

NIKOLAS JASPERT  
(Universität Erlangen - Nürnberg)

**Santos al servicio de la Corona durante el reinado  
de Alfonso el Magnánimo  
(1419-1458)**

Probablemente, el 2 de Junio de 1443 sea el día más estudiado de todo el reinado de Alfonso el Magnánimo. La entrada triunfal que el monarca victorioso mandó celebrar aquel día en Nápoles ya llamó la atención de los coetáneos, provocando comentarios y descripciones por parte de Antonio Beccadelli il Panormita, Bartolomeo Fazio, Marino Jornata, Melchor Miralles o el *conseller* Antonio Vinyes<sup>1</sup>. Los historiadores posteriores también quedaron impresionados y atraídos por el acontecimiento y la manera de llevarlo a cabo. Por los estudios de Bertelli, Pinelli, Strong, Maxwell y otros, sabemos que el triunfo de 1443 no fue una novedad absoluta como lo han postulado Jakob Burkhardt y otros más<sup>2</sup>, sino una celebración que tuvo una larga tradición medieval basada en la celebración del *adventus* real. Alfonso quiso llegar a la ciudad como un *rex pacificus*, atravesando la muralla en un *rite de passage* altamente simbólico. Fue un modelo marcado por los ritos de coronación altomedievales y desarrollado durante los siglos XIV y XV tanto por monarcas como por príncipes<sup>3</sup> – de manera especial en la Corona catalano-aragonesa, donde este tipo de ceremonial fue celebrado con unas características similares a las del triunfo de 1443<sup>4</sup>.

Pero evidentemente hubo algo insólito en el triunfo de 1443, algo que hizo que los contemporáneos lo describieran con especial esmero. A lo mejor fue el rigor con el cual el triunfo fue basado más en fundamentos clásicos y novelescos que espirituales, pues figuras históricas y alegóricas acompañaban al rey, y no imágenes de los santos. Tanto las descripciones de Jornata como las de Vinyes dan la impresión de como si la nueva dinastía hubiera prescindido de todo aire religioso en la fiesta. Al contrario, elementos humanistas y profanos parecen haber formado el fundamento de la representación y la ostentación pública del monarca; fueron estos los vehículos de una

imagen pública del rey, tan novedosa y trabajada. Esta impresión coincide perfectamente con la imagen generalmente aceptada del Magnánimo, es decir la del mecenas renacentista de la literatura<sup>5</sup>, música<sup>6</sup>, arte<sup>7</sup> y las ciencias<sup>8</sup>, interesado más en la guerra, las artes, y la cultura profana que en lo espiritual y lo más allá, el hombre moderno que prescindió de lo sacro<sup>9</sup>. Examinemos si los medios del monarca de hacer política, de comunicar sus intenciones y su imagen a su entorno fueron efectivamente tan limitados, si realmente fue tan monofacético en lo privado y lo público; preguntemos, si no se dio cuenta de las enormes posibilidades comunicativas que la religiosidad y la iconografía sacra brindaron a los reinantes medievales. Acaso Alfonso no quiso manifestar la proximidad entre su dinastía y lo sacro, acaso no supo poner a los santos al servicio de la corona?

Formular estas preguntas no significa confundir lo privado con lo público, pues desde los estudios de Ernst Kantorowicz sabemos que ambas esferas formaron elementos complementarios – y entremezclados – del soberano medieval<sup>10</sup>. La ostentación y la representación fueron importantes vehículos de comunicación entre la corte y su entorno, formando así parte de lo que la historiografía moderna y de manera especial alemana investiga desde hace algunos años bajo el concepto de la *Öffentlichkeit*<sup>11</sup>. Lo sacro en general y los santos en particular jugaron un papel importante en este espacio abierto de la *universitas* medieval. Si esto es innegable con respecto a la veneración de los llamados «santos nacionales», no es menos evidente en el caso de los santos dinásticos. Reyes y reinas canonizados resultaron ser elementos cohesivos de primera importancia para las dinastías medievales<sup>12</sup>. Incluso reliquias – adquiridas de las maneras más diferentes, de la negociación diplomática hasta las *furta sacra* – pudieron servir para este fin<sup>13</sup>. Averiguar si Alfonso el Magnánimo hizo uso de los santos para fines políticos ayudaría a entender la autopercepción de los monarcas catalano-aragoneses y las maneras de expresarla en un mundo áulico marcado por los gestos, los símbolos y las signos, por lo visual en general.

