EL PERFIL TRASCENDENTAL DE LOS REYES ARAGONESES, SIGLOS XIII AL XV: SANTIDAD, FRANCISCANISMO Y PROFECÍAS

NIKOLAS JASPERT
Universidad de Bochum (Alemania)

Recalcar la relevancia de lo sacro, de los santos, de la liturgia o de lo religioso en el sentido más amplio para las sociedades medievales significaría constatar lo evidente. El objetivo de este artículo es más limitado y concreto: Esto contemplaria poner tres ambitos del mundo religioso en relación con la monarquía aragonesa bajo una perspectiva comparativa europea. Los campos elegidos indican un cierto enfoque cronológico, pero la apariencia engaña, ya que cada uno de los mismos tiene su relevancia para la época estudiada, es decir los siglos XIII al XV. Se trata, primero, de la santidad regia y en concreto de los brotes de veneración hacia monarcas aragoneses que se pueden detectar durante los siglos bajomedievales, segundo, de la inclinación por parte de varios miembros la familia real hacia los mendicantes en general y los franciscanos en particular, y tercero de los vaticinios surgidos desde finales del siglo XIII en el ámbito catalano-aragonés vinculados a la familia real. Un análisis de estos tres aspectos debería ayudar a determinar el papel de lo religioso no sólo a nivel personal e individual de los respectivos miembros de la familia real, sino también para la autoconciencia de una dinastía que se situaba en un contexto monárquico europeo marcado, entre otro, por la concurrencia entre-dinástica con respecto a la proximidad a lo sacro.[1] Se

1. Folz, Robert: *Les saints rois du moyen âge en occident: (VIe-XIIIe siècles)* (Subsidia hagiographica 68), Bruxelles 1984; Folz, Robert: *Les saintes reines du moyen âge en occident: (VIe - XIIIe siècles)* (Subsidia hagiographica 76), Bruxelles 1992; *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. Boureau, Alain / Ingerflom, Claudio Sergio (L'histoire et ses représentations 3), Paris 1992; Klaniczay, Gábor: *Holy rulers and blessed princesses: dynastic cults in medieval central Europe*, Cambridge 2002; *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, ed. Erkens, Franz-Reiner, Berlin 2002; Le Goff, Jacques / Palazzo, Éric / Bonne, Jean-Claude / Colette,

podría buscar individuos o planteamientos que sirvieran de hilos conductores para unir los tres aspectos, y efectivamente encontraríamos personajes como el infante Pedro de Aragón (1305-1381), que jugó un papel nada despreciable en cada uno de ellos. Pero tal vez el *tertium comparationis* más pronunciado no serán personajes concretos, sino el franciscanismo, de extraordinaria relevancia para los tres temas estudiados.

I. LA SANTIDAD FRUSTRADA

Sin duda, sería un analisis correcto decir que Aragón no ocupa un lugar de preeminencia entre los reinos medievales, que basaban su auto-consciencia e imagen pública en su supuesta relación particular hacia lo trascendental, más bien al contrario. Ni el reino de Aragón ni el condado de Barcelona o los otros condados catalanes tuvieron una larga tradición taumatúrgica como aquella que señaló la monarquía francesa, no gozaron de la sacralidad imperial de los reyes germano-romanos, ni siquiera pudieron hacer mención de reyes santos como los ingleses, los daneses o los húngaros. Esta posición de relativa irrelevancia no sólo la tiene en comparación con las monarquías más allá de los Pirineos, sino también respecto a otros reinos peninsulares. En vano se busca a una reina santa comparable a Santa Isabel de Portugal o a un rey santo como Fernando III, aunque cabe subrayar que ambos han sido canonizados en siglos post-medievales.[2] Tampoco encontramos las reliquias venerables de un auténtico santo "nacional", falta por lo tanto un santo que cumpla la función que el Apóstol Santiago jugó en la edad media para el reino de Castilla-León. Aragón ni siquiera tiene una antigua tradición real litúrgica comparable a la astur-leonesa o un título sacro para ostentar como el título imperial leonés. Esta insuficiencia relativa ha sido advertida y comentada des-

---

Marie-Noël: *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis: d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, Paris 2001; '*Per me reges regnant': la regalità sacra nell'Europa medievale*, ed. Cardini, Franco / Saltarelli, Maria, Rimini 2002; Le Goff, Jacques: *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris 2004. Agradezco al amigo Santiago Sabariego (Madrid) su valiosa ayuda lingüística.

2. Boissellier, Stéphane: La 'Vie de pp. Isabelle de Portugal' en langue vulgaire: présentation et traduction annotée du texte original, *Revue Mabillon* 18 (2007) 217-252, cf. También las referencias en la nota 50. Sobre las iniciativas de canonización de Fernando III en épocas posteriores, el culto local y la canonización definitiva: Rodríguez López, Ana: Fernando III el Santo, 1217-1252: evolución historiográfica, canonización y utilización politica, en: *Miscel.lània en homenatge Agustí Altisent*, Tarragona 1991, pp. 573-588; Sánchez Herrero, José: El proceso de canonización de Fernando III ''El Santo", *Anuario. Instituto de Estudios Zamoranos Florian de Ocampo* 18 (2001) 349-367; Morales, Alfredo J.: Rey y santo. Ceremonial por Fernando III en la catedral de Sevilla, en: *Visiones de la monarquía hispánica*, ed. Víctor Mínguez Cornelles (Amèrica 8), Castelló de la Plana 2007, pp. 89-120; González Jiménez, Manuel: *Fernando III, el santo*, Sevilla 2006, pp. 282-294.

de hace tiempo: Ya a comienzos del siglo XVII, Antonio Vicente Doménech reprochó a sus compatriotas en el pasado por no haber instado la canonización de reyes aragoneses como Ramón Berenguer III y Ramón Berenguer IV.[3] En los últimos tiempos, los estudiosos han insistido en el tema, aunque con resultados a veces contradictorios. El objetivo de esta contribución no es el de continuar la polémica entre José Manuel Nieto Soria por una parte y Adelina Rucquoi, Peter Linehan y Teofilo Ruiz por otra sobre la pregunta si las monarquías peninsulares fueron o no monarquías sacras.[4] Tan sólo unas breves palabras sobre este punto: Parece que en la Península en general y en Aragón en concreto, ni la santificación de las dinastías ni el peso de lo sacro en las ceremonias y la comunicación simbólica real se pudieron comparar con muchos otros reinos europeos, aunque no se pueda hablar de una ausencia absoluta de elementos sacros en la iconografía y la liturgia real. ¿Es justificado entonces hablar de santidad y del perfil trascendental de los reyes de Aragón? La respuesta es un sí cauteloso, como se espera demostrar a través de cinco ejemplos de tentativas fallidas de sacralizar la monarquía, cinco ejemplos de "santidad frustrada".

De todos los reyes catalano-aragoneses, Pedro el Ceremonioso probablemente tuvo una percepción más nítida del "capital simbólico" de sus antepasados.[5] Lo

3. Domenec, Antonio Vicente: *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del principado de Cataluña*, Gerona 1630, pp. 265-273, 376-387, cf. Torra Pérez, Alberto: Reyes, santos y reliquias: aspectos de la sacralidad de la monarquía catalano-aragonesa, en: *El poder real en la Corona de Aragón, siglos XIV-XVI* (XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón 3), Zaragoza 1996, pp. 493-517, especialmente p. 496.

4. Ruiz, Teófilo F.: Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages, en: *Rites of power: symbolism, ritual, and politics since the Middle Ages*, ed. Sean Wilentz, Philadelphia 1985, pp. 109-144; Nieto Soria, José Manuel: La Monarquía Bajomedieval castellana: ¿una realeza Sagrada?, en: *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes, vol. 2*, ed. Universidad Murcia, Murcia 1987, pp. 1225-1237; Nieto Soria, José Manuel: Los fundamentos mítico-legendarios del poder regio en la Castilla bajomedieval, en: *La leyenda: antropología, historia, literatura*, ed. Jean-Pierre Étienvre (Casa de Velázquez / Universidad Complutense de Madrid 6), Madrid 1989, pp. 55-68, especialmente pp. 61-62; Rucquoi, Adeline: De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 13 (1992) 55-100; Linehan, Peter: Frontier Kingship: Castile, 1250-1350, en: *La Royauté sacrée dans le monde chrétien: colloque de Royaumont, mars 1989*, ed. Alain Boureau / Claudio Sergio Ingerflom (L'Histoire et ses représentations 3), Paris 1992, pp. 71-80; Orcástegui Gros, Carmen: La coronación de los reyes de Aragón: evolución político-ideológica y ritual, en: *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol* (Homenajes 5), Zaragoza 1995, pp. 633-648; Nieto Soria, José Manuel: Tiempos y lugares de la ''realeza sagrada" en la Castilla de los siglos XII al XV, en: *À la recherche de légitimités chrétiennes: représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe - XIIIe siècle)*, ed. Patrick Henriet (Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales 15), Lyon 2003, pp. 263-284.

5. Sobre la espiritualidad del rey Pedro: Cingolani, Stefano Maria: *La memòria dels reis: les Quatre Grans Cròniques i la historiografia catalana, des del segle X fins al XIV* (Colección Base hispánica 24), Barcelona 2007, pp. 246-261.

demostró en la reestructuración del panteón real de Poblet que planificó y supervisó con mucho detalle a lo largo de varias décadas. Siguiendo el modelo establecido por los capetos en Saint Denis, creó una nueva iconografía mortuoria real, ubicando los suntuosos sarcófagos de sus antepasados según un esquema ideado con mucho esmero.[6] Las siete versiones de su testamento –y no contamos los muchos codicilos– dan testimonio del interés que el monarca mostró por su obra y también de los cambios que éste introdujo a lo largo del tiempo.[7] Un lugar de preeminencia en esta materialización de la auto-consciencia real fue ocupado por Jaime el Conquistador, nuestro primer ejemplo. No me extenderé mucho en este punto, ampliamente tratado por Robert Burns, Francois Delpech, Stefano Maria Cingolani y otros,[8] unas pocas palabras serán suficientes. Pedro elevó a su tatarabuelo por encima de todos sus otros antepasados. Con ello, siguió una pauta marcada por el mismo Conquistador: Ya en el *Llibre dels fets* se puede observar el intento por parte de Jaime I de elevar sus propios orígenes y sus propias acciones a un nivel sobrenatural, primero al señalar su concepción de forma milagrosa, después al situar a su propia madre, María de Montpellier, a la altura de las santas, pretensión recogida por varios autores posteriores.[9] Además, el rey construye

6. *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval, vol. 1*, ed. Rubio y Lluch, Antonio (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica / Institut d'Estudis Catalans 54), Barcelona 2000 (Orig. 1908), pp. 226-228; *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval, vol. 2*, ed. Rubio y Lluch, Antonio (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica / Institut d'Estudis Catalans 54), Barcelona 2000 (Orig. 1921), pp. 60-62, 75, 103-104, 133-135, 150-153, 201, 291-192, 296; Gonzalvo i Bou, Gener: *Poblet, Panteó Reial* (Episodis De La Història 328), Barcelona 2001; Blattmacher, Annette: Grabmäler in katalanischen Zisterzienserklöstern bis 1400. Beispiele aus Santes Creus, Poblet, Vallbona de les Monges und Vallsanta*, Cîteaux. Commentarii cistercienses* 56 (2005) 70-130; Klein, Bruno: Der König und die Kunst: die Genese des aragonesich-katalanischen 'Panteón' in Poblet unter Pere el Ceremonios*,* en: *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal*, ed. Barbara Borngässer / Henrik Karge / Bruno Klein (Ars iberica et americana 11), Frankfurt a. M. 2006, pp. 317-338.

7. Udina i Abelló, Antoni M.: *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragó: de Guifré Borrell a Joan II* (Textos i documents 33), Barcelona 2001, pp. 227-356, doc.37-49.

8. Bums, Robert I.: The Spiritual Life of James the Conqueror, King of Arago-Catalonia, 1208-1276: Portrait and Self Portrait*, Catholic Historical Review* 62 (1976) 1-35; Delpech, François: *Histoire et légende: Essai sur la genèse d'un thème épique aragonais* (Textes et documents du ''Centre de Recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe Siècles'' 3), Paris 1993; Cingolani, Stefano Maria: *Historia y mito del rey Jaime I de Aragón*, Barcelona 2007, pp. 91-110. Véase también Rubio Vela, Agustín: Jaime I. La imagen del monarca en la Valencia de los siglos XIV y XV*,* en: *El rei Jaume I. Fet, actes i paraules*, ed. Germà Colon Domenech / Tomás Martínez Romero, Castellón-Barcelona 2008, pp. 129-155, pp. 137-143.

9. Soldevila, Ferran: *Els primers temps de Jaume I* (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica / Institut d'Estudis Catalans 27), Barcelona 1968, pp. 1-14; Riquer, Martín de: *Llegendes històriques catalanes: Les quatres barres, L'engendrament del Rei Jaume, La mort de la Infanta Sança, L'espasa de Vilardell i el drac de Sant Celoni, Galceran de Pinós i el rescat de les cent donzelles* (D'un dia a l'altre 7 7), Barcelona 2000, pp. 49-103. *E nostre seyor la amà tant e li donà tanta de gràcia,*

la imagen de su propia vida como una trayectoria humana casi milagrosamente exitosa, gracias a dos factores exclusivamente: sus habilidades individuales y la providencia divina.[10] Esta tendencia por otra parte fue seguida decididamente en la crónica oficiosa de San Juan de la Peña, donde Jaime aparece como "hic sanctus rex",[11] y más todavía en la crónica de Ramón Muntaner.[12] En su crónica, Muntaner describe al Conquistador de forma claramente hagiográficos, no sorprende entonces que, según él, a la muerte del rey "l'anima se partí del seu cors e se n'anà en Paraís".[13] El concepto del rey santo aparece en varias ciudades de la Corona,

---

que reina sancta es clamada per aquels que són en Roma, e per tot l'altre món, sancta. E guarex malaltes molts, can beuen ab vi o ab aygua de la pera que raen del seu vas – Jaime Aragón, Rey, I.: *Llibre dels fets del Rei en Jaume, 2 vol.*, ed. Jordi Bruguera Talleda, Barcelona 1991, pp. 11-12. Esta imagen de la reina sancta fue recogida por Muntaner: … *la molt alta dona madonna Maria de Montpesller, qui fo molt santa dona e bona a Déus e al mon…* – Ramon Muntaner: Crònica*,* en: *Les quatre grans cròniques*, ed. Ferran Soldevilla (Biblioteca perenne 26), Barcelona 1982, pp. 665-1000, p. 668 (cap. 1). Cf. También la Crónica de San Juan de la Peña: *Por mérito de aquesta reyna Dios le fizo muytas gracias, porque miraglos fizo Dios en su vida et depués su muert* – cf. *Crónica de San Juan de la Peña: versión aragonesa*, ed. Orcastegui Gros, Carmen (Publicación de la Institución Fernando el Católico. Nueva colección monográfica 54), Zaragoza 1986, p. 81-82. Sobre el desarrollo de este atribución a finales del siglo XV y a mediados del siglo XVI Duran i Grau, Eulàlia: *Sobre la mitificació dels orígens històrics nacionals catalans: discurs llegit en la sessió inaugural del curs 1991-1992*, Barcelona 1991, pp. 15-17; Agustín Rubio Vela, Jaime I. La imagen del monarca (cf. nota 8), pp. 142-143. Sobre la participación de Gauberto Fabricio de Vagad y Pere Miquel Carbonell en la transmisión de esta imagen cf. también: Maria del Carmen García Herrero, Femineidad y arquetipos femeninos en la *Coronica de Aragon* de Gauberto Fabricio de Vagad; Stefano Cingolani, Jaume I fou un rei piadós? (agradezco a los autores el haberme pasado sus trabajos, todavía sin publicar). Sobre los problemas reales de este matrimonio, cf. Miron, E. L.: *Las Reinas de Aragón, sus vidas y sus épocas*, Valencia 1929, pp. 67-76; Haluska-Rausch, Elizabeth: Unwilling Partners: Conflict and Ambition in the Marriage of Peter II of Aragon and Marie de Montpellier*,* en: *Queenship and political power in medieval and early modern Spain*, ed. Theresa Earenfight, Aldershot [u.a.] 2005, pp. 3-20, sobre la santidad de María de Montpellier cf. también la contribución de Maria del Carmen García Herrero en este libro.

