

EN TORNO AL CULTO JACOBEO Y LA PIEDAD REGIA EN LAS MONARQUÍAS HISPÁNICAS DE LOS SIGLOS XIV Y XV

César Olivera Serrano

INSTITUTO DE HISTORIA (CSIC)¹

La historiografía contemporánea suele reconocer que en el culto jacobeo medieval se cruzaron realidades superpuestas que evolucionaron con ritmos diferentes, de tal modo que no resulta fácil establecer con claridad criterios generales de periodización². La posible existencia de un declive bajomedieval seguido de una recuperación en los albores de los tiempos modernos –no es otro el trasfondo del presente volumen– resulta difícil de precisar, aunque los especialistas suelen admitirlo en términos muy generales, al menos si se compara con el esplendor de los siglos XII y XIII³.

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación *Identidades, contactos, afinidades: la espiritualidad en la Península Ibérica (siglos XII-XV)*, HAR2013-45199-R, del Plan Nacional de Investigación, cuya investigadora principal es Isabel Beceiro Pita.

² Se han propuesto algunos muy generales, como el de Barreiro Rivas: habría una primera etapa “cosmológica” (siglos IX-X) caracterizada por la articulación de una Cristiandad occidental y asturiana que apoyó la centralidad de Roma así como sus expresiones jerárquicas y homogeneizadoras, seguida de una segunda etapa “penitencial” (siglos XI-XIV), basada en el fervor penitencial popular, y una tercera época “de unificación religiosa” (siglos XIV-XVI) auspiciada por el Estado Moderno y condicionada por las nuevas formas de la espiritualidad. Vid. X. L. Barreiro Rivas, «La peregrinación a Santiago: la transformación de un rito con motivaciones plurales», in M. Agís Villaverde, C. Balañas Fernández y J. Ríos Vicente (eds.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente*, A Coruña, Universidade da Coruña, 2008, pp. 281-300.

³ Isabel Beceiro, recogiendo los puntos de vista de diversos autores, opina que existió un declive de los centros tradicionales de peregrinación a fines de la Edad Media en beneficio de otros

La faceta más notoria de este culto tiene que ver con el fenómeno de las peregrinaciones a Compostela, ya que de ella dependen de un modo u otro las restantes manifestaciones que componen el fenómeno jacobeo. En este terreno también se advierte la complejidad del análisis debido a la confluencia de factores demasiado heterogéneos y a la dificultad de localizar fuentes adecuadas. Junto a los relatos hagiográficos, que vienen a ser como la espina dorsal del tema, aparecen otras dimensiones igualmente importantes: las formas de la piedad personal y colectiva difundidas a través de la predicación, los ideales de santidad de cada época⁴, el contenido de las prácticas penitenciales⁵, el significado de las relaciones del ser humano con el más allá, o la promoción del camino que impulsaron los poderes laicos y eclesiásticos, sin olvidar los avatares políticos que jalónaron los tiempos medievales. Cualquiera de estas variables obedece a sus propias pautas evolutivas y no es sencillo, como queda dicho, aclarar de manera nítida la cuestión del posible declive en los últimos tiempos medievales⁶. Un retroceso de

santuarios marianos que tenían un radio de influencia más limitado. En el caso Compostelano se dio además un cambio que tendía a valorar más el sentido ascético personal en el momento de iniciar la peregrinación por la influencia mendicante; I. Beceiro Pita, «De las peregrinaciones al viaje interior. Las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 30 (2007), pp. 109-125.

⁴ Patrick Henriet advierte que el mismo concepto de santidad es histórico en la medida en que los ideales que configuran el modelo cristiano evolucionan con el correr de los siglos; por otra parte, las fuentes hagiográficas, indispensables para el conocimiento del tema, pueden ser interpretadas en claves diferentes, tanto desde un punto de vista religioso como político; P. Henriet, «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica», *Memoria Ecclesiae XXV* (2004), pp. 13-79, especialmente 13-15.

⁵ Nicole Bériou destacó la importancia de la transformación operada en la práctica penitencial desde el siglo XIII gracias a la extensión de la confesión personal y privada que alteró el sentido altomedieval de la penitencia pública; N. Bériou, «Autour de Latran IV (1215): La naissance de la confession moderne et sa diffusion», in *Pratiques de la confession: des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, pp. 73-93.

⁶ El culto a los santos como intercesores o como modelos de vida fue un hecho que entró de lleno en la formación de la conciencia a través de las predicaciones, la práctica litúrgica y sacramental, la contemplación de las obras de arte, la educación y la hagiografía (vid. A. Benvenuti *et alii*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005; J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica: 1236-1553», *En la España Medieval*, 5 (1986), pp. 1051-1117). Ángeles Rodríguez de la Borbolla ha expuesto con bastante claridad las pautas generales que vivió la sociedad castellana medieval en torno a los ideales de santidad y a la función que desempeñaron los santos en el culto y en la vida de piedad: A. Rodríguez de la Borbolla, «La santidad en el mundo medieval: un concepto unívoco y una diversidad de modelos», in E. de la Lama Cereceda (coord.), *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, pp. 125-139. En su exposición recoge las ideas de Vauchez para explicar la evolución desde una santidad “admirable” a otra “imitable”.

cualquiera de los factores mencionados es compatible con la vigencia o incluso con el auge de los restantes.

Tal vez se entienda mejor este problema si se observa el panorama actual del conocimiento sobre el fenómeno de las peregrinaciones. Las opiniones más “pesimistas” consideran que las epidemias, guerras y tensiones sociales que sacudieron el continente europeo y la península ibérica desde mediados del siglo XIV redujeron el flujo de peregrinos hacia Compostela, dando a entender que la dureza de los tiempos hizo decaer el esplendor de los siglos anteriores⁷. Otros autores aceptan la existencia del declive pero prefieren centrarlo en la segunda mitad del siglo XV por razones de índole diversa que no siempre tienen que ver con el contexto político y social⁸. Sin embargo también se localizan puntos de vista de signo opuesto –podríamos decir “optimistas”–, que atestiguan la existencia de una afluencia sostenida de peregrinos a lo largo del siglo XV, hasta el punto de afirmar que se llegó a un verdadero auge del fenómeno jacobeo⁹. Según este criterio, las duras circunstancias vividas a lo largo del siglo XIV (hambres, guerras, pestes), lejos de frenar las peregrinaciones, favorecieron más bien el fenómeno contrario, puesto que estimularon el fervor de todos los que buscaban el perdón y el sentido de lo sagrado en medio de la contradicción. En esta revitalización habrían sido importantes los años santos compostelanos (al menos 17 jubileos entre 1372 y 1501) que se convocaron desde mediados del siglo XIV. Las noticias sobre peregrinos del siglo XV, procedentes sobre todo de ámbitos geográficos no hispánicos, son bastante

⁷ F. Singul, «Crisis, misticismo y peregrinación: el camino de Santiago en el siglo XIV», in S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2013, pp. 67-90, especialmente p. 70. Este mismo autor añade además las tensiones compostelanas del siglo XIV, sobre todo bajo el arzobispo Berenguel de Landoira; *ibidem*, p. 72.