Si hubo una dinastía medieval que supo combinar la espiritualidad individual con la hagiografía política, fue justamente la que Alfonso echó del poder, es decir la angiovinina. Desde comienzos del siglo catorce, algunos miembros de la familia llevaron vidas de una religiosidad, incluso de un celo, ejemplar. Tal vez el caso más conocido sea el de Roberto de Anjou y su mujer Sancha, los benefactores de Michele de Celano y simpatizantes de los fraticelos<sup>14</sup>. No fueron los



únicos angiovinos que mostraron una predilección por formas radicales de la vida religiosa<sup>15</sup>. Al margen de la innegable espiritualidad individual de algunos monarcas, príncipes o princesas angiovinos, estaba la veneración de determinados santos y santas que los Anjou introdujeron o fomentaron en su reino – una veneración que ayudó a subrayar la dignidad, incluso la sacralidad, de su estirpe. No olvidemos que Carlos I había llegado al trono acabando con el heredero de los Hohenstaufen de una manera que chocó a los coetáneos y manchó su memoria hasta tiempos tardíos. Sus sucesores se esforzaron por demostrar que la sacralidad de su propia casa no hubo que temer la comparación ni con los Hohenstaufen ni con otras dinastías de su tiempo<sup>16</sup>. Dispusieron de amplias posibilidades para probar su argumento, pues a finales del siglo catorce, muy pocas familias reales medievales pudieron señalar tantos santos entre sus miembros como los Anjou<sup>17</sup>. De 1200 a 1400 habían sido canonizados o beatificados nada menos que seis antecesores de René de Anjou: San Luís de Francia, San Luís de Tolosa, Santa Isabel de Hungría, Santa Hedeviga de Silesia, Santa Margarita de Hungría y Santa Gertrudis de Altenberg. En nuestro contexto, San Luís de Tolosa y Santa Isabel de Hungría tienen especial relevancia<sup>18</sup>. Los Anjou introdujeron y fomentaron la veneración oficiosa de estos *santi moderni* tan vinculados al mundo mendicante, erigiendo monasterios y capellanías en su honor<sup>19</sup>. En dos conventos franciscanos, Santa Chiara y San Lorenzo, los reyes celebraron e hicieron celebrar la memoria de sus antepasados canonizados. Ambos lugares, sobre todo la casa de San Lorenzo, donde fueron enterrados varios miembros de la familia real, se convirtieron en focos de veneración dinástica<sup>20</sup>. Como pocas otras dinastías de su tiempo, los angiovinos de Nápoles hicieron uso de esta posibilidad para aumentar su propia gloria y estabilizar su poder.

Y los antecesores de Alfonso el Magnánimo, es decir la casa de Barcelona? Se sentía igualmente como una *stirps beata*, una dinastía santa<sup>21</sup>? Ciertamente hubo intentos especialmente por parte de Pedro el Ceremonioso, de crear esta imagen. Ya en el *Llibre dels fets* de Jaime I se puede observar el intento de elevar los propios orígenes a un nivel sobrenatural, y esta tendencia fue seguida decididamente en las crónicas oficiosas de Muntaner y de San Juan de la Peña<sup>22</sup>. El mismo Pedro el Ceremonioso dio los primeros pasos para crear una veneración popular de su tío, el infante mendicante Pedro<sup>23</sup>. Pero no dieron fruto. Hasta su extinción en 1412, la casa de Barcelona nunca logró elevar a uno de sus miembros al honor de los altares. Tampoco

tuvieron éxito sus sucesores, los Trastámaras cuando propusieron la canonización de uno de sus antepasados, Fernando III de Castilla<sup>24</sup>. Los monarcas catalano-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<sup>25</sup>. Pero sea por las relaciones inestables con la curia pontificia, sea por otras razones, no lograron este fin hasta los tiempos modernos. Sólo quedaron los santos locales tradicionales como Santa Eulàlia o San Cugat, cuya veneración fomentaron decididamente, y ciertos santos foráneos que lograron vincular a su casa y a la tierra. San Jorge, Sant Jordi, fue sin duda el más importante de ellos, adquiriendo durante el siglo catorce el carácter de santo nacional de la Corona catalano-aragonesa<sup>26</sup>. 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, pero también las de Santa Barbara<sup>27</sup>, como por el afán de sus sucesores, entre los cuales destaca Martín el Humano, para acumular verdaderos tesoros de reliquias<sup>28</sup>.