10. Cingolani, Stefano Maria: *Historiografia, propaganda i comunicacío al segle XIII: Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva crònica* (Memories de la Secció Històrico-Arqueològica 68), Barcelona 2006, pp. 175-221; Smith, Damian J.: James I and God: Legitimacy, protection and consolation in the ''Llibre dels Fets"*, Imago temporis. Medium Aevum* 1 (2007) 105-119, pp. 110-112.

11. *Crónica de San Juan de la Peña*, ed. (Textos Medievales 4), Valencia 1961, pp. 156-161; Carmen Orcastegui Gros, Crónica de San Juan de la Peña: versión aragonesa (cf. nota 9), pp. 94-98.

12. Ramon Muntaner, Crònica (cf. nota 9), especialmente pp. 669-672, 698, 753 (cap. 3-6, 35, 96). François Delpech, Histoire et légende (cf. nota 8), pp. 17-44; Narbona Vizcaíno, Rafael: Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de Valencia medieval*, Saitabi* 46 (1996) 293-319, pp. 299-303.; Alberto Torra Pérez, Reyes, santos y reliquias (cf. nota 3), pp. 497, Stefano Maria Cingolani, La memòria dels reis: les Quatre Grans Cròniques i la historiografia catalana (cf. nota 5), pp. 162-165, 171-175 que subraya los elementos cristológicos.

13. Ramon Muntaner, Crònica (cf. nota 9), p. 690 (cap. 28). Hay otros pasajes en la obra de Muntaner donde el autor situa a miembros de la familia real aragonesa directamente en la esfera sacral, por ejemplo al comparar a Pedro III, *lo sant rei d'Aragó*, von Moisés, a la reina Constanza y sus hijos con los reyes magos: Ramon Muntaner, Crònica (cf. nota 9), pp. 715, 753 (cap. 60, 96)

muy especialmente en Mallorca –en forma de la Festa de l'Estandart–[14] y en Valencia, donde se decidió celebrar cada año la conquista cristiana de la ciudad y el aniversario del "molt excel.lent sant e virtuós rey en Jacme".[15] En ambas ciudades la evocación de la respectiva conquista por parte de Jaime I fue reforzada mediante objetos materiales vinculados al rey, que –aunque no reliquias en el sentido estricto de la palabra– adquirieron la funcionalidad de objetos sacros venerados por la población urbana. Finalmente, en 1633 Gaspar Galcerán, conde de Guimerà, proyectó la canonización oficial del rey.[16] Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, Jaime, cruzado famoso y paladín del cristianismo, nunca fue elevado al honor de los altares. Puede que la expansión de la Corona de Aragón haya sido la causa decisiva para este menosprecio apostólico durante los siglos XII y XIV, pues los conflictos con el papado que la guerra de Sicilia originó condenaron al fracaso cualquier iniciativa al respecto. Además, la vida privada poco ortodoxa del monarca y el sentido intrínseco del poder real en la Corona de Aragón hicieron difícil si no imposible un acercamiento entre la Casa de Barcelona y el papado. Así pues, las referencias al rey santo fallido son pocas y esparcidas.

Pero Jaime el Conquistador no fue el primer monarca aragonés situado en un contexto hagiológico por las fuentes. Ya su tatarabuelo, Ramón Berenguer IV, fue descrito en términos muy indicativos: la fraseología utilizada en un pergamino encontrado en el sarcófago del rey difunto es bastante significativa al respecto, pues se afirma que Ramón Berenguer adquirió fama por los milagros que su cuerpo produjo tanto durante el traslado de Italia a Ripoll como después del mismo: *In obitu etiam suo claruit miraculis, tam in Italia quam per totam Provinciam; necnon por totum iter dum corpus ejus ad monasterium Rivipollense afferretur,*

14. Llompart Moragues, Gabriel: La festa de l'estandart (d'Aragó). Una liturgia municipal europea en Mallorca (siglos XIII-XV)*, Jerónimo Zurita: Cuadernos de histori* 37-38 (1980) 7-34; Alomar Canyelles, Antoni Ignasi: *L'Estendard, la festa nacional més antiga d'Europa: (s. XIII - XXI)* (Col·lecció Menjavents 26), Palma (Mallorca) 1998; Quintana i Torres, Antoni J.: *La festa de l'Estendard: cultura i cerimonial a Mallorca (segles XIV - XX)* (Recerca i pensament 5), Catarroja [u.a.] 1998.

15. Robert I. Bums, The Spiritual Life of James the Conqueror (cf. nota 8), p. 5; Narbona Vizcaíno, Rafael: *El nou d'octubre: ressenya històrica d'una festa valenciana (segles XIV - XX)* (Sèrie minor. História 44), Valencia 1997, pp. 21-34, Rafael Narbona Vizcaíno, Héroes, tumbas y santos (cf. nota 12), pp. 299-303, los artículos recogidos en: Rafael Narbona Vizcaíno, El nou d'octubre (cf. nota 15) y la contribución de Rafael Narbona en este libro, así como Serra Desfilis, Amadeo: En torno a Jaime I: de la imagen al mito en el arte de la Corona de Aragón en la Baja Edad Media*,* en: *Visiones de la monarquía hispánica*, ed. Víctor Mínguez Cornelles (Amèrica 8), Castelló de la Plana 2007, pp. 321-321-348 y últimamente Agustín Rubio Vela, Jaime I. La imagen del monarca (cf. nota 8), pp. 131-138, 137-140.

16. Tourtoulon, Charles Jean Marie de: *el conquistador, Rey de Aragon, Conde de Barcelona, Senor de Montpellier: segun las cronicas v documentos ineditos*, Valencia 1874 (ND 1980), II, pp. 414-415. Belenguer, Ernest: *Jaume I a través de la història, 2 vol.*, València 1984, I, p. 51.

ubi, et iussu ipsius adhuc viventis in ecclesia, in hoc sepulchro honorifice tumulatum requiescit, ibique saepe et saepissime evidentibus crebris claruit miraculis.[17] Por lo menos en Ripoll, parece que se celebraba la memoria de estos supuestos milagros, como demuestra un martirologio del monasterio, escrito á fines del siglo XII ó principios del XIII: *VIII Idus Augusti. Eodem die obiit inclitus marchio Raimundus Berengarii, Comes Barchinonensis, princeps Aragonensis, ac dux Provincie. Hic post captas Almeriam, Tortosam, Hylerdam, et Fragam civitates, multaque oppida, quae Dei virtute protectus pugnando ab Agarenis extorsit, in Italia apud vicum Sancti Dalmacii diem clausit extremum; corpusque suum ad Rivipollense monasterium transportatum est et in ecclesia honorifice tumulatum; ibique satis evidentibus claruit miraculis.*[18] Ahora bien, a pesar de estas noticias dispersas, no se encuentra la creación formal de un culto real en el resto del reino, aunque todavía a comienzos del siglo XVII, Antonio Vicente Domenec contara a Ramón Berenguer IV entre los varones ilustres en santidad.[19]

Esto vale igualmente para Sancha, hija del Conquistador, nuestro tercer ejemplo.[20] Sabemos de su existencia por la documentación coetánea, que la menciona en varias ocasiones, aunque el Llibre dels Fets quede mudo al respecto. En 1248 figuró en el testamento de su madre, Violante de Aragón, y tres años más tarde Inocencio IV dio permiso para que se casara.[21] Ahora bien, esto nunca sucedió, y Sancha desaparece de las fuentes. Años más tarde la mencionó Don Juan Manuel: En su *libro de armas* cuenta que la infanta aragonesa dejó las riquezas del mundo para retirarse a Acre y ayudar a los pobres. Al morir, los ciudadanos de la ciudad se percataron de quien había sido esta mujer que tanto había ayudado al prójimo: *Et ovo … la infanta Sancha, que nunca caso. Et oy dezir que muriera en el ospital de Acre o estava desconocidamente serviendo a los romeros. … quando esta infanta fino en Acre en el ospital que se movieron todas las campanas de la villa a tanner por su*

17. Bofarull y Mascaró, Próspero de: *Los Condes de Barcelona vindicados, y cronologia y genealogia de los Reyes de España considerados como soberanos independientes de su marca, vol. 2*, Barcelona 1836, p. 201. Agradezco vivamente al amigo Stefano Cingolani haber llamado mi atención sobre este texto.

18. Próspero de Bofarull y Mascaró, Los Condes de Barcelona vindicados (cf. nota 17), p. 205.

19. Antonio Vicente Domenec, Historia general de los santos (cf. nota 3), pp. 376-387.

20. de Riquer, Martí: La leyenda de la infanta Doña Sancha hija de Don Jaime el Conquistador, en: *Homenaje a Millás Vallicrosa, vol. 2*, Barcelona 1954-1956, pp. 229-241; Jaspert, Nikolas: Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty: the House of Barcelona in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, en: *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650-1450*, ed. Demetrios A. Agios / Ian R. Netton (International Medieval Research 1, Turnhout 1997, pp. 105-135.

21. Huici Miranda, Ambrosio: *Colección diplomática de Jaime I, el Conquistador: años 1217 a 1253, 2 vol.*, Valencia 1916-1918, p. 549; *Les registres d'Innocent IV, 4 vol.*, ed. Élie Berger (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2e Sér. 4), Paris 1884-1897, II, p. 218, doc. 5230.

cabo, commo las tannen quando ay algun cuerpo finado, et las gentes … fallaron que [el cuerpo] *tenia una carta en la mano; et quando la quisieron tomar para leer non gela pudieron sacar de la mano fasta que vino un gran perlado, non me acuerdo si oy dezir si fuera patriarca o obispo. Mas bien me acuerdo oy dezir que fuera perlado et desque vio que la carta non gela podian sacar de la mano, mando en virtud de sancta obediencia que diese la carta. Et ella … abrio la mano et tomo el perlado la carta et leola a todo el pueblo et fallo que dezia la carta commo era la infanta donna Sancha, fija del Rey don Jaymes de Aragon y la Reyna donna Violante…*[22]

El historiador moderno suele cuestionar la veracidad de la historia. De hecho, la finalidad política del *libro de las armas* a favor de Don Juan Manuel y su familia, emparentada con Sancha a través de la madrastra del autor, hija de Jaime el Conqueridor, está fuera de duda. Y la influencia de modelos literarios como la Vida de Sant Alexios o incluso *gestas* contemporáneas salta a la vista.[23]

Ahora bien, el hecho de que las fuentes prueben la existencia de la princesa y su desaparición repentina, hace algo más verosímil que ésta efectivamente podría haber elegido una vida caritativa. Parece más posible aun, si nos percatamos de que Sancha fue sobrina de Santa Isabel de Hungría, muerta en 1231, una princesa que dedicó los últimos años de su vida al servicio de los pobres y enfermos.[24] Sancha habria crecido en pleno conocimiento de su ilustre tía, canonizada sólo un año después del enlace de sus padres. No es casualidad que su hermana fuera bautizada con el nombre de Isabel, que entró así a formar parte de los nombres reales de la Casa de Barcelona, documentos posteriores demuestran que varios miembros de la dinastía –entre ellos el ya mencionado infante Pedro de Aragón

22. Don Juan Manuel: *Obras completas 1: Libro del cauallero et del escudero, Libro de las armas, Libro enfenido, Libro de los estados, Tractado de la asunción de la virgen María, Libro de la caza*, ed. José Manuel Blecua (Biblioteca románica hispánica. 4, Textos 15), Madrid 1982, pp. 127-128.

23. Acta Sanctorum, vol. 4, pp. 251-253. Martí de Riquer, La leyenda de la infanta Doña Sancha hija de Don Jaime el Conquistador (cf. nota 20). El principal interés de De Riquer era determinar los modelos literarios de la historia, que encuentra en obras como *quatre fils Aymon* (Renaut de Montauban) o *Li coronemenz* y evidentemente en la leyenda de San Alexios. Golinelli, Paolo: *La leggenda di sant'Alessio in due inediti volgarizzamenti del Trecento e nella tradizione letteraria italiana* (I Classici cristiani 273-274), Siena 1987.

24. *Sankt Elisabeth: Fürstin, Dienerin, Heilige. Ausstellung zum 750. Todestag der Heiligen Elisabeth 1981 - 1982*, Sigmaringen 1981; Werner, Matthias: Mater Hassiae - Flos Ungariae - Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen, en: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 42), Sigmaringen 1994, pp. 449-540; así que últimamente (con amplia bibliografía): *Elisabeth von Thüringen - eine europäische Heilige: 3. Thüringer Landesausstellung Wartburg - Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007*, ed. John, Uwe / Blume, Dieter, Petersberg 2007; *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, ed. Bertelsmeier-Kierst, Christa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), Frankfurt am Main [u.a.] 2008.

(1305-1381)– celebraron la memoria de su antepasada húngara.[25] Es bien conocida la influencia que Isabel de Hungría ejerció sobre varias parientes suyas del centro este de Europa, princesas premislitas y árpadas como Margarita de Hungría o Inés de Bohemia, beatificadas o canonizadas posteriormente al igual que su modelo y pariente, debido a su vida ejemplar, su afán a la pobreza o su obra caritativa. Si el núcleo de la narración de Don Juan Manuel fuera certero, la vida de Sancha podría ser un ejemplo más –aunque poco conocido hasta la fecha– de la extensión de la veneración Isabelina entre las princesas europeas.[26]

Si efectivamente la historia de Don Juan Manuel fue una tentativa paso para la construcción de una santa real aragonesa, no llegó a más. Igualmente frustrados quedaron posteriores intentos de crear un culto propio en la Casa de Barcelona. Pedro el Ceremonioso parece haber contemplado la idea de instaurar una veneración popular de su tío, un infante mendicante llamado Pedro o Pere.[27] Como ya dicho, éste, el cuarto ejemplo de un santo frustrado, tiene un papel relevante en esta contribución, ya que podría servir de hilo conductor que uniera los tres temas de este artículo: sacralidad, franciscanismo y profecía. Al morir el infante en 1362, su sobrino Pedro el Ceremonioso escribió varias cartas relatando los milagros que habían ocurrido en la tumba de su tío,[28] pero fuera porque Pedro había perdido simpatías en la corte papal por sus declaraciones en favor de Urbano VI durante

25. Matthias Werner, Mater Hassiae (cf. nota 24), p. 523; Pou y Martí, José María: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII - XV)* (Espejo de Clío 9), Alicante 1996, pp. 236-237.

26. El tema ha sido tratado magistralmente: Gábor Klaniczay, Holy rulers and blessed princesses (cf. nota 1), cf. también estudios preparatorios como Klaniczay, Gábor: I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia, en: *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo: [atti del convegno di studio promosso e organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini]*, ed. Sante Graciotti (Studi 46), Firenze 1995, pp. 75-108; cf. Además un caso excepcional de *imitatio sanctae Elisabethae*: Deák, Viktória Hedvig: *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia: Garinus legendája nyomában* (Teológia, Budapest 2005. Sobre la devoción isabelina en las cortes de Nápoles y Castilla cf. Bräm, Andreas: ''Fratrum minorum mater": Heiligenbilder als Angleichung und zum Patronat in Frankreich und Flandern und in der Anjou-Hofkunst Neapels, en: *Elisabeth von Thüringen - eine europäische Heilige: 3. Thüringer Landesausstellung Wartburg - Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007*, ed. Uwe John / Dieter Blume, Petersberg 2007, pp. 309-324; Blume, Dieter / Joneitis, Diana: Eine Elisabeth-Handschrift vom Hof König Alfons' X. von Kastilien, en: *Elisabeth von Thüringen - eine europäische Heilige: 3. Thüringer Landesausstellung Wartburg - Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007*, ed. Uwe John / Dieter Blume, Petersberg 2007, pp. 325-339. Recientemente se ha ampliado el espectrote las princesas filo-franciscanos con un estudio magistral: Field, Sean L.: *Isabelle of France: Capetian sanctity and Franciscan identity in the thirteenth century*, Notre Dame 2006.