⁸ Klaus Herbers cita las opiniones de Ilja Mieck y Andreas Meyer, según las cuales el declive se habría producido, entre otras razones, por la creencia de que el cuerpo del Apóstol se encontraba realmente en Toulouse y no en Compostela: K. Herbers, «El viaje a Portugal de los embajadores de Federico III en el relato de Lanckmann y otros cronistas», *Anuario de Estudios Medievales*, 32/1 (2002), pp. 183-198, 194-195.

⁹ A. Rucquoi, «El siglo XV: nuevo apogeo de las peregrinaciones a Santiago», in A. Sánchez Ribes (coord.), *El Mediterráneo en el origen. IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Valencia, Federación de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, 2012, pp. 385-386. La autora recoge datos propios junto con los ya aportados por autores como Herbers, Plötz, López Alsina, García Mercadal, Uría Riu, etc. Una versión más extendida de estas informaciones en A. Rucquoi, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

llamativas, aunque se advierte una proporción creciente del número de caballeros en relación con otros grupos sociales¹⁰.

En las páginas que siguen se prestará atención a una faceta concreta del tema jacobeo: el sentido que las monarquías hispánicas asignaron al culto profesado a Santiago Apóstol, dentro de un horizonte mental en el que los santos y sus advocaciones solían tener algún tipo de connotación política.

Las monarquías peninsulares entendieron y aplicaron de forma diferente el sentido de este culto. En algunos territorios la advocación a Santiago fue un fenómeno más bien secundario, incluso anecdótico. Este es el caso de los reinos gobernados por el *Casal d'Aragó*. Nikolas Jaspert ha recordado recientemente el sentido que tuvo la ausencia del Apóstol en los reinos orientales, si bien es cierto que en los siglos XIV y XV se advierten algunas referencias a la devoción jacobea en los alrededores del poder. Lo sorprendente es que la hagiografía catalana se había interesado muy pronto, desde mediados del siglo XII, por el Códice Calixtino de la catedral de Santiago, ya que el relato del Pseudo Turpin permitía resaltar los vínculos que Carlomagno había tenido con Galicia y Cataluña. Esta huella carolingia realizaba el origen de ciertos cenobios catalanes y de algunos condados pirenaicos. En algunas sedes catalanas la figura del emperador ocupó un lugar destacado, hasta el punto de instituirse un culto litúrgico local en su honor¹¹. Sin embargo tanto la casa real catalano-aragonesa como las de los restantes reinos vinculados con ella desde finales del siglo XIII acabaron encontrando sus mejores fundamentos político-religiosos en otro marco de referencias espirituales.

¹⁰ La "moda" de los caballeros franceses y en general europeos de visitar la tumba se explica por la posibilidad de participar en justas y torneos, o bien de entrar en combate con los granadinos, reavivando así el espíritu de cruzada. En 1386 y 1387 peregrinaron los caballeros franceses e ingleses que habían participado en la guerra de Juan I de Castilla con Juan de Gante. A los anteriores se sumaban los reos condenados a peregrinar para redimir su culpa. A. Rucquoi, «El siglo XV», *op. cit.*, p. 385.

¹¹ En la diócesis de Gerona, por ejemplo, el obispo Arnau de Montrodó impulsó a mediados del siglo XIV una festividad en su honor, aunque esta devoción acabó desapareciendo a fines del siglo XV. La festividad fue sustituida por un sermón el 28 de enero; N. Jaspert, «Carlomagno y Santiago en la memoria histórica catalana», in *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, pp. 91-104, especialmente pp. 100-101. Disponible en <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/16958/> (consultado el 19/11/2015); N. Jaspert, «Historiografía y legitimación carolingia. El monasterio de Ripoll, el Pseudo-Turpín y los condes de Barcelona», in K. Herbers (ed.), *El Pseudo-Turpín; Lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno; actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 294-315.

Martin Aurell ha explicado el contenido de tales coordenadas, señalando la importancia que tuvo en 1282 el matrimonio de Pedro III de Aragón con Constanza de Hohenstaufen, la última descendiente de Federico II. La memoria de este rey mesiánico permitió la aparición de un acusado profetismo en la casa de Barcelona y en los restantes reinos mediterráneos vinculados al matrimonio fundador¹². De este modo las ideas de Arnau de Vilanova (†1311) y Ramón Llull (†1316), inspiradas en parte en Joaquim de Fiore (†1202), permitieron la formación de un caudal de ideas proféticas estrechamente ligadas al franciscanismo, haciendo posible la justificación doctrinal de la expansión mediterránea frente a Francia y de la supremacía del rey sobre los estamentos. Los ideales de pobreza evangélica, la crítica a la jerarquía eclesiástica y el mesianismo que lideraban los miembros de la realeza, y que en gran medida compartían las oligarquías urbanas, se convirtieron en poderosas señas religiosas de identidad política. En las décadas centrales del siglo XIV el profetismo arraigó con fuerza en los ambientes urbanos y cortesanos de los reinos mediterráneos, llegando a contar entre sus filas con algunos miembros de las familias reales. En los años del Cisma de Occidente (1378-1418) floreció una nueva generación de autores, encabezados por Francesc Eiximenis (†1419) y Vicente Ferrer (†1419), así como de visionarios, como Bernat Metge (†1413), que renovaron los argumentos anteriores y proyectaron unos ideales de buen gobierno que fueron asumidos por la realeza¹³. En este horizonte intelectual y espiritual apenas tenían cabida las invocaciones al Apóstol Santiago, a diferencia de lo que sucedía en Castilla-León y en Portugal.

Ciertamente hay numerosos ejemplos de devoción al santo a título personal o colectivo en los reinos orientales, donde la toponimia revela con claridad la veneración a Santiago¹⁴. Por otra parte, la corte aragonesa conocía de primera mano la importancia del Camino, ya que expedía salvoconductos a los peregrinos de diversas

¹² Entre otros trabajos del autor dedicados a este mismo tema, interesa especialmente, «Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)», in *Fin du monde et signes des temps: visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XIVe siècle)*, (*Actes du 27e colloque de Fanjeaux*, 1991), Toulouse, Privat, 1992 (*Cahiers de Fanjeaux*, 27), pp. 190-235.

¹³ Una buena aproximación a los temas predominantes en torno al ideal de buen gobierno del franciscanismo catalano-aragonés en R. Ramis Barceló, «Un esbozo de teoría política franciscana en la Corona de Aragón», in I. Falcón (coord.), *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Ibercaja, 2013, pp. 684-693.

