica a la de Santiago: caballo y vestiduras blancas, quizás para indicar su procedencia celestial, y acompañamiento de huestes angélicas. Pero, al contrario que en la mayoría de las ocasiones en las que interviene el apóstol, no se anuncia previamente su llegada. En la primera, la de la conquista de Mallorca, su presencia es deducida de lecturas que detallan actuaciones similares, probablemente las contenidas en la *Historia Antiocheana*.

Su ayuda al monarca y a la nobleza de la Corona de Aragón no cuenta con la colaboración de otros bienaventurados. Los autores castellanos trazan la memoria del reino, desde un momento anterior de fragmentación política, en el que se erigen distintos santos distintivos de los diferentes territorios,

<sup>32</sup> *Llibre dels fets del Rei En Jaume* (a cura de Jordi Bruguera), Barcelona, Barcino, vol. II, 1991, párrafo 84.

<sup>33</sup> Carmen Orcástegui, *Crónica de San Juan de la Peña (versión aragonesa)*. Edición crítica, Institución Fernando el Católico, 1985, p. 93.

que se incorporan a Santiago, en concreto san Isidoro y san Millán. San Jorge, en cambio constituye un signo de identidad del conjunto de la Corona de Aragón. Forma parte de la mitificación de Jaime I. Si ya estaba apuntada en el *Llibre dels fets*, inspirado en los recuerdos personales del monarca, se intensifica en el siglo XIV, época en la que las narraciones comienzan a reelaborarse, exacerbando la intervención divina en la conquista. La difusión de este culto por los siguientes soberanos significa una forma de propaganda filomonárquica de carácter religioso y patriótico. En Valencia se celebró su fiesta desde 1343 y adquirió un hondo sentido cívico, que reafirma en el municipio el sentimiento de comunidad nacional.

El reinado de Pedro el Ceremonioso marca una nueva etapa en este proceso. Hizo respetar la celebración del santo en las *Ordinacions de la casa real* y, con ocasión de la guerra con Pedro I de Castilla, incorporó su imagen a las enseñas bélicas de la Corona<sup>34</sup>. Aunque sus antecesores ya tenían la reliquia del brazo del santo, trató de aprovechar la influencia catalana sobre el ducado de Atenas para obtener su cabeza, custodiada en el castillo griego de Livadia. En 1354, envió desde Cerdeña a un agente encargado de hablar con el duque, de origen siciliano, sus oficiales, los eclesiásticos de Tebas, los síndicos de Atenas y los caballeros de la zona, mayoritariamente catalanes, para conseguir esta reliquia, alegando que se proponía fundar un monasterio de nobles, bajo la advocación del bienaventurado. La gestión fue infructuosa, pero tuvo su contrapartida indirecta en la ofrenda de otra parte de un brazo, por parte de la reina María de Chipre<sup>35</sup>.

Durante la centuria siguiente, la imagen del santo combina el patrocinio guerrero a la monarquía con el valor modélico. En el sermón pronunciado el 25 de abril de 1413, en la catedral de Valencia, san Vicente Ferrer no menciona la aparición del Puig, pero recuerda su gran ayuda en la conquista de la ciudad y el reino valenciano y lo propone como modelo de caballeros, frente a los vicios de la nobleza y el pueblo<sup>36</sup>. Tras la toma de Nápoles, Alfonso el Magnánimo instaura su culto en la ciudad y coloca su estandarte en el castillo y las principales iglesias, en señal del cambio de poder de los angevinos a los Trastámara aragoneses.

<sup>34</sup> Rafael Narbona Vizcaíno, "Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de Valencia medieval", en *Saitabi*, 46 (1996), pp. 293-319.

<sup>35</sup> Vincent Baydal, "Santa Tecla, San Jorge y Santa Bárbara. Los monarcas de la Corona de Aragón a la búsqueda de reliquias en Oriente (siglos XIV-XV)", en *Anaquel de estudios árabes*, vol. 21 (2010), pp. 158-159.

<sup>36</sup> Amadeo Serra Desfilis, "El espejo roto: Las imágenes del caballero del Tirant al Quijote", en Norberto Piqueras Sánchez (ed.), *Del Tirant al Quijote. La imagen del caballero*, universidad de Valencia, 2005, pp. 29-20.