27. Archivo de la Corona de Aragón, Cancelleria, Reg. 1276, fol. 141^{r}, 145^{v}; Martínez Ferrando, José M.: *Jaime II de Aragón. Su vida familiar, 2 vol.*, Barcelona 1948, I, p. 169. Cf. las referencias en la nota 61.

28. Antonio Rubio y Lluch, Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval, vol. 2 (cf. nota 6), p. 250-251, doc. 257; José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 525-538.

el Gran Cisma de Occidente[29] (en contra por cierto de la posición de su sobrino), fuera por otras razones: todos los intentos del rey no dieron fruto.

Hasta la extinción de la Casa de Barcelona en 1412, nunca se logró elevar a uno de sus miembros a los altares. Sólo quedaron los santos locales tradicionales como Santa Eulàlia o San Cugat, cuya veneración los monarcas fomentaron decididamente, y ciertos santos foráneos que lograron vincular a su casa y a su tierra, siendo el caso más conocido San Jorge, Sant Jordi.[30] La importancia de los santos y sus reliquias para la monarquía queda patente tanto por las largas y tortuosas negociaciones llevadas a cabo por Pedro el Ceremonioso para conseguir las reliquias precisamente de San Jorge, y también las de Santa Barbara,[31] como por el afán de sus sucesores, entre los cuales destaca Martín el Humano, por atesorar verdaderos cumulos de reliquias.[32] Los monarcas aragoneses notaron esta deficiencia comparativa. En un intento de crear focos de veneración centrados en naturales de sus tierras persiguieron la canonización de San Ramon de Penyafort, San Oleguer de Barcelona o los mártires de Ceuta.[33] Sin embargo,

29. Cf. Las cartas del infante Juan (futuro Juan I) críticas al tío de su padre: Antonio Rubio y Lluch, Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval (cf. nota 6), pp. 213-215, doc. 225-226.

30. Alós-Moner, Ramón d': *Sant Jordi, patró de Catalunya* (Col·lecció Sant Jordi 3. Història de l'Església 1), Barcelona 1926; Vincke, Johannes: Zur Geschichte des Georgskultes in den Ländern der Krone von Aragón, *Historisches Jahrbuch* 53 (1933) 458-465; Rafael Narbona Vizcaíno, Héroes, tumbas y santos (cf. nota 12), pp. 315-319; Sayrach Fatjó dels Xiprers, Narcís: *El patró Sant Jordi: història, llegenda, art* (Col·lecció Som i serem 9), Barcelona 1997. En general sobre su culto a San Jorge y sus orígenes véase: Delehaye, Hippolyte: *Les légendes grecques des Saints-Militaires*, New York 1975; Bugslag, James: St Eustace and St George: Crusading Saints in the Sculpture and Stained Glass of Chartres Cathedral, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 4 (2003) 441-464.

31. Antonio Rubio y Lluch, Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval (cf. nota 6), pp. 69-70, doc. 61; Vincke, Johannes: Die Gesandtschaften der aragonesischen Könige um die Reliquien der heiligen Barbara (1322-1337), *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 115-124; Madurell Marimón, José Maria: Regesta documental de reliquias y relicarios (siglos XIV-XIX), *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958) 291-324, sobre Santa Barbara: doc. 3, 5, 6, 11; San Jorge: doc. 8, 9, 14; López de Meneses, Amada: Pedro el Ceremonioso y las reliquias de Santa Bárbara, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón* 7 (1962) 299-357; Setton, Kenneth M.: Saint George's Head, *Speculum* 48 (1973) 1-12, cf. Alberto Torra Pérez, Reyes, santos y reliquias (cf. nota 3), pp. 498-499, 504-506.

32. Fodale, Salvatore: Le reliquie di re Martino, en: *Aspetti e momenti di storia della Sicilia (secc. IX-XIX). Studi in memoria di Alberto Boscolo*, Palermo 1989, pp. 121-135, cf. Alberto Torra Pérez, Reyes, santos y reliquias (cf. nota 3), pp. 506-512. Cf. La visión de conjunto: Español Bertran, Francesca: El Tesoro Sagrado de los reyes de la Corona de Aragón, en: *Maravillas de la España medieval: tesoro sagrado y monarquía, vol. 1*, ed. Isidro Gonzalo Bango Torviso, León 2000, pp. 269-288. El testamento del monarca da una impresión del tesoro y de la importancia que el rey confirió al mismo: Antoni M. Udina i Abelló, Els testaments (cf. nota 7), pp. 369-382, doc. 51.

33. Rius Serra, José: Los procesos de canonización de san Olegario, *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958) 37-63; *Oleguer: servent de les esglésies de Barcelona i Tarragona. Comentaris als documents de sant Oleguer*, ed. Martí Bonet, Josep María, Barcelona 2003, pp. 307-316.

fuera por las relaciones inestables con la curia pontificia, fuera por otras razones, no lograron este fin, pues todas las respectivas canonizaciones ocurrieron ya en tiempos modernos.

Mirando a los Trastámara, se nota el mismo afán de crear núcleos de culto real. En este contexto cabe recordar que el botín más preciado por Alfonso el Magnánimo cuando conquistó Marsella en 1423 fueron justamente las reliquias de su antepasado, San Luís de Tolosa, desgraciadamente demasiado vinculado a la dinastía de los capetos como para servir de santo nacional catalano-aragonés.[34] Medio siglo más tarde sin embargo nos encontramos con el culto a un auténtico miembro de la familia real aragonesa, nuestro quinto y último ejemplo: Se trata de la veneración popular al príncipe de Viana introducida por los barceloneses en su catedral en 1462. Nada más morir, surgieron rumores de milagros ocurridos en la tumba del malogrado príncipe, y coblas cantaban sus virtudes. En un intento de reforzar su posición militar mediante la construcción de un santo propio, los Diputados de la Generalidad se dirigieron al papa Pío II para conseguir la canonización, pero en vano: El papa se negó, y el culto a "San Karles",[35] tan fuertemente marcado por los intereses políticos durante la guerra civil catalana, desapareció rápidamente a su término en 1472.[36] Sólo con la canonización de San Vicente Ferrer a mediados del siglo XV se puede hablar de un nuevo santo marcadamente catalano-aragonés.[37] Las celebraciones ordenadas en Nápoles por Alfonso el Magnánimo para celebrar el acontecimiento ponen en evidencia hasta que punto

34. Ametller Vinyas, José: *Alfonso V de Aragón en Italia y la crisis religiosa del siglo XV, 3 vol.*, Gerona 1903-1928, I, pp. 190-192; *Dietari del Capellà d'Anfos el Magnànim*, ed. José Sanchis i Sivera, Valencia 1932, pp. 125-126; Jaspert, Nikolas: Santos al servicio de la Corona durante el reinado de Alfonso el Magnánimo (1416-1458), en: *Atti del XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona, Napoli 18-24 settembre 1997*, ed. Guido d'Agostino, Napoli 2000, pp. 1839-1858, especialmente pp. 1843-1844. Sobre el franciscanismo capeto cf. Kintzinger, Martin: Viri religiosi et literati. Kleriker am Fürstenhof im späten Mittelalter, en: *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, ed. Franz J. Felten / Nikolas Jaspert (Berliner Historische Studien 31 = Ordensstudien 13), Berlin 1999, pp. 543-562; Sean L. Field, Isabelle of France (cf. nota 26). Sobre Luís de Tolosa: Pásztor, Edith: *Per la storia di San Ludovico d'Angiò: (1274-1297)* (Studi storici 10), Roma 1955;

35. *Dietaris de la Generalitat de Catalunya: 1411 - 1714, volum 1: Anys 1411 a 1539*, ed. Sans i Travé, Josep Maria, Barcelona 1994, p. 167.

36. Font Rius, Josep Maria: La tradició de la santedat del príncep de Viaria, *La Paraula Cristiana* 20 (1934) 196-223; Font Rius, Josep María: El Princep de Viana a la Seu de Barcelona, en: *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel.lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics, vol. 2*, Barcelona 1936, pp. 541 -557; Duran Grau, Eulàlia: La funció de les llegendes en la historiografia, *Estudi general* 23 (2004) 63-82.

37. Smoller, Laura A.: Miracle, Memory and Meaning in the Canonization of Vincent Ferrer, 1453-1454, *Speculum* 73 (1998) 429-454.

el monarca intentó nacionalizar esta canonización: En contra de la costumbre, según la cual celebraciones públicas napolitanas iban siempre acompañadas por banderas del reino de Sicilia, Alfonso mandó fabricar unas telas suntuosas adornadas exclusivamente con las armas de Cataluña y Aragón.[38]

Los ejemplos de Jaime el Conquistador, de la infanta Sancha y del infante mendicante Pedro han demostrado la existencia de elementos hagiológicos en la familia real aragonesa. Ahora bien, el hablar de "santos frustrados" puede crear la impresión errónea de que los monarcas hayan intentado por todos los medios, aunque sin éxito, ponerse a la altura de otras monarquías sacralizadas. Sin embargo, llama la atención que no fue así, pues los esfuerzos en esta dirección son bastante reservados. De hecho, no fueron tan sólo las relaciones tortuosas con el papado y el complejo contexto político los factores que impidieron la canonización de miembros de la familia real aragonesa, sino también la falta de energía a la hora de promocionar las eclosiones de culto que surgieron. Esta deficiencia es más evidente todavía si se compara la inactividad en la Corona de Aragón con los esfuerzos hechos por otras dinastías europeas al respecto.[39] Con respecto a esta relativa falta de interés se puede resumir: La no existencia de reyes santos aragoneses se debe sobre todo al mismo concepto monárquico de la casa real, poco propicio a lo trascendental.

Por instructivo que este resultado pueda ser para el estudio de la autoconciencia de los monarcas aragoneses, no debería entenderse como reflejo de la piedad particular real. No hace falta citar al gran Ernst Kantorowicz para diferenciar entre la espiritualidad individual de los reyes y sus conceptos de sacralidad real, entre el "yo" personal / privado y el "yo" político / público de un monarca.[40] Por ello el segundo apartado de esta contribución estará dedicado al indudable celo religioso

38. Minieri Riccio, Camillo: *Alcuni fatti di Alfonso I di Aragona: Dal 15 Aprile 1437 al 31 di Maggio 1458*, Napoli 1881, p. 85. El rey dijo claramente cual era el valor excepcional de este santo: *reputara singular gràcia, principalment, per aquell* [S. Vicente] *ésser natural de la ciutat de València, de què no tan solament lo dit senyor* [Alfonso], *mas encara lo dit Sant Pare e tota Spanya se deuen congratular a dar laors a Nostre Senyor Déu,* Martínez Ferrando, Jesús Ernesto: pp. *Vicente Ferrer y la Casa de Aragón*, Barcelona 1955, doc. 81.

39. Vauchez, André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241), Roma 1981; Goodich, Michael: The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints, en: *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*, ed. Stephen Wilson, Cambridge [u.a.] 1987, pp. 169-189.

40. Kantorowicz, Ernst Hartwig: *The king's two bodies: a study in mediaeval political theory*, Princeton, NJ 1957, traducido como: Kantorowicz, Ernst: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Barcelona 1988.

demostrado por varios miembros de la Casa real, un celo muy vinculado a la religiosidad franciscana. Escribir acerca de ideales franciscanos en un artículo sobre el perfil trascendental de los reyes aragoneses podría parecer una contradicción, dado que el ejemplo vivido por san Francisco se basaba justamente en lo humano y en la humildad individual. Pero gracias a los estudios de André Vauchez, Gabor Klaniczay y otros historiadores sabemos que efectivamente, la vida franciscana de los poderosos pudo elevarles por encima de otros soberanos a los ojos de sus contemporáneos y hagiógrafos.[41]

II. LA FAMILIA REAL Y LAS NUEVAS FORMAS DE DEVOCIÓN

Bien sabido es que la reverencia hacia los franciscanos fue un fenómeno general entre las monarquías europeas medievales: prácticamente cada familia podía señalar a algún miembro profundamente marcado por los ideales propagados por el Poverello de Asís, es decir, pobreza individual y colectiva unida al deseo de imitar la vida de los apóstoles.[42] Los reyes de Aragón no fueron ninguna excepción al respecto. Sin embargo, si nos detenemos a observar este linaje con algo más de detalle, se puede apreciar una devoción particularmente marcada a partir del reinado de Pedro el Grande –sobre todo entre las mujeres de la dinastía–, una devoción que convierte la Casa de Barcelona en principal promotor real del franciscanismo peninsular.[43]

---

41. André Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (cf. nota 39); Klaniczay, Gábor: *The uses of supernatural power: the transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe*, Princeton, N.J 1990; Vauchez, André: Lay people's sanctity in western Europe: evolution of a pattern (twelfth and thirteenth centuries), en: *Images of sainthood in medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski / Timea Klara Szell, Ithaca, NY [u.a.] 1991, pp. 21-32.

42. *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV: atti del XXVII convegno storico internazionale, Todi, 14 - 17 ottobre 1990*, ed. Accademia Tudertina (Atti dei convegni dell'Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale N.S., 4), Spoleto 1991; Barbero, Alessandro: *Un santo in famiglia: vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale* (Sacro/santo 6), Torino 1991, pp. 275-285; *Könige, Landesherren und Bettelorden: Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit*, ed. Berg, Dieter (Saxonia Franciscana 10), Werl 1998.

43. Berg, Dieter: Königshöfe und Bettelorden. Studien zu den aragonesischen und kastilischen Herrscherhöfen im 13. Jahrhundert, en: *Imperios sacros, monarquías divinas Primer Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica Religión, Poder y Monarquía, Castelló de la Plana - Vinaròs (España), 19, 20 y 21 de noviembre de 2001*, ed. Carles Rabassa / Ruth Stepper (Collecció 'Humanitats' 10, Castelló de la Plana 2002, pp. 121-160; sobre la poca importancia de la expansión mendicante bajo Jaime I véase ibidem, pp. 140-151 Evangelisti, Paolo: *I Francescani e la costruzione di uno stato: linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese* (Fonti e ricerche 20), Padova 2006.

Limitar este apoyo exclusivamente a la espiritualidad personal de cada miembro de la familia real sería sin duda una forma de reduccionismo inadecuado. El franciscanismo bajomedieval era un fenómeno extraordinariamente complejo con múltiples facetas que repercutían no sólo a la historia religiosa, sino de manera muy directa a la historia social, política, intelectual y económica. A modo de ejemplo, en una contribución importante y reciente Paolo Evangelisti ha señalado la enorme influencia que pensadores franciscanos ejercieron sobre ideales éticos del buen gobierno generados en la Corona catalano-aragonesa, ideales muy marcados por una mentalidad mercantil de las clases dirigentes urbanas.[44] Así, las ideas y el lenguaje político-mercantil franciscanos sirvieron para la construcción del nuevo estado marítimo catalano-aragonés. Aquí no se pretende minimizar esta faceta del franciscanismo aragonés, sino ampliarla a través del estudio de la devoción personal mostrada por reyes y reinas, infantes e infantas de la familia real aragonesa hacia la orden seráfica. Justamente el peso de la contribución de Evangelisti exige una visión complementaria que se interrogue por la relación entre poder real y devoción personal, por la dicotomía entre cabeza y miembros de una familia real, por la fina línea entre piedad ortodoxa y heterodoxa, y por la posición del franciscanismo real aragonés en la extendida veneración seráfica mostrada por varias dinastías europeas.

Comenzamos con la madre y con las hermanas de la malograda infanta Sancha, hija del rey conquistador. Al igual que su madre, que fundó un convento de clarisas en Valencia –dedicado por cierto a Santa Isabel– y que en su testamento legó cantidades sustanciosas a varios conventos,[45] los ocho hermanos y hermanas de Sancha

44. Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43), siguiendo una línea de recerca establecido en los años noventa del siglo pasado por medievalistas italianos, cf. Todeschini, Giacomo: *Il prezzo della salvezza: lessici medievali del pensiero economico* (Studi superiori NIS 205), Roma 1994; *Etica e politica. Le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento; atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998* (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, NS 9), Spoleto 1999; *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso*, ed. Molina, Monica, Asti 2001; *I Francescani e la politica (secc. XIII- XVII). Atti del Convegno internazionale di studi*, 2 vol., ed. Musco, Alessandro (Collana franciscana 13), Palermo 2003; *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione: linguaggi a confronto (sec. XII - XVI)*, ed. Quaglioni, Diego / Todeschini, Giacomo / Varanini, Gian Maria (Collection de l'École Française de Rome 346), Roma 2005.