¹⁴ En san Vicenç de Cardona, por ejemplo, se veneraba desde el siglo XI una supuesta reliquia de Santiago: vid. S. Claramunt Rodríguez y P. Bertrán Roigé, «El Camino de Santiago en Cataluña», *Medievalismo*, 20 (2010), p. 20. Otros ejemplos en F. Singul Lorenzo, «El culto jacobeo en el oriente peninsular hispánico. Cataluña, Valencia, Baleares», in M. Calvo Domínguez (coord.),

procedencias que deseaban acudir a Compostela¹⁵. Pero la tradición religiosa regia iba por los derroteros ya mencionados. La nueva dinastía castellana que se instauró en 1412 no sólo no alteró esta tradición sino que la aprovechó al máximo. Los argumentos de corte profético se reutilizaron para cimentar la legitimidad de los Trastámaras aragoneses¹⁶. Fernando I (1412-1416) hizo suyos los mensajes procedentes de sus nuevos reinos al tiempo que introducía algunas divisas personales cargadas de simbolismo¹⁷, mientras que su hijo Alfonso V (1419-1458) siguió un derrotero parecido en sus dominios peninsulares y napolitanos¹⁸. El apogeo llegó en tiempos de Fernando II el Católico (1479-1516), al que se atribuyeron en grado sumo todas las cualidades proféticas de sus antepasados¹⁹.

Santiago: la esperanza (Colegio de Fonseca, Palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela 27 de mayo-31 de octubre de 1999), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, pp. 115-125.

- ¹⁵ R. Salicrú i Lluch, «Itinerarios “cruzados”: caballeros, peregrinos y viajeros bajomedievales en el Camino de Santiago», in S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales, op. cit.*, pp. 51-66.
- ¹⁶ Una explicación en M. Aurell, «Messianisme royal de la Couronne d’Aragon (14e-15e siècles)», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52/1 (1997), pp. 119-155.
- ¹⁷ R. Salicrú i Lluch, «La coronació de Ferran d’Antequera: l’organització i els preparatius de la festa», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (1995), pp. 699-759; V. Muñoz Gómez, «De Medina del Campo a Zaragoza: un periplo por las devociones “políticas” de un príncipe castellano bajomedieval (el infante Fernando de Antequera, 1380-1416)», *eHumanista*, 24 (2013), pp. 375-395; entre las “devociones políticas” de Fernando señala san Andrés y, sobre todo, santa María, cuya presencia se aprecia con fuerza en la Orden de la Jarra y el Grifo que funda el 15 de agosto de 1403 y que acabará siendo una divisa netamente aragonesa a fines del siglo xv; vid. también, sobre esta cuestión, A. Fernández de Córdoba Miralles, «Bajo el signo de Aljubarrota: la parábola emblemática y caballeresca de Juan I de Castilla (1379-1390)», *En la España Medieval* 37 (2014), pp. 9-84, especialmente 74, 81-83.
- ¹⁸ El Magnánimo supo combinar su imagen de mecenas con el impulso de cultos propios de sus reinos, como el de san Jenaro, o la Merced, de gran raigambre en Cataluña, lo mismo que santa Eulalia, que fue introducida en la capilla real de Nápoles, sin olvidar el impulso dado a la canonización de Vicente Ferrer en 1455 o la introducción del culto a san Jorge en tierras napolitanas; N. Jaspert, «Santos al servicio de la Corona durante el reinado de Alfonso el Magnánimo (1419-1458)», in G. D’Agostino (ed.), *Atti del XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d’Aragona, Napoli 18-24 settembre 1997*, Napoli, Paparo, 2000, pp. 1839-1857.
- ¹⁹ Á. Fernández de Córdoba Miralles, «El “Rey Católico” de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)», *Medievalismo*, 25 (2015), pp. 197-232; A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa Museo de Colón-Universidad de Valladolid, 1983 [Cuadernos Colombinos XI], especialmente pp. 297-303; M. Aurell, «Messianisme royal de la Couronne d’Aragon», *op. cit.*, p. 148.

La monarquía catalano-aragonesa también cultivó con esmero su imagen piadosa a través de otros cauces, como el de la devoción a determinados santos y reliquias. Alberto Torra Pérez ha explicado con detalle las vicisitudes que rodearon la formación de este patrimonio sacro de la realeza así como los rasgos de la piedad personal y familiar que se vislumbran en cada reinado²⁰. A partir de Jaime II (1291-1327) se formó un tesoro muy valioso que se custodió en la capilla real hasta la época de Alfonso V (†1458). Entre los objetos sagrados que se mencionan en los inventarios de este último reinado se aprecia un notable interés por las reliquias de los tiempos apostólicos, pero entre ellas no aparecen referencias a Santiago. Destaca con claridad la veneración que se rindió a las reliquias de Cristo, la Virgen y san Jorge. Este último fue venerado desde comienzos del siglo XIV como protector de la familia real y del reino en tiempos de peligro y por este motivo tanto su iconografía como su perfil hagiográfico acabaron pareciéndose bastante a la imagen caballeresca de Santiago²¹. Martín I llegará a decir de él que era el «cap, patró e intercessor de la casada d'Aragó». La difusión del culto a san Jorge como defensor del rey y del reino se ve en diversas leyendas de intervenciones milagrosas del santo en las batallas, o bien en numerosas cofradías, iglesias y capillas, así como en el patrocinio de la Orden Militar de san Jorge o en la fiesta del santo²². También hubo santos locales con cualidades o connotaciones militares, a semejanza de lo que sucedió en Castilla-León con san Isidoro y san Millán. Es el caso de san Indalecio, cuyas reliquias fueron solicitadas por Jaime II al monasterio de san Juan de la Peña en 1309 para preparar la cruzada de Almería, o el pendón de santa Eulalia, que se usó en la conquista de Cerdeña en 1323 por el infante Alfonso, o también la reliquia

²⁰ El autor aporta numerosos ejemplos tomados del Archivo de la Corona de Aragón: vid. A. Torra Pérez, «Reyes, santos y reliquias. Aspectos de la sacralidad de la monarquía catalano-aragonesa», in *XVº Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Actas, I/3 El Poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1996, pp. 493-517.

²¹ Entre 1354 y 1409 hubo al menos diez intentos de localizar la cabeza de san Jorge en el castillo griego de Livadia, aunque sin resultado. El fracaso fue paliado por otras vías. En 1370 Pedro IV pagó 6000 sueldos a la iglesia de san Quirce de Pedret por un brazo suyo y algo más tarde la reina de Chipre regaló al soberano un fragmento del brazo de san Jorge: la reliquia fue recibida en Barcelona con una procesión solemne. Martín I también obtuvo del papa romano otra reliquia del santo; A. Torra Pérez, «Reyes, santos y reliquias», *op. cit.*, pp. 505-506.

²² *Ibidem*, p. 508. El autor destaca las numerosas referencias al santo contenidas en P. Bofarull i Mascaró, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, Barcelona, Establecimiento Litográfico y Tipográfico de José Eusebio Monfort, 1850, vol. VI; a partir de la página 22 se transcriben las ordenanzas de Pedro IV en relación con la «Obra de mossen sent Jordi e de cavallería», siendo calificado san Jorge como un barón del Principado.

de san Andrés regalada por Fernando de Antequera a la catedral de Barcelona en agradecimiento por la conquista de esta plaza en 1410.