### OTROS PATRONAZGOS DE MENOR ENTIDAD

Algunos de ellos proceden de la primera época de la lucha y son desplazados por la mayor difusión posterior de Santiago, san Isidoro y san Jorge. El más relevante es san Miguel, el arcángel que vence a los ángeles rebeldes, que habría prestado auxilio al monarca astur Ramiro I, quien dedicó a esta advocación una de las iglesias del monte Naranco. También se habría aparecido para apoyar a las huestes aragonesas en la conquista de Zaragoza<sup>37</sup>.

Habitualmente, el motivo para la asignación a un bienaventurado de funciones bélicas puede ser la coincidencia entre la fecha de una batalla y su festividad: la victoria lograda por Fernando de Antequera en la Boca del Asno el día de san Isidoro pudo reafirmar la creencia en la ayuda del santo a las huestes cristiana. En ocasiones, este acontecimiento puede llevar a insertar un nuevo culto en el calendario de las celebraciones urbanas: el establecimiento en Murcia de una procesión conmemorativa por la fiesta de san Patricio se debió al éxito que en esa fecha de 1452 alcanzó la caballería concejil contra las incursiones granadinas<sup>38</sup>. En sentido inverso, la protección dispensada por el patrono local a toda la población hace que se reclame su ayuda, incluso, en los enfrentamientos contra núcleos próximos del reino<sup>39</sup>.

En fin, pueden elaborarse versiones legendarias posteriores, difícilmente datables, que asocian un santo a la conquista de una población sin patrocinio bélico específico, con el afán de realzar la importancia de la efemérides y la gloria del lugar. El protagonista celestial es, por lo general, un bienaventurado vinculado a la ciudad. Así ocurre con santa Catalina, titular del castillo que domina Jaén, que realiza ante Fernando III una actuación similar a la de Santiago en los momentos previos a la toma de Coimbra, al anunciar el triunfo al peregrino extranjero, ya que, estando en sueños el monarca, tiene una visión de la mártir de Alejandría, que le vaticina el éxito y le entrega unas llaves, en señal de la inmediata posesión del núcleo urbano.

<sup>37</sup> Gregoria Cavero Domínguez, *El discurso de la Historia Silense...*, 9. Juan Briz Martínez, *Historia de la fundación y antigüedades de San Juan de la Peña y de los reyes de Sobrarbe, Aragón y Navarra, que dieron principio a su Real Casa y procuraron sus acrecentamientos hasta que se unió el principado de Cataluña con el reino de Aragón*. Zaragoza, 1620, ed. facsímil de la Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1998, pp. 774-775.

<sup>38</sup> María de los Llanos Martínez, “Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. Murcia”, en *Miscelánea medieval murciana*, Universidad de Murcia, vol. XVI, 1990-91, p. 41.

<sup>39</sup> En 1470, las huestes de Jaén, capitaneadas por el condestable Miguel Lucas de Iranzo, gritan el nombre de san Lucas en su ataque a Bailén, dentro de las luchas de bandos que tuvieron lugar en el reinado de Enrique IV. *Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo*, ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, p. 419.

Es el único caso conocido de una bienaventurada a la que se relaciona con la lucha contra el Islam, aunque sea en esta función profética y no de participación armada<sup>40</sup>,

### LOS GUERREROS “SANTOS”

La aparición de los bienaventurados a determinados soberanos y guerreros lleva a preguntarse si sus beneficiarios alcanzaron la santidad o fueron estimados así, aunque no fueran canonizados.

En el caso del reino de Castilla, la contestación ha de ser, en esencia, negativa. Solo gozaron parcialmente de esta consideración el Cid y, en mayor grado, Fernando III, en épocas posteriores. Por otra parte, el rey no contó con la ayuda celestial, salvo en esa versión legendaria posterior relativa a santa Catalina, lo que pone de manifiesto que, al menos en los reinos de Castilla y León, no existen vínculos claros entre el auxilio de los bienaventurados y la fama de santidad de sus destinatarios.

Hay que tener en cuenta que en la concepción del poder castellano, la santidad no es un factor primordial. Durante los tiempos de la conquista, las cualidades religiosas y morales quedan implícitas en el elemento principal, que es el triunfo bélico y la expansión de la fe cristiana, en la lucha contra el Islam hispánico.