45. Averkorn, Raphaela: Adlige Frauen und Mendikanten im Spannungsverhältnis zwischen Macht und Religion. Studien zur Iberischen Halbinsel im Mittelalter, en: *Imperios, sacros, monarquías divinas: primer coloquio internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica Religión, Poder y Monarquía, Castelló de la Plana - Vinaròs (España), 19, 20 y 21 de noviembre de 2001 = Heilige Herrscher, göttliche Monarch*, ed. Carles Rabassa Vaquer / Ruth Stepper (Col·lecció Humanitas 10), Castelló de la Plana 2002, pp. 219-268, aquí: p. 226-230; Ambrosio Huici Miranda, Colección diplomática de Jaime I (cf. nota 21), III, pp. 50-52, doc. 585 (confirmación del testamento por Jaime I), ibid., p. 66, doc. 591 (confirmación del a fundación). Sobre la relación entre franciscanismo, Isabel de Hungría y la devoción isabelina cf. Werner, Matthias: Influencia de los franciscanos sobre santa Isabel de Hungría, *Verdad y vida* 65 (2007) 641-653.

promocionaron extensamente la orden franciscana.[46] La princesa Violante, esposa de Alfonso X de Castilla, no sólo fundó el convento de clarisas de Allaríz, sino que impulsó personalmente la fundación de otras varias casas.[47] Aunque no parece haber cumplido con los votos para ingresar como monja en Allaríz, el apoyo de la reina catalana hacia la orden fue considerable. La cuñada de Violante, es decir Constanza de Hohenstaufen, esposa de Pedro el Grande, es un ejemplo importante –aunque demasiado poco conocido– de filo-franciscanismo real, ya que parece haber jugado un papel importante en la unión entre el franciscanismo radical y los reyes de Aragón.[48] Valga como prueba que nada menos que cuatro de sus hijos eligieron sepultura en conventos franciscanos. Sólo quisiera señalar como ejemplo el testamento de Constanza, que nos ofrece una mirada puntual de su entorno espiritual.[49] La reina eligió sepultura en el convento franciscano de Barcelona, donde mandó construir una capilla, y fue enterrada con el hábito de clarisa. Al tomar esta decisión, inició una nada despreciable tradición de sepulturas reales en el convento barcelonés, como veremos a contincuación. Fundó dos hospitales bajo el cuidado de los franciscanos e hizo legados nada menos que a diez conventos de clarisas: Barcelona, Huesca, Tarragona, Lleida, Tortosa, Calatayud, Zaragoza, Valencia, Castelló de Ampuries y Montblanc.[50] Finalmente, y este párrafo es de especial interés, mandó hacer donaciones a cinco mujeres devotas semireligiosas *–sorori Benigne, Jacobe, Constancie, Berengarie, Margarite–* que parecen haber vivido en la corte, las llama

46. López, Anastasio: Confesores de la familia real de Aragón, *Archivo Ibero-Americano* 16 (1929) 145-240, especialmente pp. 145-150; García Oro, Francisco: *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago de Compostela 1988, pp. 133-148.

47. Francisco García Oro, Francisco de Asís en la España medieval (cf. nota 46), pp. 122, 198, 228, 305, 326, 446; Aguadé Nieto, Santiago: Alfonso X y las ordenes mendicantes, en: *Könige, Landesherren und Bettelorden: Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit*, ed. Dieter Berg (Saxonia Franciscana 10), Werl 1998, pp. 277-302; Raphaela Averkorn, Adlige Frauen und Mendikanten (cf. nota 45), 259-264.

48. E. L. Miron, Las Reinas de Aragón, sus vidas y sus épocas (cf. nota 9), pp. 97-109; VanLandingham, Marta: The Hohenstaufen heritage of Constanza of Sicily and the Mediterranean expansion of the Crown of Aragon in the later thirteenth century, en: *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650-1450*, ed. Demetrios A. Agios / Ian R. Netton (International Medieval Research 1, Turnhout 1997, pp. 87-104; Raphaela Averkorn, Adlige Frauen und Mendikanten im Spannungsverhältnis (cf. nota 45), pp. 231-233.

49. Archivo de la Corona de Aragón, Varia n. 21[4], fol 8r-13r. Agradezco a los amigos Jaume Riera y Alberto Torra su ayuda a la hora de localizar los testamentos reales guardados en el Archivo de la Coroa de Aragón. Tanto Constanza de Hohenstaufen como Violante de Aragón tenían permiso especial para recibir a clarisas a modo personal, cf. la contribución de Maria del Carmen García Herrero en este libro.

50. Sobre las dificultades administrativas y financieras encontradas a la hora de realizar las fundaciones caritativas de la reina cf. Webster, Jill Rosemary: La reina doña Constanza y los hospitales de Barcelona y Valencia, *Archivo Ibero-Americano* 51 (1991) 375-390.

expresamente *sorores nobiscum commorantes*. Les dejó la elección de entrar en la orden clarisa o bien seguir viviendo de forma semireligiosa: *quod intrent aliquid monasterium ordinis sancte Clare in quo servant deo et rogent deum pro anima mea vel vivant in castitate et penitentia sicut nobiscum usque modo vixerunt*. No sorprende que la mitad de los testigos del documento hayan sido frailes menores. Sólo teniendo en cuenta este ámbito áulico seráfico se entiende la trayectoria de Santa Isabel de Portugal y los otros hijos de este matrimonio.[51]

La meta de esta hija de Pedro el Grande de Aragón y Constanza de Hohenstaufen, casada con Dinis I. de Portugal en 1282, fue mediar en los conflictos políticos y dinásticos que enfrentaron a sus parientes –los reyes de Castilla, de Aragon y de Portugal–, cumpliendo así con uno de los prerequisitos de las *sanctae modernae* del siglo trece.[52] Según su *vita*, Isabel se dedicó además personalmente a la caridad, cuidándose de hijas empobrecidas de familias nobles, pero también de prostitutas, de ancianos, huérfanos y pobres. Sus fundaciones caritativas en Coimbra también dan prueba de su interés por los pobres, y además mostró ser una defensora ardua de las clarisas, fundando el convento de Coimbra y entrando en el mismo como *soror* después de la muerte de Dinis en 1325. Su vida y los milagros obrados después de su muerte en 1336 fueron la base de su tardía canonización en 1625, fruto sin duda de intereses políticos.

De los cuatro hermanos de Isabel de Portugal e hijos de Constanza de Hohenstaufen, tres estuvieron muy vinculados a la orden minorita; El primero, Alfonso el Liberal, eligió sepultura en el convento de los minoritas de Barcelona, vestido en el hábito franciscano, requiriendo expresamente que su sepultura no fuera de rey, sino

51. Ribeiro de Vasconcellos, A.G.: *Evoluçâo do culto de Dona Isabel de Aragâo, 2 vol.*, Coïmbra 1894; Robert Folz, Les saintes reines du moyen âge en occident (cf. nota 1), pp. 145-159; Carvalho Andrade, Maria Filomena: O processo fundacional dos conventos de clarissas no Portugal medievo, en: *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: nuevas aportaciones al monacato femenino*, ed. María Isabel Viforcos Marinas, León 2005, pp. 79-102. Sobre la religiosidad de los hijos de Jaime II cf.: Finke, Heinrich: Nachträge und Ergänzungen zu den Acta Aragonensia (I-III), *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 4 (1933) 355-536; José M. Martínez Ferrando, Jaime II de Aragón. Su vida familiar (cf. nota 27); Gil Roig, Nuria: Correspondencia de Jaime II con sus hijos. Afecto, formalismo o interés, *Aragón en la Edad Media* 14 (1999) 693-707; Averkorn, Rafaela: König Jaime II. von Aragón (+1327) und seine Töchter im Briefwechsel. Anmerkungen zu Vater-Tochter-Beziehungen im Kontext weiblicher Lebenswelten im Spätmittelalter, en: *Das literarische Paar. Intertextualität der Geschlechterdiskurse*, ed. Gislinde Seybert, Bielefeld 2003, pp. 29-73.

52. Klaniczay, Gábor: Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages, en: *The uses of supernatural power: the transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe*, ed. Gábor Klaniczay, Cambridge [u.a.] 1990, pp. 95-110, especialmente pp. 105-106; sobre la mediación por parte de las reinas aragonesas cf. la contribución de Maria del Carmen García Herrero en este libro.

de simple fraile menor.[53] Lo mismo mandó el segundo, Pedro, añadiendo que durante la procesión se dejara abierto el sarcófago para que todos vieran el habito que llevaba.[54] Federico, el tercer hijo de Constanza de Hohenstaufen de que hablamos, no sólo estableció una larga tradición de relaciones especiales entre la rama siciliana de la familia y los franciscanos, una tradición que se manifestó de manera más clara en la acogida de varias princesas sicilianas como abadesas o incluso como sencillas monjas en el convento de Santa Chiara de Messina,[55] sino que también eligió sepultura en el convento franciscano de Barcelona, aludiendo expresamente a la "especial devoción" que sentía hacia su madre.[56] Sólo el último de los hijos de Pedro el Grande que presentamos, Jaime II, se inclinó como monarca hacia los predicadores, posiblemente porque los franciscanos entraron en conflicto con el papado por la cuestión de la *pobreza evangelica* durante su reinado, y el rey no quería agravar las relaciones de por si ya perturbadas con la sede apostólica apoyando a los minoritas.[57]

---

53. Antoni M. Udina i Abelló, Els testaments (cf. nota 7), pp. 170-176, doc. 27-29. En el primer testamento sólo mandó *quod in obitum nostro induamur habito Sancti Francisci* (ibdem, p. 170), más tarde especificó *quod non fiat tumulus regnis* [sic] *in quo sepeliatur corpus nostrum, sed tumulus fratris minoris in quo sepeliamur* (ibidem, p. 175). Webster, Jill: *Els Menorets* (Studies and Texts 114), Toronto 1993, pp. 92-93; Deibel, Ulla: *La reyna Elionor de Sicilia: monografia*, Barcelona 1927, p. 6; Backman, Clifford R.: *The decline and fall of medieval Sicily: politics, religion, and economy in the reign of Frederick III, 1296-1337*, Cambridge 2002, pp. 186-245 sobre la simpatía del rey hacia los franciscanos espirituales; José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 147- 233; Raphaela Averkorn, Adlige Frauen und Mendikanten im Spannungsverhältnis (cf. nota 45), pp. 232-238.

54. *fratrem minorem simpliciter tumuletur…Mandamus nichilominus quod cum corpus nostrum deferatur ad locum seu conventum prefatum discohoperte aporteretur, ita quod habitus beati francisci quem induere debemus omnibus aparet manifeste* –Archivo de la Corona de Aragón, Varia n. 21[3], 5-IV-1296– cf. también Anastasio López, Confesores de la familia real de Aragón (como nota), pp. 159 con el texto de la promesa del infante de dejarse enterrar en Zaragoza.

55. Backman, Clifford R.: Arnau de Vilanova and the Franciscan spirituals in Sicily*, Franciscan Studies* 50 (1990) 3-29; Todeschini, Giacomo: Gli spirituali e il regno di Sicilia agli inizi del Trecento*,* en: *Federico III d'Aragona, Re di Sicilia (1296 - 1337)*, ed. Salvatore Massimo Ganci (Archivio storico siciliano, Ser. 4, 23) 1999, pp. 185-204; Clifford R. Backman, The decline and fall of medieval Sicily (cf. nota 53), pp. 186-246.

56. Archivo de la Corona de Aragón, Perg. Alfons III, doc. 794. Sin embrago, el deseo no se vio cumplido, y Federico encontró sepultura en Catania.

57. Cf. como dato indicativo el elenco de *familiares* del monarca: Schadek, Hans: Die Familiaren der aragonesischen Könige des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts*, Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft - Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 32 (1988) 1-148, aqui: pp. 144-148. Pero no se olvidó de los franciscanos, como demuestran los legados en sus testamentos: Antoni M. Udina i Abelló, Els testaments (cf. nota 7), pp. 177-201, doc. 30-33, especialmente en el testamento de 1327 (ibidem, pp. 182-184, 192), donde dotó tanto los conventos donde fueron enterrados sus hermanos Alfonso y Pedro como el convento de Pedralbes, fundación de su mujer. El rey remarcó expresamente la tradicional devoción de su familia hacia la orden seráfica: Finke, Heinrich: *Acta Aragonensia: Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II; 1291-1327, vol. 3*, Leipzig 1922, pp. 16-19.

Algunas de sus cuatro esposas en cambio si mostraron una predilección por los minoritas. Tanto María de Chipre[58] como Elisenda de Montcada eligieron conventos de la orden seráfica como lugar de su enterramiento; ésta última sobre todo fue gran benefactora de las clarisas mediante su fundación del monasterio de Pedralbes.[59]

El apoyo a la orden franciscana no se limitó a la generación de Santa Isabel de Portugal: Llama la atención que de los cinco hijos de Jaime II, tres abrazaran la vida regular o clerical.[60] De ellos, el ya mencionado *fray Pere d'Aragó*, el cuarto de sus hijos, fue sin duda él que más fuertes vínculos estableció con la orden seráfica.[61] Gobernador de los condados de Ribagorza y Ampurias en nombre de su padre, Pedro se casó dos veces, primero con Constanza, hija de Federico III de Sicilia, y posteriormente con Juana de Foix. El infante mostró gran interés tanto en la práctica como en la teoría del poder monárquico, como demuestra el espejo de príncipes que escribió por el año 1357.[62] Viudo por segunda vez, Pedro decidió entrar en la orden franciscana con 53 años (en 1358), como afirma a causa de una revelación, donde se le apareció justamente su pariente capeto, San Luís de Tolo-

58. Maria de Chipre: Sepultura …*in ecclesia fratrum minorum Dertuse, et volumus sepeliri in medio cori eorum et in habitu eorum* – Archivo de la Corona de Aragón, Varia n. 12[13,1]; Martínez Ferrando, José M.: *Jaime II de Aragón. Su vida familiar,* 2 vol., Barcelona 1948, II, pp. 197-200, doc. 278. Sobre la reina cf. E. L. Miron, Las Reinas de Aragón (cf. nota 9), pp. 130-141; José M. Martínez Ferrando, Jaime II de Aragón. Su vida familiar (cf. nota 27), I, pp. 197-273.

59. Martínez Ferrando, Jesús Ernesto: *Biografía de Elisenda de Montcada ''regina de Pedralbes"*, Barcelona 1953; Castellano i Tresserra, Anna: *Pedralbes a l'edat mitjana: història d'un monestir femení* (Biblioteca Abat Oliba 198), Barcelona 1998, p. 25-78.

60. Cubas i Oliver, Enric: L´infant hospitaler*, Analecta Sacra Tarraconensia* 11 (1935) 395-412; José M. Martínez Ferrando, Jaime II de Aragón. Su vida familiar (cf. nota 27), I, pp. 81-196; Miret i Sans, Joaquim: *El forassenyat primogènit de Jaume II* (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica 18), Barcelona 1957; Fort i Cogul, E.: Una vocació monàstica obtinadament interdita. El primogènit de Jaume II y el seu vot de professa a Santes Creus*, Studia Monastica* 3 (1961) 357-376; Nikolas Jaspert, Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty: the House of Barcelona (cf. nota 20), p. 124-126.

61. Cf. aparte de las referencias en la nota 27: Martí de Barcelona: El infante fray Pedro de Aragón*, Estudios Franciscanos* 11 (1913) 132-136; Martí de Barcelona: El infante fray Pedro de Aragón*, Estudios Franciscanos* 12 (1914) pp. 129-141, 434-438; Martí de Barcelona: El infante fray Pedro de Aragón*, Estudios Franciscanos* XIII (1915) 204-215, pp. 9-26; José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 461-561; José M. Martínez Ferrando, Jaime II de Aragón. Su vida familiar (cf. nota 27), I, pp. 158-169; Genís i Mas, Daniel: Les profecies de l'infant Pere d'Aragó (1305-1381): el comtat d'Empúries en l'inici del joaquimisme a Catalunya*, Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos* 35 (2002) 119-140; Cabré, Lluís: L'Infant Pere d'Empúries i la tradició familiar: estampes en el seté centenari del seu naixement*, Mot so razo* 4 (2005) 69-84; Beauchamp, Alexandra: De l'action à l'écriture: le ''De regimine principum" de l'infant Pierre d' Aragon (1357-1358)*, Anuario de estudios medievales* 35 (2005) 233-270.