La transmisión de los textos hagiográficos jacobeos durante la baja Edad Media en los reinos de Castilla-León y Portugal fue muy amplia y variada. Por una parte destacan las copias del *Códice Calixtino*, totales o parciales, que sirvieron para perpetuar los relatos de la predicación del Apóstol en tierras hispanas, el martirio en Tierra Santa, su enterramiento lleno de vicisitudes y los milagros acaecidos por su intercesión en favor de los peregrinos, sin olvidar, claro está, la supuesta intervención de Carlomagno en el descubrimiento de su sepultura. El profesor Díaz y Díaz ya señaló en su momento la proliferación de copias de estos textos hasta finales de la Edad Media²³. Esta difusión se explica en parte por la importante dimensión litúrgica que se mantuvo hasta tiempos modernos en los reinos occidentales²⁴. Dentro de esta tradición textual se podría encuadrar la última de las compilaciones de milagros atribuidos al Apóstol, la de Diego Rodríguez de Almela, que tuvo el acierto de actualizar el significado ancestral del patrocinio jacobeo sobre la realeza en un momento especialmente significativo para los Reyes Católicos: la campaña de Granada²⁵. Aunque la obra fue compuesta para la Orden de Santiago, su intencionalidad política revela el interés en revitalizar la decaída costumbre de las peregrinaciones regias a Compostela.

²³ M. C. Díaz y Díaz, M. A. García Piñeiro y M. P. Oro Trigo, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 136.

²⁴ G. Rey Olleros, *Reminiscencias del culto al Apóstol Santiago a partir del Códice Calixtino en los libros litúrgicos de los siglos XII al XV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago*, Santiago de Compostela, Tesis doctoral de la Universidad de Santiago de Compostela, 2009. La liturgia jacobea en Castilla no sólo usó el Calixtino como fuente, sino que cultivó otros registros, como el que se observa en el ejemplar de la catedral de Segovia, donde se conmemora la fiesta de la traslación. Vid. S. Ruiz Torres, «El oficio de la traslación del Apóstol Santiago en la Baja Edad Media: a propósito de un fragmento del antifonario hallado en la catedral de Segovia», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 124 (2011), pp. 79-98.

²⁵ Los estudios más recientes sobre la obra de Almela son: L. Fernández Gallardo, «Exaltación cruzada y devoción jacobea en el Compendio de Almela», in C. Alvar (ed.), *Estudios de Literatura Medieval en la Península Ibérica*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2015, pp. 537-558; S. Gutiérrez García, S. y S. López Martínez-Morás, «La vocación jacobea de Diego Rodríguez de Almela», *Ad Limina*, 4/4 (2013), pp. 39-67; M. J. Lacarra Ducay, «La reescritura de los milagros de Santiago a fines del siglo XV: el caso de Diego Rodríguez de Almela», in E. Fidalgo (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media: actas del IV Congreso, (Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005, pp. 11-34.

Otra línea de transmisión de imágenes y temas jacobeos tiene que ver con las compilaciones hagiográficas del siglo XIII. Los milagros de Santiago fueron traducidos al francés en 1212 por Pedro de Beauvais, apareciendo algo más tarde en el *Speculum Historiale* (1257-1258) de Vicente de Beauvais así como en la *Leyenda Aurea* (1261-1266) de Jacobo de Vorágine. En el siglo XIV aparecen las primeras noticias de traducciones de esta última obra al castellano y al gallego aunque no siempre con todos los milagros que figuraban en el texto original²⁶. La difusión de las compilaciones está en la base del conocimiento más popular y extendido de los milagros de Santiago en el último período bajomedieval²⁷. A partir del siglo XIII la crónica, la poesía y la hagiografía se inspiraron en todas estas referencias para presentar el tema jacobeo²⁸. Sobre este telón de fondo se insertan las aplicaciones de orden político.

En este campo se advierte la existencia de unos valores compartidos entre las monarquías castellano-leonesa y portuguesa, ya que las leyendas fundacionales de Clavijo y Ourique partían del patrocinio jacobeo. La *Crónica de 1344*, compuesta por el conde de Barcelos a partir de la *Crónica general de España* alfonsí y de otras fuentes, ofrece la imagen de un sustrato común en todo lo relacionado con el culto jacobeo en su vertiente más política, aunque las crisis dinásticas de la segunda mitad del siglo XIV en ambas coronas alteraron este territorio mental compartido durante siglos²⁹. En efecto, la guerra de 1383-1385 propició la introducción del culto a san

²⁶ A. Rucquoi, «El siglo XV: nuevo apogeo», *op. cit.*, p. 389.

²⁷ Fernando Baños ofrece un catálogo de manuscritos de los siglos XIV al XVI en su estudio introductorio a la edición del manuscrito 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, que es el ejemplar más antiguo de los que se elaboraron en lengua romance a partir de la *Leyenda Dorada*; F. Baños Vallejo, *La Leyenda de los Santos* (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo), Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, especialmente pp. 59-66.

²⁸ Nicasio Salvador Miguel analiza la figura militar de Santiago a través de obras tan variadas como el *Cronicon Mundi* de Lucas de Tuy, *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada, la *Historia de España* alfonsí, el *Poema de mio Cid*, la *Vida de san Millán de la Cogolla*, el *Poema de Fernán González*, el *Poema de Alfonso oncenno*, el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, y la *Compilación de los milagros de Santiago* de Rodríguez de Almela, sin olvidar los relatos del siglo XII: N. Salvador Miguel, «Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago Guerrero», in J. I. de la Iglesia Duarte y J. L. Martín Rodríguez (coords.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*, (Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002), Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 215-232.

²⁹ La común apreciación de los valores caballerescos y espirituales de la Reconquista está en la base de la conciencia común de la nobleza luso-castellana, tal y como lo explicó en su momento el profesor Luis Krus. Los nobiliarios portugueses ponen el énfasis en el protagonismo de los linajes en la lucha contra el Islam, por delante incluso de la monarquía; vid. L. Krus, *A Conceção*

Jorge como patrono de Portugal y a partir de entonces los Avis pusieron un énfasis especial en el recuerdo de la protección mariana³⁰. No obstante, las referencias a Santiago siguieron apareciendo en los contextos bélicos portugueses; el propio condestable Nuno Alvares Pereira acudió a su protección³¹.

El reinado de Alfonso XI (1325-1350) arroja una luz especialmente interesante sobre el sentido que se daba en Castilla al patrocinio del Apóstol. Las iniciativas de este monarca, sobre todo a partir de 1332, dejaron una huella profunda en su época y también en las posteriores, ya que los Trastámara se esforzaron en resaltar la línea ininterrumpida en el ejercicio del poder que les unía con su antepasado. El primer acontecimiento relevante se refiere a las ceremonias que tuvieron lugar en 1332, cuando el rey decidió solemnizar su investidura caballeresca en la catedral de Santiago y proceder acto seguido a su coronación en el monasterio de Las Huelgas de Burgos. Estos episodios han sido largamente comentados y estudiados por la historiografía contemporánea a partir del legado de las crónicas y del ceremonial iluminado de la coronación que publicó en su momento Claudio Sánchez Albornoz³².