Los monjes de de san Pedro de Cardeña exaltaron la figura de Rodrigo Díaz de Vivar y la llamada *leyenda de Cardeña* consigna varios episodios maravillosos posteriores a su muerte, recogidos posteriormente en la *Estoria de España* alfonsí y post-alfonsí. Pero es dudoso que pueda hablarse de un auténtico culto, como propugnan algunos estudiosos, que, por lo demás, no sería anterior a 1163. De cualquier forma, este reconocimiento no sería equiparable al dispensado a un santo, ya que nunca se le atribuyeron milagros. En opinión de Patrick Henriët, a partir del siglo XIII sería considerado, más bien, un hombre ilustre, de cualidades sobresalientes<sup>41</sup>. Por todo ello, no deja de resultar sorprendente que, en los años centrales de la centuria

<sup>40</sup> Andrea Mariana Navarro, “Sancti viatores: predicaciones, visiones, apariciones y traslado de reliquias en Andalucía (s. V-XVII)”, en *Historia, Instituciones, Documentos*, 39 (2012), p. 158.

<sup>41</sup> Peter E. Russell, “San Pedro de Cardeña y la historia heroica de EL Cid”, en *El tema de la Celestina y otros ensayos. Del Cid al Quijote*, Barcelona, 1978, pp. 73-112 y Patrick Henriët, “¿Santo o hombre ilustre? En torno al «culto» del Cid en Cardeña”, en Carlos Alvar, Fernando Gómez Redondo y Georges Martín (eds.), *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballescadas* (Actas del Congreso Internacional «IX centenario de la muerte del Cid»), Universidad de Alcalá de Henares, 2002, pp. 99-121.

siguiente, el conde don Pedro de Portugal manifieste, en su *Livro de linhagens*, la absoluta seguridad de que en esos momentos se encuentra gozando de la gloria celestial<sup>42</sup>.

Fernando III no fue canonizado hasta el siglo XVII. Durante su vida, gozó de un tratamiento privilegiado por parte de la ideología y la tradición discursiva. Poco después de su muerte comienzan las alusiones a su santidad. El obispo de Segovia, Raimundo o Remondo de Lozana, agradece en un documento las mercedes que le otorgó el noble y santo rey don Fernando. En la cantiga 221, Alfonso X declara que ha sido beneficiario de un milagro mariano, al ser curado de una enfermedad que ponía su vida en peligro y, en la siguiente expone otro, realizado esta vez por la intercesión de su madre. Las referencias de este tipo se multiplican en los primeros años del siglo XIV. Jofré de Loaysa, en su *Crónica de los reyes de Castilla*, subraya que “el santísimo rey don Fernando” conquistó Sevilla, y don Juan Manuel emprende una defensa de su santidad en un párrafo del *Libro de los Estados*. Los tres últimos capítulos de la *Estoria de España* alfonsí constituyen la pieza más relevante de esta incipiente construcción hagiográfica. Contienen una relación de milagros realizados por el monarca inmediatamente después de su fallecimiento.

En realidad, esta parte final de la *Estoria* es un añadido posterior. Fue compuesta en el reinado de Sancho IV, o en los primeros años del de Alfonso XI y reescrita a mediados de la centuria. Según Ariel Guance, la promoción de don Fernando formaría parte de un programa monárquico unitario, en una coyuntura política en donde existía una amenaza clara de separación entre Castilla y León<sup>43</sup>.

Aunque el único proyecto de canonización de Jaime I fue rechazado en 1633, el Conquistador gozó de fama de santidad en la historiografía del siglo XIV. La *Crónica de Ramón Muntaner* y, sobre todo, la de *San Juan de la Peña*, añaden continuamente a su nombre el epíteto de santo<sup>44</sup>. Para Muntaner, este rey constituyó un auténtico milagro de Dios y estaba destinado a realizar hechos providenciales. El anónimo autor del otro texto lo consi-

<sup>42</sup> «Este Cide Rui Diaz viveo bem e estes bês que fez son escriptos nas cronicas dos reis, e el é em paraiso». *Livro do linhagens do conde D. Pedro*, PORTUGALIAE MONVMENTA HISTORICA, nova serie, vol. II/1, ed. de José Mattoso, Academia das Ciencias de Lisboa. Lisboa, 1980, título VIII, p. 136.

<sup>43</sup> Ariel Guance, “Fernando III o la santidad forzada”, en *Fernando III, tiempo de cruzada...*, pp. 457-463. Para el proceso de canonización y el breve papal de 1671, véase, en esta misma obra colectiva, Antonio Rubial García, “La canonización de San Fernando y sus consecuencias en Nueva España”, pp.483-489.