62. Edición electrónica del texto por parte de Alexandra Beauchamp: http://www.narpan.net/ben/indexderegimine.htm

sa, mostrándole la cadena de parientes suyos que se habían convertido en minoritas: *… et stant axí a la part de cara sua de luen quolcom, staven VII o VIII persones, homes et fembres, clars et resplandents en abit de frayres menors et menorets; et dixme llavors mossen sent Lois: 'Nebot, dix ell; vets vos aquells qui son lla, tots son stats de nostre linatge et sots habit de sant Francesca et de santa Clara'*.[63] Hasta su muerte en 1381 Fray Pedro de Aragó sirvió repetidas veces a la sede apostolica como nuncio, y se esforzó personalmente para superar el Cisma. Sin duda, considerando estas actividades políticas, el infante franciscano no fue un minorita típico; pero estuvo realmente influenciado por el misticismo de la orden, como demuestran sus visiones y sermones que serán tratados en el último apartado de este artículo.

Los hermanos de fray Pere d'Aragó no llevaron su proximidad hacia los mendicantes a la misma altura. Pero llama la atención que tanto Alfonso el Benigno como su esposa Teresa de Entenza eligieran conventos franciscanos como lugar de sepultura.[64] Esta decisión sorprende más todavía teniendo en cuenta las consideraciones y tradiciones que condicionaron la decisión de cualquier monarca medieval a la hora de decidir sobre el lugar de su último descanso. El testamento del Benigno deja entrever las presiones, que Jaime II ejerció sobre el joven príncipe por este punto. Según este documento, Alfonso tuvo que prometer a su padre que se dejaría sepultar en el monasterio cisterciense de Santes Creus. Sólo después de la muerte del viejo rey retiró su palabra, consiguiendo una absolución apostólica y eligiendo sepultura en el convento minorita de Lleida.[65] Allí mismo fundó una capilla

63. J.M. Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), p. 509.

64. Teresa d'Entenza: Archivo de la Corona de Aragón, Varia 12[12], sepultura en el convento minorita de Lleida, junto con sus hijos muertos prematuramente (Sancho y Isabel), cf. sobre la reina E. L. Miron, Las Reinas de Aragón (cf. nota 9), pp. 142-150. Véase también la hermana de Alfonso, la infanta Isabel, que se casó con Federico de Habsburgo y mandó sepultura en la capilla de San Luís ubicada en el convento minorita de Viena fundada por ella misma: Regesta Habsburgica, Abt. 3: Die Regesten der Herzöge von Österreich sowie Friedrichs des Schönen als Deutschem König von 1314-1330, ed. Lothar Groß, Innsbruck, 1922 – 1924, doc. 1914.

65. Antoni M. Udina i Abelló, Els testaments (cf. nota 7), pp. 201-217, doc. 34. *Et eligimus sepulturam nostram in monasterio fratrum minorum civitatis Ilerde, non obstante quod dum monicionibus serenissimi domini regis bone memorie nostri genitoris inducti, voverimus et sollemniter super missale posito in altari in presencia abbatis et monachorum Sanctarum Crucum iuramento ad Sancta Dei Evangelia manibus nostris corporaliter prestito firmaverimus, quod in dicto monasterio nostram eligerimus sepulturam et corpus nostrum faceremus inhibi sepeliri* (ibidem, p. 202). El rey consiguió una absolución apostólica *ob devocionem sinceram quam ad ordinem beati Ffrancisci a nostre cura tenere etatis primordio gessimus et gerimus*… (p. 203). Inicialmente, el cuerpo de Alfonso fue enterrado en el convento franciscano de Barcelona, ciudad donde había muerto; pero en 1369 encontró sepultura en Lleida, cf. Ivars Cardona, Andrés: Sepulcro de Alfonso IV de Aragón en la iglesia de los frailes menors de Lérida*, Archivo Ibero-Americano* 30 (1928) 107-113.

dedicada a la memoria de San Luís de Francia y de su tío, el santo franciscano Luís de Tolosa.[66] Casi todos los hijos del rey –Sancho, Isabel, Federico, Juan y Fernando junto con su esposa María de Portugal– siguieron el ejemplo de sus padres.[67] Sólo Pedro el Ceremonioso obedeció las lógicas de la "Staatsräson", eligiendo Poblet como lugar de sepultura. Entre sus esposas, sin embargo, resaltan tanto Leonor de Sicilia por su fuerte apoyo a las clarisas, demostrado entre otras cosas por su fundación del convento de Teruel y su apoyo a la casa de Calatayud,[68] como Sibila de Fortià, enterrada en el convento franciscano de Barcelona.[69]

Este recorrido por las relaciones entre la familia real aragonesa y la orden franciscana demuestra el afán de varios infantes, infantas, reinas y hasta reyes por vincularse a modo personal a la orden franciscana, especialmente mediante la sepultura y las conmemoraciones litúrgicas que ésta conllevaba. Los ejemplos más celebres de piedad real franciscana en el siglo XIV sin embargo, no pertenecieron a la rama aragonesa de la Casa de Barcelona, sino a la dinastía de Mallorca a ambos lados del Mediterráneo. En la corte de Nápoles, Sancha, una prima de Isabel de Portugal, adquirió renombre por su celo religioso. Sancha fue la hija mayor de Jaime II de Mallorca y Esclaramonda de Foix y contrajo matrimonio en 1304 con Roberto de Nápoles, hijo de Carlos II de Anjou. Roberto, sobrino segundo de San Luís de Francia y hermano de San Luís de Tolosa, fue un ejemplo extraordinario de piedad real, un soberano que expresó sus convicciones religiosas en escritos y sobre todo en sermones.[70] El y su

66. *Item volumus quod dicti manumissores nostri faciant fieri et construi in eodem monasterio unam capellam in meliori loco ipsius ecclesie, in qua fiat altare sub invocacione Beati Ludovici, quondam Ffrancorum regis et Beate Ludovici quondam, episcopi Tolose*… - Antoni M. Udina i Abelló, Els testaments (cf. nota 7), p. 205.

67. Maria y Fernando: Archivo de la Corona de Aragón, Reg. 1532, fol. 75v-78v (Juan). Archivo de la Corona de Aragón, Varia n. 21[5]. Sobre Jaime y Federico cf. Udina Martorell, Federico: Tombes reials dels nostres reis catalano-aragonesos*, Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 47 (1999-2000) 367-376, especialmente pp. 373-374. Sobre Sancho y Isabel, hijos de Teresa de Entenza: Ivars, Andrés: El mausoleo de la infanta Teresa de Entenza en el convento de S. Francisco de Zaragoza, por el escultor Pedro Moragues*, Archivo Ibero-Americano* 25 (1926) 245-250.

68. Cf. El testamento de la reina: Archivo de la Corona de Aragón, Reg. 1537, fol. 139r-155v con codicilio ibidem, fol. 156v-177r. Anastasio López, Confesores de la familia real de Aragón (como nota), pp. 192-193.

69. Roca, Joseph Maria: La reyna empordanesa*, in: Sobiranes de Catalunya. Recull de monografies históriques* (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona 10), Barcelona 1928, S. 9-209, especialmente: 154-157; la reina fue enterrada en la tumba de Alfonso el Benigno, que había sido transladado a Lleida (ibidem); Federico Udina Martorell, Tombes reials (cf. nota 57), p. 373. Cf. también el caso del infante iligítimo de Pedro el Ceremonioso, Juan de Aragón (francescano) – Anastasio López, Confesores de la familia real de Aragón (como nota), pp. 176-181.

70. St Clair Baddeley: *Robert the Wise and his Heirs 1278-1352*, London 1897; Goetz, Walter: *König Robert von Neapel (1309 - 1343): seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus*,

esposa convirtieron la corte de Nápoles en refugio para reformadores franciscanos radicales, en un cobijo para disidentes y en una casa abierta para visionarios religiosos como Ramón Llull y Arnau de Vilanova.[71] Fomentaron explícitamente la existencia de conventos de clarisas y otras casas mendicantes en varias partes del Mediterráneo; en el reino de Nápoles, en Mallorca, en el sur de Francia y en Palestina,[72] y se rodearon de consejeros y capellanes franciscanos. Sancha en particular se esforzó por vivir una vida de austeridad y religiosidad personal: Se rodeó de hermanas clarisas e incluso contempló dejar a su marido para entrar en un convento, pero las palabras de Juan XXII la disuadieron, y ejerció de reina hasta la muerte de Roberto en 1343. Un año después sin embargo, le fue permitido cumplir con su deseo: renunció al mundo y entró en el convento de clarisas de Santa Chiara en Nápoles, donde murió dos años más tarde, en olor de santidad, como dicen las fuentes.[73]

Tübingen 1910; Caggese, Romolo: *Roberto d'Angiò e i suoi tempi, 2 vol.*, Firenze 1930; Brettle, Sigismund: Ein Traktat des Königs Robert von Neapel ''de evangelica paupertate", en: *Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften: eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Geh. Rat Prof. Dr. Heinrich Finke gewidmet von Schülern und Verehrern des In- und Auslandes*, ed. Ramón d' Alós-Moner, Münster i.W. 1925, pp. 200-209; Paciocco, Roberto: 'Angioini' e 'Spirituali'. I differenti piani cronologici e tematici di un problema, en: *L'état Angevin: pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, ed. 'École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome 245), Paris 1998, pp. 253-287; Jaspert, Nikolas: Wort, Schrift und Bild im Dienste der Außenbeziehungen. Die Anjou in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, en: *Auswärtige Politik und internationale Beziehungen im Mittelalter: 13. bis 16. Jahrhundert*, ed. Dieter Berg / Martin Kintzinger / Pierre Monnet (Europa in der Geschichte 6, Bochum 2002, pp. 273-316; Musto, Ronald G.: Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A New Appraisal, *Archivum franciscanum historicum* 90 (1997) 419-486, con edición de un sermo *in die Francisci* en pp. 484-486.

71. Heuckelum, Mercedes van: *Spiritualistische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutsstreites* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 38), Berlin-Leipzig 1912, pp. 36-91; Roberto Paciocco, 'Angioini' e 'Spirituali' (cf. nota 70), especialmente pp. 263-287; Voci, Anna Maria: La cappella di corte dei primi sovrani angioini, en: *L'état Angevin: pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, ed. 'École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome 245), Paris 1998, pp. 447-467, especialmente pp. 458-467, y Ronald G. Musto, Franciscan Joachimism (cf. nota 70).

72. Musto, Ronald G.: Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans, en: *Women of the medieval world: essays in honor of John H. Mundy*, ed. Julius Kirshner, Oxford [u.a.] 1985, pp. 179-214, especialmente p. 192; García Barriuso, Patrocinio: *España en la historia de Tierra Santa: obra pia española a la sombra de un regio patronato* ol. 1: siglos XIV, XV, XVI y XVII), Madrid 1992, pp. 23-32, 105-110.

73. Sobre la reina véase: Mercedes van Heuckelum, (cf. nota 71), pp. 36-91. José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 128-144. Alomar Esteve, Gabriel: Iconografía y heráldica de Sancha de Mallorca, reina de Nápoles, *Boletín de la Societat arqueològica lulliana* 35 (1976) 5-36; Ronald G. Musto, Queen Sancia of Naples (cf. nota 72); Ronald G. Musto, Franciscan Joachimism (cf. nota 70), pp. 454-456; Heullant-Donat, Isabelle: En amont de l'Observance. Les lettres de Sancia, reine de Naples, aux Chapitres généraux et leur transmission dans l'historiographie du XIVe siècle, en: *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, ed. Frédéric Meyer Meyer / Ludovic Viallet, Clermont 2005, pp. 73-99.

La biografía de Sancha de Mallorca es prueba suficiente del celo religioso que marcó a la rama mallorquina de la familia real, pero sólo se aprecia la auténtica extensión de esta devoción si nos percatamos que de los cuatro hermanos de Sancha, todos menos uno dejaron el mundo para dedicarse a la vida religiosa. Los tres hijos de Esclaramonda de Foix, definida por cierto como "santa" por el franciscano espiritualista Angelo Clareno,[74] renunciaron a la sucesión al trono para unirse a los franciscanos.[75] La presencia de la orden en la isla balear data de la conquista de la misma por los cristianos, pues ya en 1230 fue fundado un convento, seguido en 1256 por una casa de las clarisas.[76] Pero el punto álgido de esta relación especial fue la primera mitad del siglo XIV. Como bien es sabido, los años veinte de aquella centuria fueron una época de crisis para la orden franciscana debido a la disputa dentro de la misma y con el papado por la cuestión de la pobreza evangélica. El conflicto también tuvo sus repercusiones en la familia real de Mallorca.[77] Los teólogos espirituales Pierre-Jean Olivi y Bernard Délicieux ejercieron una fuerte influencia sobre los jóvenes infantes. Parece que uno de ellos, Felipe, convenció a su hermano Fernando, el cual inicialmente había consentido en ser príncipe de Achaia y Morea, para que dejara la vida secular: Fernando renunció a su derecho al trono y vistió el hábito de San Francisco.[78] El mismo paso dio Jaime, hijo mayor de Jaime II de Mallorca, quien entró en la orden en 1299, sólo tres años más tarde que su pariente y amigo, Louis d'Anjou, es decir, San

74. Clarenus, Angelus: *Epistole*, ed. Lydia von Auw (Fonti per la storia d'Italia 103 = Angeli Clareni opera 1), Roma 1980, p. 292, doc. 62 – cf. Evangelisti, Paolo: Relazioni di potere ed etiche per il potere: Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonese, en: *Angelo Clareno Francescano: atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5 - 7 ottobre 2006)*, ed. Società Internazionale degli Studi Francescani (Atti dei convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani N.S., 17), Spoleto 2007, pp. 315-376, especialmente p. 349.

75. St Clair Baddeley, Robert the Wise and his Heirs (cf. nota 70), p. 232; Heinrich Finke, Acta Aragonensia:, vol. 3 (cf. nota 57), doc. 59; Mercedes van Heuckelum, Spiritualistische Strömungen (cf. nota 71), pp. 26-36; José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 236-237; Aurell, Martin: Messianisme royal de la Couronne D´Aragon (XIV-XV Siècles), *Annales ESC* 52 (1997) 119-155, especialmente pp. 129-130.

76. Sobre los franciscanos en Mallorca cf. Webster, Jill: *Els Menorets* (cf. nota 53) pp. 36-38, 73-75, 125-130.

77. Mercedes van Heuckelum, Spiritualistische Strömungen (cf. nota 71), pp. 53-63; Barcelona, P. Martí de: L'ordre franciscà i la casa reial de Mallorca, *Estudis franciscans* 29 (1923) 354-383; Oliver, Antonio: Heterodoxía en la Mallorca de los siglos XIII-XV, *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 32 (1961) 157-176.

78. St Clair Baddeley, Robert the Wise and his Heirs (cf. nota 70), p. 232; Leff, Gordon: *Heresy in the later middle ages: the relation of heterodoxy to dissent; c. 1250 - c. 1450, 2 vol.*, Manchester 1967, I, p. 205. Heinrich Finke, Acta Aragonensia, vol. 3 (cf. nota 57), p. 131-132, doc. 59. Si hijo también entró en la orden, aunque más tarde fue liberado de sus votos.

Luís de Tolosa, y sólo un año después de la muerte prematura del mismo. Es muy probable que tanto Jaime como Luís conocieran la espiritualidad franciscana de cerca en los siete años (1288-1295) que pasaron en Cataluña como rehenes de Jaime II de Aragón.[79] Una carta del rey prohibiendo que frailes menores visitaran a los príncipes de noche es un indicador claro de los fuertes vínculos entre la orden y los prisioneros reales.[80] El príncipe Luís de Anjou se convirtió en fraile poco después de recobrar la libertad, pero más tarde aceptó la cátedra de Tolosa. Jaime de Mallorca en cambio tardó más en vestir el hábito de San Francisco, pero una vez tomada la decisión permaneció en el convento franciscano de Perpignan como fraile sencillo hasta el final de su vida.