La simbología que ofrece la ceremonia en la catedral de Santiago ha sido objeto de un cierto debate en torno a la posible sacralidad del acto allí desarrollado, donde el rey recibe la investidura caballeresca de una imagen articulada del Apóstol sin mediación de la autoridad eclesiástica. Algunos han querido ver en este episodio una deliberada sacralización de la monarquía, mientras que para otros sería más bien una escena netamente caballeresca con un entorno religioso. Sea como fuere,

Nobiliárquica do Espaço Ibérico, 1280-1380, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

³⁰ C. Olivera Serrano, «La memoria de Aljubarrota en Castilla», in M. H. da Cruz Coelho, S. A. Gomes y A. M. Ribeiro Rebelo (coord.), *VI Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. A guerra e a sociedade na Idade Média. Actas*, II, Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, 2009, pp. 277-294.

³¹ El condestable desplegó en las campañas contra los castellanos los pendones de Cristo, la Virgen, Santiago y san Jorge. Vid. M. Garcez Ventura, *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, Cosmos, 1992, p. 58.

³² C. Sánchez-Albornoz, «Un ceremonial inédito de coronación de los Reyes de Castilla», *Logos*, 2 (1943), pp. 75-97, reed. en *Viejos y nuevos estudios sobre instituciones medievales españolas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976-1980 (3 vols.), t. II, pp. 1209-1236; E. Carrero Santamaría, «“Por las huelgas los juglares”. Alfonso XI, de Compostela a Burgos, siguiendo el Libro de la Coronación de los reyes de Castilla», *Medievalia*, 15 (2012), pp. 143-157; R. M. Rodríguez Porto, «Mística regia y ambiciones compostelanas: la Catedral de Santiago como espacio ceremonial para las monarquías castellana y portuguesa (1319-1332)», *Codex Aquilarensis*, 30 (2014), pp. 133-158.

lo cierto es que en dicha ceremonia el monarca pretendía dar una especial relevancia a la dimensión caballerescas del poder regio y solemnizar la andadura de la nueva Orden de la Banda que se acababa de instituir³³. La Banda reforzaba la relación del culto jacobeo con el mundo de la caballería que el rey pretendía revitalizar. En efecto, entre las motivaciones que movieron al rey figura el reconocimiento de la decadencia previa que padecía en ese momento el estamento caballeresco, aunque –como señala Álvaro Fernández de Córdoba– las intenciones de Alfonso XI iban mucho más allá: el rey deseaba promocionar a determinados grupos urbanos para formar un nuevo entramado cortesano frente a la nobleza rebelde³⁴.

La nueva orden fue definiendo sus perfiles en sucesivas fases. Lo que en 1332 nació como una *fraternitas* de caballeros y escuderos a los que el rey dotó de un emblema específico (una banda negra sobre fondo blanco) para actuar en actos propios de la caballería, fue pasando a una nueva realidad más densa en contenidos hacia finales del reinado mediante unos estatutos plasmados en el *Livro de la Banda*. Los estatutos definían los compromisos de los miembros con el soberano a través de unos vínculos vasalláticos. Como trasfondo ético y religioso aparecían los valores de la lealtad, la fidelidad y la fortaleza (expresada en la misma banda) al tiempo que se prestaba una especial veneración a la Virgen María y al Espíritu Santo, cuya solemnidad de Pentecostés convocaba a todos los miembros. Como afirma Fernández de Córdoba, el rey se convertía en *pater et magister* de una nueva orden secular proyectada al mundo para la salvación de un reino³⁵. Los estatutos también prestaban una especial atención a la piedad personal del caballero, siendo obligatoria la asistencia diaria a la eucaristía y a la misa anual de Pentecostés, que se celebraba en honor de Santiago, patrón de la caballería. Esta vinculación entre el rey, la caballería y Santiago Apóstol recogía en realidad ideas antiguas, aunque la novedad consistía en proyectar hacia el futuro una dimensión más sólida de

³³ Para el primer punto de vista, vid. J. M. Nieto Soria, «Tiempos y lugares de la “realeza sagrada” en la Castilla de los siglos XII al XV», in P. Henriot (ed.), *À la recherche de légitimités chrétiennes*, Lyon, ENS Éditions-Casa de Velázquez, 2003 (Annexes des CLCMH, 15), pp. 263-284, especialmente pp. 277-278; para la segunda interpretación, vid. R. M. Rodríguez Porto, «Mística regia y ambiciones compostelanas», *op. cit.*, pp. 133-158, especialmente p. 147, donde recoge las citas de otros autores coincidente con su punto de vista.

³⁴ El autor ofrece una revisión completa de los orígenes de la Orden de la Banda y una comparación con otras divisas bajomedievales: Á. Fernández de Córdoba Miralles, «El emblema de la banda entre la identidad dinástica y la pugna política en la Castilla bajomedieval (c. 1330-1419)», *Emblemata*, 20-21 (2014-2015), pp. 121-170.

³⁵ Á. Fernández de Córdoba Miralles, «El emblema de la banda», *op. cit.*, p. 125.

semejante asociación de protagonistas e ideales³⁶. A la vista de todo lo anterior resulta un poco sorprendente comprobar la relativa escasez de alusiones a Santiago en los dos principales textos del reinado, la *Crónica de Alfonso XI* y el *Poema de Alfonso Onceno*, que ha comparado recientemente Luis Fernández Gallardo³⁷.

La devoción de Alfonso XI a santa María aparece en otra de sus más célebres iniciativas: la fundación de Guadalupe. La memoria de la victoria militar en la batalla de El Salado en 1340 está profundamente ligada a los orígenes de las peregrinaciones regias a este importante centro mariano³⁸. Los reyes de la dinastía Trastámara manifestaron a partir de Juan I (1379-1390) una especial veneración por un santuario que será entregado en 1390 a los jerónimos, desplazando así la antigua tradición regia de acudir a Compostela³⁹. Los monjes elaborarán a lo largo del siglo xv una vasta colección de milagros donde se advierte una panoplia de necesidades resueltas por santa María en favor de hombres y mujeres de toda clase y condición⁴⁰. La devoción de la realeza castellana se advierte, además, en la

³⁶ F. J. Portela Sandoval, «Santiago, *miles Christi* y caballero de las Españas», in V. Nieto Alcaide (coord.) *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 71-85. Sobre la devoción a la Virgen como intercesora y patrona de la caballería conviene tener en cuenta el precedente de la efímera orden de santa María de España bajo Alfonso X; vid. E. Pardo de Guevara y Valdés, «La Orden de Santa María de España. Historia de una efímera fundación de Alfonso X el Sabio», in *Devoción y sociedad medieval. Actas del simposio celebrado en Ciudad Real del 22 al 24 de marzo, 1989*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1990, pp. 321-331. Fernando IV se presentó a sí mismo en varios documentos como alférez de Santiago (en 1304) y alférez de santa María; vid. D. Nogales Rincón, *La representación religiosa de la Monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*, Madrid, Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid, 2009, 3 vols., pp. Disponible en <http://eprints.ucm.es/9819/1/T31467.pdf> (consultado el 20/11/2015), pp. 100-101.