Tanto la casa de Anjou como la de Barcelona supo o por lo menos intentó poner a los santos al servicio de su poder. Al margen de su religiosidad particular, los monarcas distinguieron claramente el carácter estabilizador y cohesivo de la hagiografía política. Nos debemos preguntar si Alfonso el Magnánimo no se dio cuenta de las dos oportunidades que le brindaron los santos. La primera de estas oportunidades consistía en seguir la veneración angiovinu y señalarse así como sucesor legítimo de la casa, la segunda en introducir nuevos cultos, poniendo en evidencia a sus súbditos y observadores que su llegada al trono significaba un cambio, una ruptura. Las descripciones del triunfo de 1443 nos pueden hacer pensar que el rey humanista eligió el segundo mensaje, el de la ruptura, pero mediante otros medios que los santos. La presencia de figuras mitológicas y alegóricas durante la entrada triunfal, las obras literarias de sus cortesanos, y finalmente los escritos, la corte y otras formas de representación del propio monarca parecen hablar un lenguaje claro<sup>29</sup>.

Pero las fuentes contienen referencias suficientes como para relativar la imagen tradicional de Alfonso el Magnánimo creada por los autores contemporáneos y la historiografía posterior – la del literato culto, interesado en las cosas del intelecto, no en las de la fe. A pesar de su carácter de príncipe y mecenas renacentista, el rey siguió



siendo un monarca cuatrocentista, con todo el fundamento religioso y espiritual que esto implicaba. Una larga serie de donaciones y legados piadosos a las iglesias del reino, de Santa Maria la Annunziata a San Pietro Martire<sup>30</sup>, lo remarcaban, las oficiosas obras biográficas lo dejan entrever, y se puede observarlo hasta en noticias anecdóticas sacadas de los registros angiovinos perdidos<sup>31</sup>.

No debería sorprender entonces encontrar documentos que demuestran claramente que los santos sí jugaron un papel considerable en la vida del Magnánimo – y no tan solo en lo privado, sino también en lo público, pues este papel compaginaba perfectamente con las intenciones y los intereses de la Corona, tanto en la Península Ibérica como en Italia. Fueron más que nada dos fines por los cuales el monarca recurrió a la ayuda de los mismos: demostrar sus propias reivindicaciones sobre el trono napolitano y subrayar el nuevo dominio catalano-aragonés en Italia. Miremos de que manera el rey realizó el primer propósito.

Nada más conquistar Marsella el día diecinueve de noviembre de 1423, las tropas del Magnánimo saquearon la ciudad y causaron devastaciones de las cuales tardó décadas en recuperarse<sup>32</sup>. El rey, como convenía a su *status*, no participó en el pillaje general, tan sólo tuvo interés en quedarse con un único tesoro de la ciudad portuaria. No se trataba ni de oro ni de joyas, sino de los restos mortales de un santo: San Luís de Tolosa, el primer miembro de la casa Anjou llevado al honor de los altares. Alfonso mandó transferir el santo cuerpo a la nave real y lo llevó con gran pompa a la catedral de Valencia<sup>33</sup>. El rey era un pariente lejano del infante mendicante. Aquí por fin la monarquía catalano-aragonesa tuvo un foco de veneración basado en la santidad real. Pero hubo un segundo mensaje que los restos del Anjou emanaban desde Valencia: el cuerpo en posesión del aspirante al trono napolitano parecía apoyar las pretensiones del mismo a la sucesión de los Anjou, que siempre habían fomentado con especial dedicación su culto. El gran valor tanto simbólico como político de poseer las reliquias de San Luís queda patente por los intentos persistentes por parte del rey de Francia de recuperarlas, intentos que duraron hasta entrado el siglo dieciocho, y también por los del Magnánimo de obtener la aprobación apostólica de su *furtum sacrum*, finalmente concedida por Martín V en 1427<sup>34</sup>. El rey procuró con gran esmero ampliar la colección de reliquias de la catedral valenciana, convirtiéndola en el centro espiritual indiscutible de su reino. La lista de sus donaciones es larga y abarca reliquias del Santo

Sepulcro, de la Vera Cruz y de la Santa Esponja al igual que reliquias de varios santos, entre ellas las de San Jorge<sup>35</sup>. Este empeño en elevar el rango espiritual de la ciudad levantina iba en detrimento de la ciudad condal, donde los últimos reyes de la casa de Barcelona habían concentrado la real colección de reliquias<sup>36</sup>. El cambio dinástico propició el cambio del centro eclesiástico de la casa real como demuestran claramente las fundaciones piadosas y las donaciones del rey y de la reina María de Castilla.