<sup>44</sup> Luciano José Vianna, *El significat històric de la tradició textual del Llibre dels fets (1343-157)*, tesis doctoral presentada en la universidad de Bellaterra, en 2014, pp. 235-240.

dera el favorito de la gracia divina. En torno al monarca se concentran los milagros, vinculados a su madre y a él mismo. De María de Montpellier el cronista afirma que, por sus méritos, Dios hizo muchos milagros, antes y después de su muerte, aunque no concreta cuales fueron. Con respecto a él, se mencionan dos hechos milagrosos, que denotan la protección sobrenatural. El primero es la curación milagrosa durante los primeros años de su vida. El breve pasaje coincide, en líneas esenciales, con lo expuesto en la cantiga 221, pero añade la presencia de Santa María en el lecho del futuro soberano<sup>45</sup>. El segundo es la intervención de san Jorge en Mallorca y Valencia, en atención a los méritos regios<sup>46</sup>.

Los testimonios de santidad que se elevan en el siglo XIV sobre el Cid, Fernando III y el Conquistador llevan a pensar que reflejan un cambio en la concepción del poder, ocurrido durante esa época. En un momento en el que la expansión peninsular se ha terminado en el mundo mediterráneo y ha sufrido una detención en el reino castellano, se difumina la imagen del soberano y del héroe, fundamentada en la lucha contra el Islam y el avance de la fe cristiana. Por tanto, pasa a primer plano la memoria de los antepasados ilustres que, además de poseer los mencionados requisitos, se encuentran muy próximos a la divinidad. Se abre, entonces, otra vía de legitimación adicional: la descendencia de estas grandes figuras. A los sucesores no se les exige una canonización no oficial, como a ellos, pero sí ser dignos de su legado y convertirse en ejemplos de religiosidad.

En el caso de la Corona de Aragón, la dinastía de los Condes de Barcelona buscó durante toda la centuria y, sobre todo, en su segunda mitad, la vinculación a un ancestro santo. A falta de respaldo papal para el Conquistador, no abandonaron la promoción de éste, pero tuvieron que refugiarse en una *beata stirps*, aunque emparentada con ellos por vía de afinidad. Estaba formada por dos santos asociados al franciscanismo y canonizados cuatro y veinte años después de su fallecimiento: Isabel de Hungría, hermana de Violante, esposa de Jaime I el Conquistador, y Luis de Anjou o Tolosa, que lo fue de Blanca, mujer de Jaime II<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> «Et endevínose que una vegada quel estando enfermo en Montpesler de grant malautía, la Virgen gloriossa Madre de Dios li apareció con grant goyo et díxole que se levantas del leyto sin todo mal que non sintió ren [...]». Carmen Oracástegui, *Crónica de San Juan de la Peña...*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1985, p. 92.

<sup>46</sup> Raquel Homet, “Discurso historiográfico y realza en la «Crónica general»”, generalmente llamada “Crónica de San Juan de la Peña”, en *Temas medievales*, 8, Buenos Aires, CONICET (1998), pp. 184-187.

<sup>47</sup> Nikolas Jaspert, “El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: Santidad, franciscanismo y profecías”, en José Ángel Sesma Muñoz (ed.), *La Corona de Aragón en el centro de su Historia (1208-1458: La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2009, colección Garba, 4, pp. 183-218, y Francesca Español, “La

En cambio, en Portugal, la expansión por el reino de Marruecos y, más tarde, en la zona de Guinea, relanzan la idea de cruzada. La dimensión sacral del conflicto es inseparable de la glorificación de la dinastía de los Avís, la santidad de la familia real y su entorno, la afirmación del país en el occidente europeo y la reivindicación de determinadas gestas efectuadas por los antecesores en el trono<sup>48</sup>. Para los temas tratados aquí, hay que señalar la exaltación de la figura de Afonso Henriques, como ya se ha dicho, vencedor de los musulmanes en Ourique, el culto al condestable don Nuno Alvares Pereira, participante en la campaña de Ceuta, y el halo de martirio otorgado al infante don Fernando, tras el fracaso de la toma de Tánger. Los dos últimos fueron tenidos por santos, aunque únicamente el condestable fue canonizado, y en tiempos muy recientes.