³⁷ L. Fernández Gallardo, «Guerra santa y cruzada en el ciclo cronístico de Alfonso XI», *En la España Medieval*, 33 (2010), pp. 43-74. El autor indica que sólo hay referencias indirectas al auxilio del patrón celestial; aún así, los caballeros lo invocan al entrar en combate, pp. 61-62.

³⁸ No obstante Alfonso XI también agradeció a otras sedes la victoria sobre los benimerines; en 1345 peregrinó a Santiago y a Oviedo, para venerar en esta última a los santos cuyas reliquias de conservaban en el tesoro de la catedral; vid. D. Nogales Rincón, *La representación religiosa, op. cit.*, p. 131.

³⁹ F. de P. Cañas Gálvez, «Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos xiv y xv (ca. 1330-1472)», *Hispania sacra*, 130 (2012), pp. 427-447; C. Olivera Serrano, «Devociones regias y proyectos políticos. Los comienzos del monasterio de san Benito el Real de Valladolid (c.1390-1430)», *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2 (2013), pp. 799-832.

⁴⁰ De los 9 volúmenes de milagros conservados en Guadalupe, el primero contiene los que se realizaron en el siglo xv. Gerardo Rodríguez señala la rica tipología de favores expuesta en forma

elección de Guadalupe como panteón real por parte de Enrique IV (1454-1474) y su madre, María de Aragón (†1445).

La devoción a la Virgen de Guadalupe pronto adquirió una interesante característica: la de ser una veneración compartida entre las realezas castellana y portuguesa. La influencia atribuida a esta Virgen en la victoria de El Salado fue algo aceptado y conmemorado por los monarcas portugueses que sucedieron a Alfonso IV. La Casa de Avis, pese a sus profundas diferencias con los Trastámara, conservó la veneración heredada de la primera dinastía y favoreció el culto mediante donativos y ofrendas a lo largo del siglo xv⁴¹. Puede ser sintomático que esta predilección portuguesa por el nuevo santuario mariano coincidiera con el aparente desinterés hacia el templo compostelano. La última visita regia a Santiago fue la que protagonizó en 1326 Isabel de Aragón, viuda de don Dinís⁴².

Tampoco parece que la devoción pública de los Trastámara hacia Santiago Apóstol fuese especialmente intensa, sobre todo a la vista del escaso interés demostrado por los antepasados directos de los Reyes Católicos. En este punto no hubo una repetición del comportamiento siempre imitable de Alfonso XI, aunque también es posible que la escasa actividad bélica que hubo en el siglo xv contra los granadinos estuviese en la raíz de semejante silencio. El único signo visible y permanente de la realeza en la catedral compostelana fue la capilla de Sancti Spiritus que Enrique II dotó en 1372 y en el mantenimiento de las luminarias en el interior del templo⁴³. Los tres primeros reyes de la dinastía prefirieron otros cauces religiosos para plasmar sus anhelos políticos. La devoción mariana que se advierte

catequética por los jerónimos para fomentar la peregrinación; G. Rodríguez, «La corona de Castilla: fronteras, milagros y confesionalización», *Revista Signum*, 14/2 (2013), pp. 234-249.

⁴¹ I. M. R. Mendes, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, pp. 24 y ss. La autora señala el inicio de las mercedes con Fernando I. Después se prolongan con los restantes miembros de la dinastía, incluyendo a la rama bastarda de Pedro I de Portugal, que se encuentra sepultada en la capilla inmediata al camarín de la Virgen.

⁴² Rosa Rodríguez Porto considera que esta peregrinación se hizo para cumplir un antiguo deseo de su marido que no pudo ver realizado en vida. Por otro lado la reina viuda visibilizaba su apartamiento del mundo con la entrega de su más valiosa corona; no habría en su caso, por tanto, una verdadera devoción jacobea. Parece que su marido quiso ir a la tumba de Santiago en 1319, pero al final no pudo por culpa de las revueltas internas. M. R. Rodríguez Porto, «Mística regia», *op. cit.*, p. 135.

⁴³ El privilegio fundacional fue otorgado por Enrique II en las Cortes de Toro el 16 de septiembre de 1371 y fue sucesivamente confirmado por sus sucesores; D. Nogales Rincón, *La representación religiosa*, *op. cit.*, pp. 112-113.

en Guadalupe se complementa con la elección de la catedral de Toledo como sede de los enterramientos reales junto al pilar de la Descensión, uniendo en un mismo ámbito la memoria de la tradición visigoda y la protección de la Virgen⁴⁴. De manera complementaria se instituyeron nuevas divisas para visualizar los objetivos de cada monarca sin que apareciese la advocación a Santiago en ninguna de ellas⁴⁵. No obstante el recuerdo al patrocinio del Apóstol es fácilmente comprobable a lo largo y ancho de las crónicas y textos literarios del siglo xv siempre que se presentaban conflictos militares con los granadinos o en las luchas civiles de los reinados de Juan II y Enrique IV⁴⁶. En numerosas ocasiones su figura es presentada como patrón y defensor de España, lo cual equivalía a reconocer que su patronazgo estaba ya plenamente asentado en la sociedad castellana del cuatrocientos, especialmente entre los grupos nobiliarios.

La resurrección del “Santiago político” durante el reinado de los Reyes Católicos no introdujo novedades sustanciales en cuanto al elenco de imágenes y conceptos que se dieron cita a fines del siglo xv, cuando la guerra contra Granada fue momentáneamente interrumpida con la peregrinación a Compostela de los monarcas en 1486. Tanto las ideas vertidas por Rodríguez de Almela en su *Compilación* como los actos y gestos de los reyes en la ciudad de Santiago se condujeron por cauces conocidos sin que sea posible encontrar realidades demasiado novedosas. No obstante, el viaje en sí tuvo consecuencias importantes para la reorganización de las fuerzas sociales del reino de Galicia y para la redistribución de las rentas reales, haciendo posible la normalización del tránsito de peregrinos. Como en tantas otras realizaciones de Isabel y Fernando, los reyes cumplieron con una tradición que les venía dada por sus antepasados. Los contemporáneos fueron conscientes de la novedad. Nebrija compuso un poema laudatorio para conmemorar aquel viaje de

⁴⁴ D. Nogales Rincón, *La representación religiosa, op. cit.*, pp. 1676 y ss. *Idem*, «La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política», in J. M. Nieto Soria (dir.), *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 323-355.

⁴⁵ Se trata de las divisas del collar de la Paloma y de la Rosa, bajo Juan I, así como del cordón de san Francisco bajo Enrique III y la Piña de Catalina de Lancaster; Á. Fernández de Córdoba Miralles, «Bajo el signo de Aljubarrota», *op. cit.*, passim. Del mismo, «El cordón y la piña. Signos emblemáticos y devociones religiosas de Enrique III y Catalina de Lancaster», *Archivo Español de Arte*, 354 (2016), pp. 113-130.