Però si es evidente que el Magnánimo tuvo una noción muy clara del valor político de los santos y sus reliquias para sus tierras peninsulares, lo es más todavía en lo que se refiere al reino nuevamente conquistado, el de Nápoles. Aquí se pueden observar dos tendencias: Primero, la de seguir – aunque de una manera cautelosa – la reverencia hacia ciertos santos locales. Segundo, y más importante, la de representarse mediante elementos hagiográficos de origen catalano-aragoneses. En cambio, la tradicional veneración por parte de los Anjou hacia la orden franciscana y sus santos solo fue seguida durante poco tiempo por el Magnánimo<sup>37</sup>. Nada más acabar la entrada triunfal a la ciudad, Alfonso se apropió de una manera casi dramática del centro espiritual de los Anjou, el monasterio franciscano de San Lorenzo: Mandó que su carro triunfal, la materialización más clara de su victoria, fuera depositado en la entrada misma del convento, hizo que los barones del reino juraran lealtad a su primogénito en la misma iglesia, y probablemente encargó a Colantonio pintar un cuadro de San Francisco para el mismo lugar<sup>38</sup>. En él, se ve al *Poverello* rodeado de santos y santas de su orden, incluido San Luís de Tolosa, todos ellos situados en un fondo cubierto ostensiblemente con los signos heráldicos del Magnánimo<sup>39</sup>. Pero después de esta apropiación simbólica, a finales de los años cuarenta, el rey parece haber reducido la tradicional veneración angiovinna hacia la orden franciscana y sus santos. Mientras que en la Península Ibérica su esposa y lugarteniente María de Castilla veneraba extensa y públicamente a las santas y beatas de la segunda y tercera orden de San Francisco<sup>40</sup>, en Nápoles el culto de San Luís de Tolosa u otros franciscanos canonizados no fue fomentado con la misma intensidad; ni fueron transferidas las reliquias del santo mendicante Luís de Tolosa desde Valencia a Italia. La postura del Magnánimo dio un giro notable: ahora fueron santos y devociones autóctonos y catalano-aragoneses los que el rey procuró reforzar ó introducir en su reino itálico.

Un ejemplo de un culto local de este tipo es el de San Gennaro. El



Magnánimo hizo no tan sólo donaciones de vestimentas y objetos litúrgicos en honor del santo napolitano<sup>41</sup>, sino incluso recurrió al mismo cuando se encontró en peligro de muerte. El quince de Mayo de 1458 se celebró una gran procesión por la ciudad llevando en alto la cabeza del santo, para pedir la pronta recuperación del monarca<sup>42</sup>. Otro caso es el del Arcángel, ampliamente venerado en el sur de Italia – aunque de poca importancia en Nápoles<sup>43</sup> – a causa del gran centro de peregrinaje en Monte Gargano<sup>44</sup>. El rey utilizó su imagen como una de sus divisas heráldicas en la campaña militar de 1441 al 1443<sup>45</sup>, de manera que la ciudad de Nápoles fue conquistada bajo el signo de San Miguel. Representaciones del mismo fueron colocadas por orden del monarca en iglesias, banderas y mantas<sup>46</sup>. Con este ejemplo ya hemos cruzado la frontera entre la continuación de cultos locales y la introducción de otros vinculados al Magnánimo y su tierra, pues el Arcángel fue venerado tanto en Italia como en Cataluña, Valencia y Aragón<sup>47</sup>. Justamente en forma del ángel custodio jugó un papel importante y creciente en los municipios ibéricos de los siglos XIV y XV<sup>48</sup>. Con él y otros santos y devociones entramos plenamente en el mundo religioso catalano-aragonés.