Durante la Baja Edad Media tiene lugar un proceso de mitificación del primero de los monarcas, que asocia su condición de rey a la de fundador al reino y a la actividad guerrera que es revestida de resonancias crísticas”. Su lucha contra el Islam es vista como un antecedente de la que mantienen los Avís desde los primeros años del siglo XV, presentada como la gran empresa del país luso.

Entre mediados del siglo XIV y finales del XVI, varios textos sitúan el origen de los escudetes o “llagas” del escudo portugués en las heridas que recibió Afonso Henriques en la batalla de Ourique. En algunas versiones, estas heridas, y otras sufridas posteriormente, serían lo que justificaría su posesión del reino. En la segunda redacción de la *Crónica de 1344*, de finales del XIV, el escudo se pone en relación, en cambio, con los de los cinco reyes moros, a los que venció y con la cruz de Cristo, aparecido en los cielos en la citada contienda. En 1416, el *Livro de Arautos* propone una explicación global: cinco reyes murieron en el combate, cinco escudos fueron quebrados en el brazo del rey cristiano. Éste había visto antes de empezar la lucha, a Cristo, con sus cinco llagas, quien le auxilió para lograr la victoria. Por eso, en honor de las llagas de Cristo, mandó pintar cinco escudos en forma de cruz y, dentro de ellos, treinta monedas de plata, en memoria de la traición de Judas, que da origen a la pasión. Otras versiones equiparan, aunque no expresamente, las heridas del Fundador y los estigmas, a la manera de Francisco de Asís y otros bienaventurados. Hay que agregar el culto alentado por

---

Beata stirps en la Corona de Aragón. Santa Isabel de Hungría y San Luis de Tolosa, culto e iconografía”, en Francesca Español/Francesc Fité (eds.), *Hagiografía peninsular en els segles medievals*, Universitat de Lleida, 2008, pp. 135-169.

<sup>48</sup> Isabel Beceiro Pita, “La incidencia de la religiosidad en el enaltecimiento de las monarquías hispánicas de fines del medievo”, en Isabel Beceiro Pita (Dir.), *La espiritualidad y la configuración de los reinos ibéricos (siglos XII-XV)*. Madrid, Dickynson, 2018, (en prensa).

el monasterio de Santa Cruz de Coimbra, donde se guardaban sus restos, estimado como un “cuerpo santo”. Todo ello desemboca en las iniciativas manuelinas de sacralización, en 1505, y en el intento infructuoso de canonización, llevado a cabo por Felipe II, durante el período de unificación entre España y Portugal<sup>49</sup>.

La figura del condestable reúne dos modelos de santidad: el guerrero y el apartamiento del mundo. Este último se inserta en las tendencias crecientes de la religiosidad portuguesa, a partir del primer tercio del siglo XV. El retiro de Nuno Álvares Pereira, durante los últimos años de su vida, es llevado a cabo en el monasterio de Santa María del Carmen de Lisboa, fundado por él mismo, y que, desde sus inicios, había alcanzado prestigio por la piedad de sus miembros. Por lo que respecta a su actuación pública, se distinguió en las contiendas con Castilla de fines del siglo XIV y en la toma de Ceuta. Fue íntimo colaborador de don João I, y uno de sus apoyos principales en el acceso al trono. Por tanto, puede ser incluido en el círculo familiar del rey, en sentido amplio, y proyecta un aura venerable sobre los orígenes de la dinastía<sup>50</sup>.

El infante don Fernando, hijo de don João, fue apresado por los musulmanes en 1434, al fracasar el intento de apoderarse de Tánger. Las negociaciones establecidas para la devolución de los rehenes no tuvieron efecto y falleció en el cautiverio de Fez, en 1443. En seguida fue considerado un mártir por la fe cristiana, cuyos últimos años habían estado marcados por las torturas, a mano de los adversarios de ésta. Su culto fue promocionado de inmediato por la dinastía, que podría contar, así, con un santo entre sus miembros. El infante don Enrique, hermano de don Fernando, encarga a fray João Alvares, secretario y compañero del difunto en la prisión, el *Trautado da Vida e feitos do muito Virtuoso Senhor Infante Dom Fernando*, elaborado entre 1451 y 1460<sup>51</sup>. La desgraciada historia del infante fue utilizada para animar a la continuidad de las conquistas. Además, permite reivindicar ante el occidente europeo la importancia de Portugal, basada en su contribución al desarrollo del cristianismo en nuevos territorios. Queda demostrado en el discurso pronunciado en 1451 ante los embajadores del rey de romanos, que acuden a Lisboa para celebrar el matrimonio por poderes entre Federico III y Leonor de Portugal, sobrina del difunto.