⁴⁶ Un elenco de citas bastante ilustrativas en D. Nogales Rincón, *La representación religiosa, op. cit.*, pp. 67-68.

los reyes⁴⁷. Buena parte de los arquetipos medievales hispanos aparecen expuestos en esta composición. En una fecha no demasiado alejada de aquellos hechos, tal vez hacia 1495, Diego Hernández de Mendoza elaboró su célebre *Libro de armería*, donde expone de una manera poética e imaginativa los orígenes de la nobleza peninsular y de sus blasones. También aquí reaparecen los viejos mitos fundacionales de la Reconquista, aunque en este caso la función que desempeña Santiago no es otra que la de prestigiar el origen de algunos linajes, en especial de los Bolaño y los Ribadeneira⁴⁸. La monarquía y la nobleza aparecen así unidas en torno a las antiguas narraciones que fueron elaboradas en los comienzos del culto jacobeo.

En definitiva, podemos concluir que el culto jacobeo en su vertiente política sufrió a lo largo de los siglos XIV y XV una serie de adaptaciones a partir de un sustrato estable de relatos e imágenes que venían del pasado común, al menos en los reinos occidentales, ya que en los orientales se desarrolló una tradición diferente. Por otra parte, la especialización de los santos que se advierte en las predicaciones a partir del siglo XIII permitió una vinculación creciente de Santiago con los poderes y estamentos más involucrados con la guerra frente al Islam, manteniéndose un patronazgo general sobre el reino en tiempos de peligro. Ahora bien, la ausencia de conflictos militares con el Islam –salvo las campañas de baja intensidad que se escalonan entre 1350 y 1480– relegó el patronazgo militar a un discreto segundo plano. Durante ese tiempo las realezas en Castilla-León y Portugal desplegaron un amplio caudal de imágenes y recursos de índole religiosa ante la necesidad de superar problemas de toda índole, especialmente dinásticos. En ese marco se

⁴⁷ El poeta pone en boca de Isabel la siguiente oración: «¡Oh, gloria de España, salvaguardia de todo lo mío, al que los españoles veneramos primero, a quien nuestros mayores siempre vieron como patrono en sus pesares y, por no citar a aquellos cuyo testigo es la antigüedad, siendo tú su general, tú su compañero, siendo tú soldado y alférez, en más de una ocasión mi arripotente esposo quebró los muros, destruyó las aldeas de los moros, sus fortalezas destruyó, que eran sólidas por su enclave y por la humanal labor»; T. Jiménez Calvente, «Nebrija, poeta áulico: la *Peregrinatio Regis et Reginae ad Sanctum Iacobum*. Edición, traducción y estudio», *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 63-95, especialmente p. 94.

⁴⁸ En relación a la cruz de gules que llevaban en sus armas, Diego Hernández afirma que fue por un caballero del linaje que, estando cercado y sin reservas, lanzó por la muralla un cordero, de modo que los moros creyeron que les sobraba la comida y así levantaron el cerco; el caballero se lanzó en pos de los sitiadores y en ese instante se le apareció Santiago. El Apóstol «les puso aquella cruz, de ma- / nera que ayudándoles Dios e sennor San- / tiago, hizieron grande matança en los / enemigos, los quales eran moros, dizen / que fue cave un río que se dize Neira / en el reyno de Galizia»; P. Valverde Ogallar, *Manuscritos y heráldica en el tránsito a la Modernidad: el Libro de armería de Diego Hernández de Mendoza*, Madrid, Universidad Complutense, 2002. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t26322.pdf> (consultado el 10/10/2015), pp. 1365-1366.

primaron otras advocaciones –como la de santa María– que tendían a eclipsar el culto ancestral a Santiago, o al menos a relativizarlo. La reactivación de la guerra a fines del siglo xv frente a Granada permitió la recuperación de un ideal que sólo en parte había quedado oculto en la memoria⁴⁹.

Bibliografía

- AURELL, M., «Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)», in *Fin du monde et signes des temps: visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XIVE siècle)*, (*Actes du 27e colloque de Fanjeaux*, 1991), Toulouse, Privat, 1992 (Cahiers de Fanjeaux, 27), pp. 190-235.
- , «Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (14e-15e siècles)», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52/1 (1997), pp. 119-155.
- BAÑOS VALLEJO, F., *La Leyenda de los Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- BARREIRO RIVAS, X. L., «La peregrinación a Santiago: la transformación de un rito con motivaciones plurales», in M. Agís Villaverde, C. Baliñas Fernández y J. Ríos Vicente (eds.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente*, A Coruña, Universidade da Coruña, 2008, pp. 281-300.
- BECEIRO PITA, I., «De las peregrinaciones al viaje interior. Las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 30, (2007), pp. 109-125.
- BENVENUTI, A. *et alii*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005.
- BÉRIOU, N., «Autour de Latran IV (1215): La naissance de la confession moderne et sa diffusion», in *Pratiques de la confession: des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, pp. 73-93.
- CAÑAS GÁLVEZ, F. DE P., «Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos xiv y xv (ca. 1330-1472)», *Hispania Sacra*, 130 (2012), pp. 427-447.

⁴⁹ C. Olivera Serrano, «Realeza castellana y culto jacobeo a fines del siglo xv: la recuperación del Santiago político», in S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales, op cit.*, pp. 13-26.

- CARRERO SANTAMARÍA, E., «“Por las huelgas los juglares” . Alfonso XI, de Compostela a Burgos, siguiendo el Libro de la Coronación de los reyes de Castilla», *Medievalia*, 15 (2012), pp. 143-157.
- CLARAMUNT RODRÍGUEZ, S. Y P. BERTRÁN ROIGÉ, «El Camino de Santiago en Cataluña», *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 11-52.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., M. A. GARCÍA PIÑEIRO Y M. P. ORO TRIGO, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, 1988.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., «Bajo el signo de Aljubarrota: la parábola emblemática y caballerescas de Juan I de Castilla (1379-1390)», *En la España Medieval*, 37 (2014), pp. 9-84.
- , «El emblema de la banda entre la identidad dinástica y la pugna política en la Castilla bajomedieval (c.1330-1419)», *Emblemata*, 20-21 (2014-2015), pp. 121-170.
- , «El “Rey Católico” de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)», *Medievalismo*, 25 (2015), pp. 197-232.
- , «El cordón y la piña. Signos emblemáticos y devociones religiosas de Enrique III y Catalina de Lancaster», *Archivo Español de Arte*, 354 (2016), pp. 113-130.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, L., «Guerra santa y cruzada en el ciclo cronístico de Alfonso XI», *En la España Medieval*, 33 (2010), pp. 43-74.
- , «Exaltación cruzada y devoción jacobea en el *Compendio* de Almela», in C. Alvar (ed.), *Estudios de Literatura Medieval en la Península Ibérica*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2015, pp. 537-558.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, S. Y S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, «La vocación jacobea de Diego Rodríguez de Almela», *Ad Limina*, 4/4 (2013), pp. 39-67.
- HENRIET, P., «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica», *Memoria Ecclesiae*, XXV (2004), pp. 13-79.
- HERBERS, K., «El viaje a Portugal de los embajadores de Federico III en el relato de Lanckmann y otros cronistas», *Anuario de Estudios Medievales*, 32/1 (2002), pp. 183-198.
- JASPERS, N., «Santos al servicio de la Corona durante el reinado de Alfonso el Magnánimo (1419-1458)», in G. D’Agostino (ed.), *Atti del XVI Congresso Inter-*