Un miembro de la Casa de Barcelona no sólo mostró simpatías hacia los reformadores radicales franciscanos, sino que efectivamente se unió a ellos para vivir una vida de austeridad absoluta: Felipe de Mallorca.[81] Felipe nació en 1288 y fue educado en la corte de su padre, Jaime II de Mallorca, y en Paris. El príncipe recibió elogios por parte de Ramon Llull y fue dotado de varios beneficios.[82] El invierno de 1310/11 cambió radicalmente el curso de su vida: en Viena al Ródano cono-

79. José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), p. 236-237; Mercedes van Heuckelum, Spiritualistische Strömungen (cf. nota 71), pp. 26-36; Anastasio López, Confesores de la familia real de Aragón (como nota), pp. 160-161; Paul, Jacques: Der heilige Ludwig von Anjou, Bischof von Toulouse, en: *800 Jahre Franz von Assisi: franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*, ed. Harry Kühnel (Katalog des NÖ Landesmuseums N.F., 122), Wien 1982, pp. 157-168, especialmente p. 161.

80. Finke, Heinrich: *Acta Aragonensia: Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II; 1291-1327 vol. 1*, Leipzig 1908, p. 20-21, doc.15. Cf. D'Arienzo, Luisa: Documenti sulla prigionia di Carlo II. d'Angiò, principe di Salerno, en: *Congreso de Historia de la Corona de Aragón = Congrés d'Historia de la Corona d'Aragó 11, Vol. 4. Palermo, Trapani, Erice, 25 - 30 aprile 1982: Sul tema La società mediterranea all'epoca del Vespro*, ed. Comisión Permanente de los Congresos de Historia de la Corona d'Aragón (Publicaciónes de la Institución Fernando el Católico 11), Palermo 1984, pp. 489-556.

81. Vidal, J. M.: Un Ascète de sang royale, Philippe de Mallorque, *Revue des questions historiques NS* 44 (1910) 361-403, especialmente pp. 361-403; Mercedes van Heuckelum, Spiritualistische Strömungen (cf. nota 71), pp. 53-63; Antonio Oliver, Heterodoxía en la Mallorca (cf. nota 77), pp. 165-170; P. Martí de Barcelona, L'ordre franciscà i la casa reial de Mallorca (cf. nota 77), pp. 372-379; José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 111-128; Mateu Ibars, Josefina: 'Philippus de Maiorica' tutor de Jaime III de este reino: noticias diplomáticas según Lletres Reals 25, de Real Patrimonio (1325-1328) en el Archivo del Reino de Mallorca, en: *Documenta et scripta* (Rubrica. Paleographica et diplomatica studia 5), Barcelona 1993, pp. 151-186; Nikolas Jaspert, Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty: the House of Barcelona (cf. nota 20), pp. 128-130; Ronald G. Musto, Franciscan Joachimism (cf. nota 70), pp. 447-453, y ahora: Paolo Evangelisti, Relazioni di potere ed etiche per il potere (cf. nota 74).

82. Antonio Oliver, Heterodoxía en la Mallorca (cf. nota 77), pp. 165-66; Mercedes van Heuckelum, Spiritualistische Strömungen (cf. nota 71), p. 54.

ció a Angelo Clareno.[83] Fue tal la impresión causada por el teólogo –éste se convertiría en un amigo de por vida, y se conservan 13 cartas escritas por el teólogo franciscano al príncipe malloquín–[84] que pronto el infante se puso al lado de la observancia franciscana. Mientras su hermana Sancha apoyó a los moderados –aunque perseguidos– franciscanos alrededor de Michele da Cesena, Felipe se unió a los disidentes radicales joaquimitas en torno a Ubertino de Casale y Angelo Clareno.[85] Juan XXII intentó repetidamente volver a encaminarle a la ortodoxia eclesiástica, primero ofreciéndole la sede episcopal de Mirepoix, después proponiéndole que entrara en una orden aprobada. Pero Felipe tenía otros planes: En 1317, y otra vez en 1328, el príncipe pidió permiso al papa para fundar una rama observante de la orden franciscana. Parece que Felipe aspiraba crear un refugio para sus compañeros espiritualistas con el consentimiento del papa. Conociendo la postura de Juan XXII al respecto de la pobreza evangélica, no sorprende que su deseo no se cumpliera.[86] Tutor real para su joven sobrino, actuó durante cinco años como regente de Mallorca,[87] intentando homologar los ideales cristomiméticos de los reformadores franciscanos con un nuevo lenguaje y un nuevo código ético filo-franciscano basado en elementos que fluyen de los textos de Angelo Clareno: la verdad evangelical, la utilidad pública y el provecho común.[88] En 1329, Felipe dejó la isla para dirigirse a Nápoles, donde formó un grupo se seguidores fieles

83. Potestà, Gian L.: *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli* (Nuovi studi storici 8) 1990; Ronald G. Musto, Franciscan Joachimism (cf. nota 70), p. 424-446; *Angelo Clareno Francescano: atti del XXXIV convegno internazionale, Assisi, 5 - 7 ottobre 2006,* ed. Società Internazionale degli Studi Francescani (Atti dei convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani N.S., 17), Spoleto 2007.

84. Angelus Clarenus, Epistole (cf. nota 74), cf. También Michele, Curto: L'epistolario di Angelo Clareno nel ms. 1942 della. Biblioteca Oliveriana di Pesaro*, Studia Oliveriana, III Serie* 1-2 (2001-2002) 9-306, estudiados detalladamente en: Paolo Evangelisti, Relazioni di potere ed etiche per il potere (cf. nota 74).

85. Cf. el intento de Sancha de convencer al capítulo general de la orden para que siga al movimiento observante liderado por Michele da Cesena – José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 131-134. Después de la muerte de la reina, varios libros de Michele da Cesena fuero encontrados entre sus posesiones. Siguiendo las órdenes del papa Juan XXII, fueron traídos a Aviñon y destruidos. Sobre la división interna de la Orden Franciscana: Nimmo, Duncan B.: *Reform and division in the medieval Franciscan Order: from Saint Francis to the foundation of the Capuchins* (Bibliotheca seraphico-capuccina 33), Roma 1987.

86. Ehrle, Franz: Die Spiritualen und ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887) 553-623, especialmente p. 29.

87. Mollat, Guillaume: Jean XXII et la succession de Sanche, Roi de Majorque (1326-1342)*, Revue d'Histoire et d'Archéologie du Roussillon* 6 (1905) 65-83; Störmann, Auguste: *Studien zur Geschichte des Königreiches Mallorca* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 66), Berlin-Leipzig 1918; Josefina Mateu Ibars, ‚Philippus de Maiorica' tutor de Jaime III de este reino (cf. nota 81).

88. Paolo Evangelisti, Relazioni di potere ed etiche per il potere (cf. nota 74).

conocidos como *fratres fratris Philippi Maioricis*. Desde la seguridad del palacio angevino se sintió en condiciones para atacar frontalmente la posición que Juan XXII había tomado hacia los espirituales.[89] Desde la perspectiva de la curia, el príncipe había sobrepasado la frontera entre ortodoxia religiosa y espiritualismo hereje. Felipe mismo vio que una reconciliación ya no era posible: Parece haberse unido al grupo de los *fraticelli*, los seguidores cristomiméticos de Angelo Clareno heretizados por la iglesia, y haberse dirigido al sur de Italia. Allí desaparecen sus huellas.[90] Aun en 1362, la memoria de los *fratres fratris Philippi Maioricis* siguió viva entre los disidentes religiosos.[91] A pesar de haber intentado vivir una vida religiosa según el modelo de San Francisco, el príncipe mallorquín no encontró la comprensión que el *Poverello* había tenido la fortuna de experimentar. Venerado como santo por sus leales seguidores, murió como un hereje sin casa. Puede que Felipe sea el que mejor combine ambos aspectos de religiosidad personal –la devoción franciscana y una cierta predilección por posturas más radicales– que se encuentran entre los miembros tanto masculinos como femeninos de la casa real de Barcelona. Finalizamos este apartado aquí. No queremos dar más ejemplos, simplemente basta con mencionar un dato: Bien conocida es la importancia del lugar de sepultura para la memoria litúrgica y política de los reyes medievales, y bien se sabe del papel extraordinario que los monasterios cistercienses de Poblet, Santes Creus y Vallbona de las Monges jugaron en este sentido. Ahora bien, menos conocido es el número de miembros de la familia real que eligieron un convento franciscano como lugar de su último descanso. Sólo entre 1280 y 1412, nada menos que quince reyes, reinas, infantes e infantas tomaron esta decisión, y eso sin considerar la rama mallorquina de la familia descendiente de Federico II de Sicilia.[92] El dato es sorprendente, y más aún si consideramos que la liturgia

89. Ehrle, Franz: Die Spiritualen und ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888) 1-190, especialmente p. 94.

90. Russo, Francesco: I fraticelli in Calabria nel secolo XIV, *Miscellanea francescana* 65 (1965) 349-368. Después de la muerte de Papa Juan XXII, Felipe pidió permiso para fundar una nueva orden, otra vez sin éxito: *Bullarium Franciscanum, vol. 6*, ed. Giovanni Giacinto Sbaraglia, Roma 1902, p. 76-77, doc. 123.

91. Franz Ehrle, Die Spiritualen und ihr Verhältnis zum Franziskanerorden (cf. nota 86), p. 100; Antonio Oliver, Heterodoxía en la Mallorca (cf. nota 77), p. 168; Douie, Decima Langworthy: *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli* (Historical series 220), New York 1978, p. 229; José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 145-49.

92. Constanza de Hohenstaufen, Alfonso el Liberal, María de Chipre, Elisenda de Montcada, Santa Isabel de Portugal, Federico II de Sicilia, el infante Pedro (hijo de Pedro el Grande), Alfonso el Benigno, Teresa de Entenza (con sus hijos muertos prematuramente, Sancho y Isabel), fray Pere de Aragón, los infantes Fernando, Federico, Jaime y Juan (hijos de Alfonso el Benigno), Sibila de Fortià. Hace falta corregir y aumentar entonces la útil gráfica genealógica incluida en la obra de Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43), s. n., que marca cuatro sepulturas. Tampoco son

franciscana no pudo compararse con la de una orden benedictina como la cisterciense, mucho más idónea para la sacralización performativa. En suma, los múltiples vínculos al movimiento de la pobreza parecen ser un marco distintivo de la dinastía real aragonesa, vínculos que iban mucho más allá de las donaciones y fundaciones corrientes y que no pocas veces incluían la entrada en la orden como monje o monja. La devoción de la casa real aragonesa igualaba e incluso superaba el caso de la otra dinastía filo-franciscana del siglo XIV, los Anjou de Nápoles.[93] Se puede observar un cierto cambio de postura a partir de mediados del siglo XIV: las formas de celebración litúrgica en la casa real comienzan a orientarse más hacia nuevas órdenes monásticas y hacia un servicio litúrgico a cargo de clérigos seculares.[94] Pero aún así, también a finales del siglo XIV se encuentra ejemplos notables de una cultura áulico-seráfica en la corte aragonesa, especialmente en tiempos de Martín el Humano y su esposa María de Luna; ambos se encontraron muy cercanos al franciscanismo como demuestra entre otros la fundación del convento de Santo Spirito de Murviedro, su relación con Francesc Eiximenis y su decisión de nombrar confesores reales perpetuos a frailes franciscanos.[95] Y evi-

exhaustivos los regestas confeccionadas en su día de los testamentos reales: Andrés y Alonso, Rafael: *Relación de testamentos reales existentes en el Archivo de la Corona de Aragón: trabajo presentado por dicho Archivo al III Congreso de Historia de la Corona de Aragón en la sesión celebrada el día 4 de julio de 1923*, Valencia 1924, también en: III Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Valencia 1925, I, pp. 37-64 o las referencias en Jill Webster, Els Menorets (cf. nota 53), pp. 92-94.

93. Cf. Aparte de los títulos en nota 70: Leonard, Émile G.: *Les Angevins de Naples*, Paris 1954, pp. 394, 432-433; Boyer, Jean-Paul: La „foi monarchique“: royaume de Sicile et Provence (mi-XIIIe - mi-XIVe siècle), en: *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento, Trieste 2-5 marzo 1993*, ed. Paolo Cammarosano (Collection de l'École Française de Rome 201), Roma 1994, pp. 85-110; Nikolas Jaspert, Santos al servicio de la Corona (34), pp. 1839-1831. Véase como comparación peninsular: Nieto Soria, José Manuel: Franciscanos y franciscanismo en la política y en la Corte de la Castilla trastámara (1369-1475), *Anuario de estudios medievales* 20 (1990) 109-131; Revilla García, Fidel: El franciscanismo en la Castilla del siglo XIII. Una aproximación bibliográfica, *Anuario de estudios medievales* 27 (1997) 281-313; Narbona Cárceles, María: La educación de las infantas navarra a cargo de las monjas clarisas de Estella: un ejemplo de ''franciscanismo" en las cortes europeas de fines del siglo XIV, en: *Actas del VI Congreso ''Cultura Europea": Pamplona, 25 al 28 de octubre de 2000*, ed. Enrique Banús Irusta, Pamplona 2002, pp. 77-99.

94. Cf. El caso paralelo de Castilla con el apoyo masivo de los jerónimos y cartujos: Nieto Soria, José Manuel: Religión y política en la Castilla bajomedieval: algunas perspectivas de análisis en torno al poder real, *Cuadernos de historia de España* 76 (2000) 99-120; Echevarría Arsuaga, Ana: Catalina of Lancaster, the Castilian monarchy and coexistence, en: *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, ed. Roder Collins / Anthony Goodman, Basingstoke 2002, pp. 79-122, especialmente pp. 87-89; José Manuel Nieto Soria, Tiempos y lugares de la ''realeza sagrada" (cf. nota 4).

95. Balaguer, Victor: *Los frailes y sus conventos: historia, su descripción, sus tradiciones, vol. 1*, Madrid 1851, pp. 662-664; Anastasio López, Confesores de la familia real de Aragón (como nota), pp. 209-212 (con el texto del diploma de 1398 nombrando confesores a los franciscanos); Ivars, Andrés: Franciscanismo de la reina de Aragón doña María de Luna, *Archivo Ibero-Americano* 34 (1931) 568-

dentemente se podría seguir la búsqueda de referencias entre los Trastámara. No sería en balde hacerlo: A modo de ejemplo, María de Castilla, mujer de Alfonso el Magnánimo, fundó de nuevo el monasterio clarisa de San Antonio en Barcelona e hizo construir el de la Trinidad en Valencia, donde encontró su último reposo vestida de clarisa, y también otros miembros de la familia fueron ardientes patrocinadores de los franciscanos.[96]

Salta a la vista que este celo religioso fue demostrado más por los infantes y las infantas o reinas que por los soberanos de la casa. Puede que el oficio o mejor: la dignidad real, fuera un factor determinante que impidiera una identificación demasiado clara con una forma tan declarada de vida religiosa, pues al asumir el trono, el soberano entraba a formar parte de un entramado de tradiciones y obligaciones establecidas por sus antepasados. La postura hacia las órdenes monásticas, que se expresaba de manera particularmente clara a través del lugar de sepultura, formaba una parte importante de este entramado, restringiendo así el margen de maniobra real. Aun así, la orden franciscana sí recibió el apoyo de los soberanos catalano-aragoneses, pero en la mayoría de los casos este soporte parece haberse limitado al apoyo a través de donaciones y privilegios. Si el franciscanismo de la Casa de Barcelona no contribuyó a la sacralización monárquica como en el caso de los capetos o

594; Ivars, Andrés: Franciscanismo de la reina de Aragón doña María de Luna, *Archivo Ibero-Americano* 36 (1933) 255-281, 416-432; Webster, Jill Rosemary: Franciscanismo de la reina de Aragón doña María de Luna (1396-1406), *Archivo Ibero-Americano* 42 (1982) 81-123; Silleras Fernández, Nuria: La piedad urbana de María de Luna, Reina de la Corona de Aragón (1396-1406), en: *El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta: XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó = Congreso de Historia de la Corona de Aragón: Barcelona. Poblet. Lleida, 7 al 12 de desembre de 2000, vol. 2*, Barcelona 2003, pp. 889-894, con sendos ejemplos de piedad personal; Silleras Fernández, Nuria: Spirit and Force. Politics, Public and Private, in the Reign of Maria de Luna (1396-1406), en: *Queenship and political power in medieval and early modern Spain*, ed. Theresa Earenfight, Aldershot [u.a.] 2005, pp. 76-88, especialmente pp. 89-90. Eiximenis tiene un papel preponderante en la obra de Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43).