En definitiva, la ayuda de los santos en la lucha contra el Islam de los reinos de León, Castilla y la corona de Aragón, no es imprescindible

<sup>49</sup> María de Lurdes Rosa, *Santos e demonios no Portugal medieval*. Porto, Fio da Palabra, 2010, pp. 160-183.

<sup>50</sup> *Ibidem.*, pp. 80-87.

<sup>51</sup> María de Lurdes Rosa, *Longas guerras, longos sonhos...*, pp. 93-97

para la ideología del poder regio, pero corrobora la bendición divina a las campañas cristianas. La promoción de la santidad de algunos de los principales contendientes tiene lugar, sobre todo, en el siglo XIV, cuando, ante la paralización o el fin de las conquistas peninsulares, se abre paso una concepción de la monarquía que exalta a sus titulares como modelos de piedad. En cambio, en Portugal, la imagen de religiosidad extrema y devoción de los Avís constituye un instrumento imprescindible del fortalecimiento del poder regio y de la expansión africana durante los siglos XV y XVI, concebida como cruzada en una época en la que esta idea ya había sido abandonada en el resto del occidente europeo.

## BIBLIOGRAFÍA

## Fuentes

## a) Cronísticas

*Crónica de veinte reyes*, Ayuntamiento de Brugos, 1991.

*Llibre dels fets del Rei En Jaume* (a cura de Jordi Bruguera), Barcino. Barcelona, 1991.

Lucas, obispo de Tuy, *Crónica de España*, ed. de Julio Puyol, RAH, Madrid, 1926

Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, traducción de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

## b) Literarias

*Poema de Fernán González*, ed. de Juan Victorio, Cátedra, Madrid, 1998

*Poema de Mio Cid*. Ed. de Juan Victorio, Cátedra, Madrid, 1977.

## c) Estudios

BECEIRO PITA, Isabel: “La incidencia de la religiosidad en el enaltecimiento de las monarquías hispánicas de fines del medievo”, en Isabel Beceiro Pita (Dir.), *La espiritualidad y la configuración de los reinos ibéricos (siglos XII-XV)*. Dickynson, Madrid, 2018 (en prensa).

CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria: “El discurso de la crónica Silense: San Isidoro y el panteón real”, en *e-Spania* [en ligne] 14, diciembre, 2012.

DUTTON, Brian: *La “Vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo*. Londres, 1967.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: “Santiago matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional”, en *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº 15, 2005.

GUIANCE, Ariel: “Fernando III o la santidad forzada”, en *Fernando III, tiempo de cruzada*. Sílex, Madrid, 2012.

HERBERS, Klaus: *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del “Santiago político”*. Pontevedra, Fundación cultural Rutas del Románico, 2ª edición, 2006.



- HENRIET, Patrick: “Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi: les miracles d’Isidore de Séville et la lutte contre l’hérésie (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)”, en Daniel Baloup (ed.), *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Madrid, Casa de Velázquez, 2003.
- : “¿Santo o hombre ilustre? En torno al «culto» del Cid en Cardena”, en Carlos. Alvar, Fernando Gómez Redondo y Georges Martín (eds.), *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas* (Actas del Congreso Internacional «IX centenario de la muerte del Cid»). Universidad de Alcalá de Henares, 2002.
- : “Hagiographie et politique a León au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Les chanoins réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza”, en *Revue Mabillon*, nouvelle série, 8 (t. 69), 1997.
- HOMET: “Discurso historiográfico y realeza en la «Crónica general»”, generalmente llamada “Crónica de San Juan de la Peña”, en *Temas medievales*, 8, Buenos Aires, CONICET (1998).
- JASPERT, Nikolas: “El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: Santidad, franciscanismo y profecías”, en José Ángel Sesma Muñoz (ed.), *La Corona de Aragón en el centro de su Historia 1208-1458: La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*. Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2009, colección Garba, 4.
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael: “Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de Valencia medieval”, en *Saitabi*, 46 (1996).
- ORCÁSTEGUI GROS: *Crónica de San Juan de la Peña...* Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1985, p. 92.
- ROSA, María de Lurdes: *Longas guerras, longos sonhos africanos*. Porto, Fío da Palabra, 2010.
- : *Santos e demonios no Portugal medieval*. Porto, Fío da Palabra, 2010.