- nazionale di Storia della Corona d'Aragona, Napoli 18-24 settembre 1997*, Napoli, Paparo, 2000, pp. 1839-1857.
- , «Historiografía y legitimación carolingia. El monasterio de Ripoll, el Pseudo-Turpín y los condes de Barcelona», in K. Herbers (ed.), *El Pseudo-Turpín; Lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno; actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 294-315.
- , «Carlomagno y Santiago en la memoria histórica catalana», in *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 2007, pp. 91-104. Disponible en <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/16958/> (consultado el 19/11/2015).
- JIMÉNEZ CALVENTE, T., «Nebrija, poeta áulico: la *Peregrinatio Regis et Reginae ad Sanctum Iacobum*. Edición, traducción y estudio», *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 63-95.
- KRUS, L., *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico, 1280-1380*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.
- LACARRA DUCAY, M. J., «La reescritura de los milagros de Santiago a fines del siglo xv: el caso de Diego Rodríguez de Almela», in E. Fidalgo (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media: actas del IV Congreso, (Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005, pp. 11-34.
- MENDES, I. M. R., *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994.
- MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa Museo de Colón-Universidad de Valladolid, 1983 [Cuadernos Colombinos XI].
- MUÑOZ GÓMEZ, V., «De Medina del Campo a Zaragoza: un periplo por las devociones "políticas" de un príncipe castellano bajomedieval (el infante Fernando de Antequera, 1380-1416)», *eHumanista* 24 (2013), pp. 375-395.
- NIETO SORIA, J. M., «Tiempos y lugares de la 'realeza sagrada' en la Castilla de los siglos XII al XV», in P. Henriët (ed.), *A la recherche de légimités chrétiennes*,

- Lyon, ENS Éditions-Casa de Velázquez, 2003 [Annexes des CLCMH, 15], pp. 263-284.
- NOGALES RINCÓN, D., *La representación religiosa de la Monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*, Madrid, Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid, 2009, 3 vols. Disponible en <http://eprints.ucm.es/9819/1/T31467.pdf> (consultado el 20/11/2015).
- , «La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política», in J. M. Nieto Soria (dir.), *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 323-355.
- OLIVERA SERRANO, C., «La memoria de Aljubarrota en Castilla», in M. H. da Cruz Coelho, S. A. Gomes y A. M. Ribeiro Rebelo (coord.), *VI Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. A guerra e a sociedade na Idade Média. Actas*, II, Sociedade Portuguesa de Estudos Medievalis, 2009, pp. 277-294.
- , «Devociones regias y proyectos políticos. Los comienzos del monasterio de san Benito el Real de Valladolid (c.1390-1430)», *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2 (2013), pp. 799-832.
- , «Realeza castellana y culto jacobeo a fines del siglo xv: la recuperación del Santiago político», in S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2013, pp. 13-26.
- PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, E., «La Orden de Santa María de España. Historia de una efímera fundación de Alfonso X el Sabio», in *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del simposio celebrado en Ciudad Real del 22 al 24 de marzo, 1989*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1990, pp. 321-331.
- PORTELA SANDOVAL, F. J., «Santiago, miles Christi y caballero de las Españas», in V. Nieto Alcaide (coord.) *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 71-85.
- RAMIS BARCELÓ, R., «Un esbozo de teoría política franciscana en la Corona de Aragón», in I. Falcón (coord.), *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Ibercaja, 2013, pp. 684-693.
- REY OLLEROS, G., *Reminiscencias del culto al Apóstol Santiago a partir del Códice Calixtino en los libros litúrgicos de los siglos XII al XV en la antigua provincia ecle-*

- siástica de Santiago*, Santiago de Compostela, Tesis doctoral de la Universidad de Santiago de Compostela, 2009.
- RODRÍGUEZ, G., «La corona de Castilla: fronteras, milagros y confesionalización», *Revista Signum*, 14/2 (2013), pp. 234-249.
- RODRÍGUEZ DE LA BORBOLLA, A., «La santidad en el mundo medieval: un concepto unívoco y una diversidad de modelos», in E. de la Lama Cereceda (coord.), *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, pp. 125-139.
- RODRÍGUEZ PORTO, R. M., «Mística regia y ambiciones compostelanas: la Catedral de Santiago como espacio ceremonial para las monarquías castellana y portuguesa (1319-1332)», *Codex Aquilarensis*, 30 (2014), pp. 133-158.
- RUCQUOI, A., «El siglo xv: nuevo apogeo de las peregrinaciones a Santiago», in A. Sánchez Ribes (coord.), *El Mediterráneo en el origen. IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Valencia, Federación de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, 2012, pp. 379-398.
- , *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- RUIZ TORRES, S., «El oficio de la traslación del Apóstol Santiago en la Baja Edad Media: a propósito de un fragmento del antifonario hallado en la catedral de Segovia», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 124 (2011), pp. 79-98.
- SALICRÚ I LLUCH, R., «La coronació de Ferran d'Antequera: l'organització i els preparatius de la festa», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (1995), pp. 699-759.
- , «Itinerarios "cruzados": caballeros, peregrinos y viajeros bajomedievales en el Camino de Santiago», in S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2013, pp. 51-66.
- SALVADOR MIGUEL, N., «Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago Guerrero», in J. I. de la Iglesia Duarte y J. L. Martín Rodríguez (coords.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales* (Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002), Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 215-232.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., «Un ceremonial inédito de coronación de los Reyes de Castilla», *Logos*, 2 (1943), pp. 75-97, reed. en *Viejos y nuevos estudios sobre*

- instituciones medievales españolas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976-1980, 3 vols., t. II, pp. 1209-1236.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica: 1236-1553», *En la España Medieval*, 5 (1986), pp. 1051-1117.
- SINGUL LORENZO, F., «El culto jacobeo en el oriente peninsular hispánico. Cataluña, Valencia, Baleares», in M. Calvo Domínguez (coord.), *Santiago: la esperanza (Colegio de Fonseca, Palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela 27 de mayo -31 de octubre de 1999)*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, pp. 115-125.
- , «Crisis, misticismo y peregrinación: el camino de Santiago en el siglo XIV», in S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala (eds.), *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2013, pp. 67-90.
- TORRA PÉREZ, A., «Reyes, santos y reliquias. Aspectos de la sacralidad de la monarquía catalano-aragonesa», in *XVº Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Actas, I/3 El Poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1996, pp. 493-517.
- VALVERDE OGALLAR, P., *Manuscritos y heráldica en el tránsito a la Modernidad: el Libro de armería de Diego Hernández de Mendoza*, Madrid, Universidad Complutense, 2002. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t26322.pdf> (consultado el 10/10/2015).
- VENTURA, M. GARCEZ, *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, Cosmos, 1992.