96. Soldevila, Ferran: La reyna Maria muller del Magnànim, en: Sobiranes de Catalunya. Recull de monografíes históriques (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona 10), Barcelona 1928, pp. 213-347, pp. 260-261, 274-277. Sobre la relación de Maria de Castilla con Matteo di Agrigento cf. Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43), pp. 159-252, véase antes: Evangelisti, Paolo: Fede, mercato, comunità nei sermoni di un protagonista della costruzione dell'identità politica della corona catalano-aragonese. Matteo d'Agrigento (1380 c.-1450), *Collectanea Franciscana* 73 (2003) 617-664. Cf. Sobre la devoción de la reina, que mandó celebrar su enterramiento *sens ceremònia alguna reyal ni pompa*: Hernández León de Sánchez, Francisca: *Doña María de Castilla, esposa de Alfonso V el Magnánimo*, Valencia 1959, especialmente pp. 45-57, 147-156, y más concretamente la contribución de Maria del Carmen García Herrero en este libro. Sobre Maria de Aragón, esposa de Juan II de Castilla, que mandó inhumar los huesos de su difunto confesor franciscano junto a los suyos: Nogales Rincón, David: Confesar al rey en la Castilla bajomedieval (1230-1504), en: *Pecar en la edad media*, ed. Ana Isabel Carrasco Manchado / Pilar Rábade Obradó, Madrid 2008, pp. 55-80, especialmente p. 63.

árpados, fue por dos razones: Primero por la disputa de la pobreza evangélica que mermó la posición del franciscanismo en la corte apostólica, y segundo por las relaciones poco estables entre la monarquía aragonesa y el papado durante la primera mitad del siglo XIV a causa de la lucha por el dominio sobre Sicilia.

III. LA HERENCIA DE LOS HOHENSTAUFEN Y LAS PROFECÍAS POLÍTICAS

Llegamos al tercer tema de este artículo, la historia de las profecías en la Corona de Aragón, es decir "la historia del futuro pasado". Aquí no se puede presentar más que unas pinceladas, una corta aproximación a un vasto campo donde se estan consiguiendo resultados importantes, como demuestra una serie de aportaciones recientes.[97] También en este campo sobresale el franciscanismo, pues un número considerable de autores que escribieron vaticinios –Arnau de Vilanova, Jean de Roquetaillade, Pedro de Aragón, Francesc Eiximenis– o pertenecieron al *ordo fratrum minorum* o fueron asociados de los minoritas.[98] Con ellos y las profecías nos alejamos de la hagiología real tratada en la primera parte de la ponencia y de la piedad personal tratado en su segunda parte, para concentrarnos en los intentos por parte de autores medievales de situar a los soberanos aragoneses en un esquema providencial divino. Mirando de manera comparativa a las monarquías peninsulares, llama la atención que la Corona de Aragón no haya creado un propio ciclo de profetismo autóctono: No siguió el rastro iniciado por Isidoro de Sevilla para formar una tradición profética vinculada a la restauración visigoda y consecuentemente a lo que se suele llamar la reconquista. Lo que sí hicieron los autores peninsulares en general y catalano-aragoneses en particular fue adaptar a su situación concreta corrientes profético-escatológicas que circulaban en la Europa occidental.[99]

---

97. Resúmes y visiones de conjunto: Aurell, Martin: Prophétie et messianisme politique. La péninsule Ibérique au miroir du Liber Ostensor de Jean de Roquetaillade*, Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen age* 102 (1990) 317-361; Hauf i Valls, Albert: Estudio preliminar*,* en: José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y (como nota), pp. 9-112, y los títulos nombrados en la nota 101.

98. Sobre la relación entre franciscanismo y profecía cf. Benz, Ernst: *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934 (Repr. 1964); Rusconi, Roberto: *Profezia e profeti alla fine del Medioevo* (Opere di Gioacchino da Fiore 9), Roma 1999, p. 63-67.

99. Milhou, Alain: La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché. Trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique (XIIIe-XVIIe s.)*, Mélanges de la Casa de Velázquez* 18 (1982) 61-78, especialmente pp. 61-62. Sobre las profecías medievales cf.: Rusconi, Roberto: *L' attesa della fine: crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378 - 1417)* (Studi storici 115), Roma 1979; *Les Textes prophétiques et la prophétie en Occident, XIIe-XVIe siècle (= Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge 102*), ed. Vauchez, André, Roma 1990; Reeves, Marjorie: *The influence of prophecy in the later Middle Ages: a study in*

La inmensa mayoría de los textos proféticos catalano-aragoneses se sitúan en el campo más amplio de las profecías apocalípticas.[100] Basta recordar que un número nada despreciable de autores vaticinó la llegada de un anticristo anónimo, algunos con datos muy concretos. Por ejemplo, alrededor del año 1300, Arnau de Vilanova propuso los años 1365, 1369 o 1376 para este acontecimiento.[101] En este contexto aparece por tercera vez el ya mencionado infante Pedro: no sólo tuvo una fuerte inclinación hacia las visiones, profecías y visiones apocalípticas, sino que el mismo escribió una obra pronosticando la destrucción de su patria y la llegada del hijo de la perdición.[102] Esta corriente siguió viva hasta finales de la edad media, como demuestra una profecía anónima catalana de 1449 que anunciaba el nacimiento del anticristo y que presagiaba el fin del mundo.[103] Pero aquí no interesan estos vaticinios apocalípticos generales, sino aquellas obras proféticas que realzaron la sacralidad de la realeza mediante la vinculación de ideas escatológicas al concepto de un monarca universal o un supuesto "último emperador". Obras autoritativas proféticas de este tipo que influyeron en toda la Europa medieval fueron las *Revelationes* del Pseudo-Metodio, la Sibyla Tiburtina y la obra de Joaquín de Fiore. El Pseudo-Methodius inspiró obras posteriores como las de Adso de Montier-en-Der, el *Ludus de Antichristo* (siglo XII), mientras los libros sibílicos fueron interpretados y amoldados a la respectiva situación política a partir del

---

Joachimism, Notre Dame [u.a.] 1993; Guadalajara Medina, José: *Las profecías del anticristo en la Edad Media*, Madrid 1996; Roberto Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo (cf. nota 98); Möhring, Hannes: *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000; *Ende und Vollendung: eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, ed. Aertsen, Jan A. (Miscellanea mediaevalia 29), Berlin [u.a.] 2002.

100. José Guadalajara Medina, Las profecías del anticristo en la Edad Media (cf. nota 99), pp. 191-246; Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (cf. nota 99).

101. Cf. las obras proféticas de Arnau de Vilanova (con referencias bibliográficas): Perarnau Espelt, Josep: Fragments en català del tractat perdut d'Arnau de Vilanova De fine mundi en una disputa entorn de les previsions escatològiques (Vilafranca del Penedès i Barcelona, 1316-1317), *Arxiu de textos catalans antics* 7/8 (1989) 282-287; Perarnau Espelt, Josep: El text primitiu del 'De Mysterio Cymbalorum Ecclesiae' d'Arnau de Vilanova, *Arxiu de textos catalans antics* 7/8 (1989) 7-169; José Guadalajara Medina, Las profecías del anticristo en la Edad Media (cf. nota 99), pp. 195-205; Perarnau Espelt, Josep: Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus quae fiebant contra tractatum Arnaldi De adventu Antichristi, *Arxiu de textos catalans antics* 20 (2001) 201-348; Perarnau Espelt, Josep: Sobre la primera crisi entorn el 'De adventu Antichristi' d'Arnau de Vilanova: París 1299-1300, *Arxiu de textos catalans antics* 20 (2001) 349-420.

102. Daniel Genís i Mas, Les profecies de l'infant Pere d'Aragó (cf. nota 51).

103. Aurell, Martin: La fin du monde, l'enfer et le roi: une prophetie catalane due XVe siècle, *Revue Mabillon Ser. NS* 5 (1994) 143-178; Guadalajara Medina, José: Preocupaciones apocalípticas en la Europa Medieval, en: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales, Nájera*, ed. José Ignacio de la Iglesia Duarte, Nájera 1999, pp. 257-280, pp. 269-270; Daniel Genís i Mas, Les profecies de l'infant Pere d'Aragó (cf. nota 51).

siglo XII (Sibylla Samia; Sibylla Erithea).[104] El Pseudo-Metodio y la Sibyla Tiburtina tuvieron una difusión enorme y contribuyeron al éxito de un concepto apocalíptico directamente vinculado a la monarquía, la del Último Emperador o el Emperador de los Últimos tiempos. El joaquimismo a su vez dio aún más empuje a este concepto, que se vería aumentado y potenciado por la lucha política entre papado e imperio durante el siglo XIII: Federico II de Hohenstaufen en particular fue situado en este contexto por círculos guelfos, es decir por círculos cercanos al papado, sobresaliendo la profecía de la llamada Sibilia Eritrea, que ejerció una influencia considerable.[105]

Pero también a reyes aragoneses se les asignóo un puesto en este panorama profético: la colección establecida en su día por Pere Bohigas nombra nada menos que unas cuarenta profecías catalanas de los siglos XIV y XV, y la edición importante que Eulalia Durán y Joan Requesens han ofrecido de los textos proféticos favorables a Fernando el Católico dan amplio testimonio del vigor que estas visiones mantuvieron hasta finales de la edad media.[106] Este hecho nos lleva a la pregunta si la tradición profético-apocalíptica italiana como el joaquimismo o el sibilismo por una parte y las posteriores adopciones catalano-aragonesas por otra estaban vinculadas, y si fuese el caso, cuáles eran las vías de transmisión entre ambas. Arnau de Vilanova ha sido identificado como la bisagra más influyente.[107] Su *De adventu Antichristi*, más todavía su *Vae mundo in centum annis* ejercieron

104. Roberto Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo (cf. nota 98), pp. 73-141; Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (cf. nota 99), pp. 17-104, 136-148, 321-368; Jostmann, Christian: *Sibilla Erithea Babilonica: Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert* (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 54), Hannover 2006.

105. Ernst Benz, Ecclesia spiritualis (cf. nota 98), pp. 225-235; Roberto Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo (cf. nota 98), pp. 74-78, 298-299; Kaup, Matthias: Prophetie als Propagandamedium. Zu Funktion und Methode der Produktion und Exegese prophetischer Texte am Beispiel der Joachiten, en: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.-16. Jahrhundert)*, ed. Karel Hruza (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6), Wien 2002, pp. 81-88; Alexander Patschovsky: Prophetie und Politik bei Joachim von Fiore, en: *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters*, ed. Martin Kaufhold, Leiden 2004, pp. 27-42; *Gioachimismo e profetismo in Sicilia (secoli XIII - XVI)*, ed. Fonseca, Cosimo Damiano 3), Roma 2007.

106. Bohigas i Balaguer, Pere: Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 6 (1925) 24-49; *Profecia i poder al Renaixement: texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*, ed. Duran, Eulàlia / Requesens, Joan, València 1997; Durán Grau, Eulàlia: El mil-lenarisme al servei del poder i del contrapoder, en: *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, ed. Ernest Belenguer Cebrià, Madrid 2001, pp. 293-308.

107. Sobre la influencia de Arnau de Vilanova sobre la ética política de los monarcas sicilianos y aragoneses cf. Carreras Artau, Joaquín: *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón*, Barcelona 1955; Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43), pp. 108-123.

una influencia enorme, ya que esta última obra fue recogida por varios autores, entre ellos por Francesc Eiximenis y por el popular autor francés Jean de Roquetaillade o de Rupercissa (conocido en Aragón como Juan de Rocatallada).[108] El *Breviloquium* escrito por este autor crítico a la dinastía catalana fue recogido y utilizado en favor de los reyes aragoneses por varios autores. Estos dieron una función mesiánica a los reyes como indicadores del fin del tiempo y del cumplimiento del diseño divino.[109] Este conjunto de textos profético-apocalípticos catalano-aragoneses escritos en la tradición arnaldiana encajaba perfectamente con la nueva situación política creada por la "Guerra del Vespro". Los escritos unieron la tradición franciscano-joaquimita italo-siciliana con el interés político de los monarcas catalano-aragoneses sucesores de los Hohenstaufen, también en lo que se refería al papel profético de los mismos.[110] Ya en 1269, nada más caer la dinastía de los Staufen, el cisterciense inglés John Tolet mencionó una profecía según la cual un miembro de los Staufen conseguiría unir a los alemanes y los

108. Ivars Cardona, Andrés: Orige i significació del 'Drach Alat' i del 'Drach Penat' en les insignies de la ciutat de Valencia, en: *III Congreso de Historia de la Corona de Aragón, vol. 1*, Valencia 1925, pp. 49-112, pp. 68-83 y las fuentes editadas ibidem en las pp. 99-100, 101-103, 104-106, 107-108, doc. 1, 4, 5, 7, 9; el texto del 'Vae mundo' también se encuentra en: Josep Perarnau Espelt, El text primitiu del 'De Mysterio Cymbalorum Ecclesiae' (cf. nota 101), pp. 102-103; Puig i Oliver, Jaume de: Unes prediccions pseudo-arnaldianes del segle XIV. Edició i estudi, en: *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova, vol. 1*, ed. Josep Perarnau (Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials / Institut d'Estudis Catalans 18), Barcelona 1995, pp. 207-286; Hauf Valls, Albert Guillem: Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel Tirant lo Blanc, en: *Xàtiva, els Borja. Una projecció europea. Catàleg de l'exposició*, ed. Mariano González Baldoví, Xàtiva 1995, pp. 101-138, especialmente pp. 102-116; José Guadalajara Medina, Las profecías del anticristo en la Edad Media (cf. nota 99), pp. 206-217; Rousseau, Isabelle: La prophètie comme outil de légitimation: trois lectures du ''Vae mundo" (XIVe siècle), en: *Lucha política: condena y legitimación en la España medieval*, ed. María Isabel Alfonso Antón / Julio Escalona Monge / Georges Martin 2004, pp. 63-100. La obra de Jean de Roquetaillade, autor crítico a la dinastía catalana, fue recogido por autores y utilizado a favor de los reyes aragoneses, dándoles una función mesiánica como indicador del fin del tiempo y del cumplimiento del diseño divino: José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 439-459; Rupescissa, Johannes de: *Liber secretorum eventuum: édition critique, traduction et introduction historique par Lerner, Robert E.; Morerod-Fattebert, Christine* (Spicilegium Friburgense 36), Fribourg 1994; Batllori Munné, Miquel: La Sicile et la couronne d'Aragon dans les prophéties d'Arnaud de Villeneuve et de jean de Roquetaillade, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen age* 102 (1990) 363-379; Martin Aurell, Prophétie et messianisme politique (cf. nota 97).

109. Perarnau Espelt, Josep: La traducció catalana resumida del Vademecum in tribulatione (Ve ab mi en tribulacio) de Fra Joan de Rocatalhada, *Arxiu de textos catalans antics* 12 (1993) 43-140; Perarnau Espelt, Josep: La traducció catalana medieval del Liber secretorum eventuum de Joan de Rocatalhada: edició, estudi del text i apèndixs, *Arxiu de textos catalans antics* 17 (1998) 7-219.

110. Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro: Hesper, el vespro y el vespertilio: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del imperio aragonés, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval* 11 (1996) 685-697.

españoles para destruir al rey de Francia, y profecías catalanas describen a Constanza de Hohenstaufen –la reina devota a los franciscanos que se rodeaba de mujeres semi-religiosas– en tonos apocalípticos como "Hija del Águila".[111]

Lo fascinante del posterior desarrollo de las profecías monárquicas aragonesas durante el siglo XIV fue su complejidad, pues a veces reunieron elementos que parecen contradictorios a primera vista. Siguiendo a Alain Milhou, Eulalia Durán y Martin Aurell, se pueden dividir estas corrientes en tres tipos: la del dragón, del rat penjat, y del nuevo David o rey escondido.[112] Pero en realidad, las tres están ligadas y superpuestas en muchos sentidos, y su valoración no es nada clara. Enemigos de la Corona por ejemplo, siguiendo una vieja tradición guelfa crítica a los Staufen, identificaron al rey de Aragón como el anticristo, Emperador de los Últimos tiempos y precursor del Apocalipsis. A veces utilizaron elementos zoomorfos para este fin, la imagen del dragón por ejemplo fue empleada en este sentido. Por otro lado, los mismos catalano-aragoneses recogieron estas imágenes para subrayar su pretensión al trono siciliano, pues esta reivindicación se basaba en la unión genealógica entre ambas casas, la de Barcelona y los Hohenstaufen. No sorprende entonces que autores próximos a los monarcas o los soberanos mismos utilizaran los símiles de sus adversarios para demostrar que eran los auténticos herederos de los Hohenstaufen.[113] Arnau de Vilanova por ejemplo utilizó la imagen apocalíptica del Emperador de los Últimos tiempos inicialmente empleada para denigrar a los soberanos en favor de la Casa de Barcelona,[114] y este concepto fue recogido por autores posteriores hasta finales del siglo XV, como demuestra el caso de Juan Alemany o Juan Unay.[115] Lo mismo vale para el símil del dragón, ya utilizado en el siglo XIII por círculos guelfos y anti-Staufen. No sólo se debe pues a la similitud fonética entre "dragón" y "de Aragón" el hecho de que ese animal

111. Martin Aurell, Messianisme royal de la Couronne D´Aragon (cf. nota 75), p, 132 (con bibliografía).

112. Alain Milhou, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (cf. nota 99); Martin Aurell, Messianisme royal de la Couronne D´Aragon (cf. nota 75); Eulàlia Duran/Joan Requesens, Profecia i poder al Renaixement (cf. nota 108).

113. Ernst Benz, Ecclesia spiritualis (cf. nota 98), pp. 225-235; McGinn, Bernard: Pastor angelicus: Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century, en: *Santi e Santità nel secolo XIV, Atti del XV Convegno Internazionale, Università di Perugia*, Perugia 1989, pp. 221-251; Isabelle Rousseau, La prophètie comme outil de légitimation (cf. nota 108).

114. José María Pou y Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos (cf. nota 25), pp. 119-131; Alain Milhou, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (como nota 99), p. 68.

115. Alain Milhou, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (cf. nota 99), pp. 68-75; José Guadalajara Medina, Las profecías del anticristo en la Edad Media (cf. nota 99), pp. 375-388, 405-425; Toro Pascua, María Isabel: Milenarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Península Ibérica, *Península. Revista de estudos ibérico* s.n. (2003) 29-38.

fuera sido convertido en divisa real por Pedro el Ceremonioso.[116] Este monarca tuvo un marcado interés por los oráculos, sobre todo por aquellos que presagiaban la caída de la monarquía francesa, y Juan I incluso presionó a Francesc Eiximenis para que interpretara profecías parecidas en favor de su dinastía.[117] Posteriormente, se pueden observar intereses y esfuerzos similares por parte de Fernando I y Fernando el Católico. Fernando de Antequera mostró gran interés por las apariciones y llegó a pedir la interpretación de las mismas a San Vicente Ferrer, otro de los grandes promotores de visiones proféticas y apocalípticas en la Corona.[118] Así pues, los Trastámara al igual que la Casa de Barcelona recogieron esta tradición providencial para fomentar su expansión económica y política.[119]

Un vaticinio más claramente vinculado a la situación particular peninsular fue la base de otro símil zoomorfo, el murciélago, "rat penat" o "vespertilio".[120] Siguiendo una vieja profecía oriental, Arnau de Vilanova creó el símil potente y persistente de un murciélago que vendría de occidente para despojar Africa de manos musulmanas. Incluso sin la ayuda del símil zoomorfo del murciélago, esta imagen del rey conquistador y luchador contra el Islam también fue utilizada por aquellos que vieron a algún monarca aragonés como nuevo David. La victoria sobre los musulmanes y la conquista de Jerusalén por un soberano aragonés fueron pronosticadas por varios autores. Arnau de Vilanova no sólo celebró tanto a Jaime II como a Federico III de Sicilia en tonos apocalípticos, sino que vaticinó el fin del Islam, y Francesc Eiximenis atribuyó a la Casa de Barcelona tanto esta tarea como la humillación polí-

116. Sanchís Guarner, Manuel: Los nombres del murciélago en el dominio catalán*, Revista de Filología Española* 40 (1956) 91-125, cf. Alain Milhou, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (cf. nota 99), p. 66.

117. Viera, David J.: Francesc Eiximenis and the Royal House of Aragon. A Mutal Dependence*, Catalan Review* 3 (1989) 182-189; Viera, David J.: Francesc Eiximenis's dissension with the Royal House of Aragon*, Journal of Medieval History* 22 (1996) 249-261; Martin Aurell, Messianisme royal de la Couronne D´Aragon (cf. nota 75), pp. 122-124; Wittlin, Curt: Prophezeiungen in den Werken von Francesc Eiximenis: Ihr Einfluss auf Missionare in Südamerica und Rebellen in Spanien*,* en: *Dulce et decorum est philologiam colere. Festschrift für Dietrich Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag*, ed. Sybille Grosse / Axel Schönberger, Berlin 1999, pp. 793-812, pp. 798-801; Eulàlia Duran/Joan Requesens, Profecia i poder al Renaixement (cf. nota 108), pp. 42-45; Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43), pp. 146-157.

118. José Guadalajara Medina, Las profecías del anticristo en la Edad Media (cf. nota 99), pp. 232-246; José Guadalajara Medina, Preocupaciones apocalípticas en la Europa Medieval (cf. nota 103), p. 262.

119. Menos extendido en el caso de Alfonso el Magnánimo: Duràn, Eulàlia: La imatge del rei Alfons*,* en: *Atti del XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona, Napoli 18-24 settembre 1997*, ed. Guido d'Agostino, Napoli 2000, pp. 1401-1418.

120. Andrés Ivars Cardona, Orige i significació del 'Drach Alat' i del 'Drach Penat' en les insignies (cf. nota 108).

tico-militar de la monarquía francesa. Llama la atención que según Eiximenis, lo que elevaba a sus señores sobre los otros soberanos fuera justamente una virtud muy franciscana: su lucha contra los clérigos indignos. La misma virtud –o mejor dicho, su falta– fue la razón por la cual más tarde retiró lo que había dicho, desposeyendo a la Casa de Barcelona de su carácter mesiánico.[121] Mejor suerte tuvo el ideal del rey vencedor sobre el Islam. Comenzando con Pedro el Ceremonioso, y hasta entrado el siglo XVI, algunos reyes parecen haber tomado muy en serio este vaticinio, como demuestra el hecho de que todavía Fernando el Católico creía la predicación de la Beata de Barco de Ávila, según la cual él no moriría antes de haber conquistado la Ciudad Santa. Al mismo tiempo, las victorias sobre los musulmanes granadinos y la conversión de los judíos peninsulares adquirieron un marcado carácter apocalíptico, pues según algunos autores dieran la prueba de que una era llegaba a su fin.[122] En este contexto escatológico surgió el concepto del rey escondido u oculto, "L'Encobert", que apareceria para obtener la victoria sobre los musulmanes. Aunque en el caso de la Península Ibérica parece haber sido introducido bastante tarde, pues las primeras menciones al respecto datan de finales del siglo XV, no fue nada nuevo: Tenemos famosos ejemplos parecidos a esta noción en épocas anteriores y culturas extra-peninsulares, sólo hace falta recordar a Carlomagno, Federico Barbaroja o a Federico II de Hohenstaufen.[123]

Lo expuesto habrá remarcado la importancia de los vaticinios y las profecías para los soberanos de la Corona de Aragón, como demostración de sus pretensio-

121. Albert Guillem Hauf Valls, Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV (cf. nota 108), p. 113-114; Curt Wittlin, Prophezeiungen in den Werken von Francesc Eiximenis (cf. nota 119); Corrao, Pietro: Cultura politica francescana alla corte dei re di Sicilia: una lettera di Francesco Eiximenis*, Miscellanea di studi storici (Calabria)* 9 (1992/94) 85-96.

122. Alain Milhou, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (cf. nota 99) p. 63; Eulàlia Durán Grau, El mil-lenarisme al servei del poder (cf. nota 106), pp. 296-301. Cf. la exposición sobre la visión "Surge, vespertilio, surge" aplicado a Fernando II por Jerónimo Torrilla: Andrés Ivars Cardona, Orige i significació del 'Drach Alat' i del 'Drach Penat' en les insignies (cf. nota 108), pp. 109-111, doc. 11. Gutwirth, Eleazar: Jewish and Christian messianism in XVth century Spain*,* en: *The expulsion of the Jews and their emigration to the Southern Low Countries (15th - 16th c.)*, ed. Luc Dequeker (Series 1, Studia 26), Leuven 1998, pp. 1-22; Früh, Martin: Profecía y realidad: una oda de Antonio Geraldini al rey Fernando el Católico*,* en: *De litteris Neolatinis in America meridionali, Portugallia, Hispania, Italia cultis*, ed. Dietrich Briesemeister / Axel Schönberger (Bibliotheca Romanica et Latina 1, Frankfurt a.M. 2002, pp. 47-67. Véase también la referencia a *quedam dicta Merlini et quedam alia dicta cuiusdam discipuli abbatís Joachim que eciam in quadam antiqua biblia regis Aragonum reperiuntur, que espressissime videntur loqui de quadam devastacione Ytalie fienda per Turcos et hee prophetie communiter habentur in Italia in plerisque civitatibus* – Roberto Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo (cf. nota 98), pp. 163.

123. Alain Milhou, La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (cf. nota 99), p. 75-78; Eulàlia Duran/Joan Requesens, Profecia i poder al Renaixement (cf. nota 108), pp. 62-67, 80-133.

nes genealógico-dinásticas, como justificante de la expansión mediterránea, como argumento contra el papado y la monarquía francesa y finalmente como distintivo particular entre los enemigos cristianos del Islam. Pero este rasgo no fue ni singular entre las dinastías europeas, ni logró investir a la monarquía aragonesa con un aura sobrenatural de manera duradera o notable. Otros soberanos y linajes europeos no sólo gozaron de lo que se podría denominar sacralidad regia, sino que también fueron situados en los mencionados contextos proféticos y apocalípticos por parte de los autores de su época. Valen como ejemplo tres contemporáneos de Fernando el Católico: Carlos VIII de Francia, Maximiliano de Habsburgo o Girolamo Savonarola: todos ellos fueron caracterizados por su marcado interés por los vaticinios, y autores de corte supieron cumplir las expectativas de los soberanos celebrando a sus señores en tono profético o apocalíptico.[124]

Así pues, mirando nuestros tres apartados: sacralidad real, devoción mendicante y profecías monárquicas, de forma comparativa y a nivel europeo, se puede constatar, que los reyes aragoneses no cultivaron de manera importante el campo de la sacralidad regia tal y como lo hicieron otras dinastías europeas; en cambio, la piedad y el celo religioso personal de algunos miembros de la familia durante la primera mitad del siglo XIV sí fue excepcional. Finalmente, en lo que se refiere a las profecías y vaticinios tardomedievales los reyes aragoneses se dejan parangonar con otros reyes europeos del siglo XV. Estas pinceladas deberían haber demostrado el extraordinario papel del franciscanismo catalano-aragonés en varios campos. Pero para calibrar este peso adecuadamente haría falta indagar más

124. Milhou, Alain: *Colón y su mentalidad mesiánica: en el ambiente franciscanista español* (Cuadernos colombinos 11), Valladolid 1983, con trad. francesa: Milhou, Alain: *Colomb et le messianisme hispanique* (Collection Espagne médiévale et moderne 10), Montpellier 2007; Roberto Rusconi, Profezia e profeti alla fine del Medioevo (cf. nota 98), pp. 193-201, 237-264, 298-302; Andreas Fuhr: *Machiavelli und Savonarola: politische Rationalität und politische Prophetie* (Kontexte 2), Frankfurt am Main 198; Marjorie Reeves, The influence of prophecy in the later Middle Ages (cf. nota 99), pp. 346-358; Albert Guillem Hauf Valls, Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV (cf. nota 108), pp. 134-138; Gil, Fernando / Macedo, Helder: *Viagens do olhar: retrospecção, visão e profecia no renascimento português* (Cultura portuguesa 1), Porto 1998; Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (cf. nota 99), pp. 248-253, 299-302; Eulàlia Durán Grau, El mil-lenarisme al servei del poder (cf. nota 106), p. 295-296; Zierer, Adriana Maria de Souza: O messianismo na legetimação simbólica de D. João I (1383-85/1433), *Politeia* 6 (2006) 123-148. Véase también: Beaune, Colette: Prophétie et propagande: le sacre de Charles VII, en: *Idéologie et propagande en France*, ed. Myriam Yardeni, Paris 1987, pp. 63-73 y Ventura, Margarida Garcez: *O messias de Lisboa: um estudo de mitologia política (1383-1415)* (História 2), Lisboa 1992 – para la importancia del mesianismo en las cortes francesas y portuguesas en la primera mitad del siglo XV – así como Lebsanft, Franz: Phantasie, Traum und Divination am Hofe Juans II. von Kastilien. Die Traktate Lope de Barrientos', en: *Der Prozeß der Imagination: Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, ed. Gerhard Penzkofer / Wolfgang Matzat (Beihefte zur Iberoromania 21), Tübingen 2005, pp. 51-62.

detenidamente las funciones de los mendicantes en el entorno social de los monarcas. Dominicos y franciscanos frecuentaban la corte real por las razones más diversas: No sólo actuaban como confesores, capellanes o predicadores, sino también como embajadores, asesores y familiares de los respectivos reyes.[125] Más allá de los casos conocidos de famosos consejeros franciscanos o terciarios como Arnau de Vilanova, Francesc Eiximenis o Matteo de Agrigento hace falta reconstruir el entramado social seráfico-áulico. Los muchos confesores, consejeros y familiares mencionados en los testamentos reales sólo aportan una primera noticia de esta red. Trabajos recientes han identificado a 118 franciscanos en las cortes reales aragonesas y sicilianas de finales del siglo XIII hasta mediados del siglo XV,[126] pero estos datos necesitan ser complementados e invitan a ahondar más en el tema para, algún día poder escribir una historia de la monarquía aragonesa que preste la atención debida al peso social, artístico, político, intelectual y económico del campo religioso.

125. Anastasio López, Confesores de la familia real de Aragón (como nota); Jill Webster, Els Menorets (cf. nota 53), p. 81-102. Una impresión de la amplia gama de contactos para un caso cocreto ofrece el elenco de 79 documentos confeccionado por Andrés Ivars y ampliado por Hill Webster: Jill Rosemary Webster, Franciscanismo de la reina de Aragón (cf. nota 95), pp. 83-123.

126. Paolo Evangelisti, I Francescani e la costruzione di uno stato (cf. nota 43), pp. 10-11 y gráf. 6-7. Se trata de 56 franciscanos en la corte aragonesa entre 1276 y 1458 y 63 franciscanos en la corte siciliana entre 1288 y 1406 (ibidem). Cf. la "prosopografía político-eclesiastico franciscana" de los franciscanos en la corte castellana en: José Manuel Nieto Soria, Franciscanos y franciscanismo en la política (cf. nota 93) y las reflexiones teórico-metodológicas en: Díaz Ibáñez, Jorge / Nieto Soria, José Manuel: Élites y clientelas eclesiásticas en los siglos XIII al XV: una propuesta metodológica a partir del caso castellano, en: *Elites e redes clientelares na idade média: problemas metodológicos*, ed. Filipe Themudo Barata (Biblioteca: estudos & colóquios 2), Lisboa 2001, pp. 109-139.