La orden de origen catalán más importante de toda la edad media fue, sin duda, la de la Merced. Desde sus comienzos en el cuarto decenio del siglo trece, estaba estrechamente vinculada a la monarquía catalano-aragonesa, siendo incluso caracterizada erróneamente como una fundación personal de Jaime el Conquistador. Esta relación estrecha fue mantenida por los reyes de la dinastía Trastámara y en concreto por Alfonso el Magnánimo. El monarca incluso entregó la capilla originariamente construida para albergar la real colección de reliquias a los hermanos mercedarios<sup>49</sup>. El fomento real de la orden no se limitó a la Península Ibérica, más bien al contrario: Una fundación catalana históricamente marcada por los monarcas de la Corona catalano-aragonesa resultó ser el vehículo perfecto para ilustrar el cambio dinástico en Italia. Después de la toma de Nápoles, el Magnánimo fundó un convento mercedario precisamente en el mismo lugar donde tuvo su campamento durante el sitio<sup>50</sup>. A lo largo de todo su reino, fue el punto final y culminante de una gran procesión solemne que se celebraba anualmente el día dos de Junio para conmemorar la conquista de la ciudad<sup>51</sup>, procesión encabezada por una pintura de la virgen junto con el rey obrada por Jacomart y comisionada por el Magnánimo demostrando así la directa vinculación entre el monarca y la casa religiosa<sup>52</sup>.

Pero no tan sólo fueron instituciones catalanes, sino también santos catalano-aragoneses los que llegaron a formar parte de la representación sacra y política del Magnánimo. En 1450, los *consellers de Barcelona* anunciaron su intención de hacerle entrega al monarca de una estatua dorada de su santa local, Santa Eulàlia<sup>53</sup>. Éste no se limitó a expresar su agradecimiento por la donación, sino que utilizó la oportunidad para introducir el culto de Santa Eulàlia en la capilla real de Nápoles – y tampoco lo hizo de una manera modesta o retráida: Creó un espacio de comunicación, *Öffentlichkeit*, pues mando celebrar un gran acto público al cual fueron invitados magnates del reino y también nobles y embajadores de cortes extranjeras<sup>54</sup>. Incluso consiguió que se ofreciera un perdón especial para los que visitaran a la santa catalana, y prometió tomar a los viajeros bajo su *guiatge* real<sup>55</sup>. Ese mensaje programático no dejó lugar a dudas: aquí un culto claramente catalán hizo entrada oficial en el centro espiritual del reino.

La politización de otro santo – en este caso valenciano – por la casa real se repitió en 1455. Ya desde 1450, el Magnánimo propulsaba la canonización de San Vicente Ferrer, el dominicano que tanto había ayudado para que los Trastámaras obtuvieran la Corona catalano-aragonesa<sup>56</sup>. Alfonso no dejó dudas acerca de sus motivos: «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»<sup>57</sup>. Finalmente, durante el pontificado del también valenciano Calixto III, sus esfuerzos dieron fruto. El rey reaccionó a la canonización del veintinueve de Junio de 1455 de una manera que dejó en evidencia su interpretación del acontecimiento: la celebró en un acto solemne por la cual mandó fabricar unas telas suntuosas. Registros de la cancillería napolitana nos informan sobre su decoración: fueron adornados con signos heráldicos, pero no con las armas de Sicilia, Cataluña-Aragón y Nápoles como tantas otras telas que el rey mandó fabricar a lo largo de su reino, sino exclusivamente con las de Cataluña-Aragón<sup>58</sup>. El nuevo santo que el rey presentó a los napolitanos fue un santo hispano, no dejaba dudas al respecto.

Si la Merced, santa Eulalia y san Vicente Ferrer ya fueron puestos al servicio de la Corona, lo fue muchísimo más el santo «nacional» de Cataluña, san Jorge. Una larga serie de fuentes demuestran la frecuencia con la cual éste representaba a la Corona y su dominio sobre



el reino recientemente conquistado. El Magnánimo mandó fabricar cálices, telas, banderas y otros objetos representativos y litúrgicos decorados con la imagen del santo guerrero<sup>59</sup>. Después de fundar el monasterio mercedario de Santa María de la Paz, vinculó una cofradía semireligiosa a la nueva institución – su patrocinio fue el de San Jorge. Cada año, sus miembros desfilaron por Nápoles bajo el signo del santo<sup>60</sup>. Y en los dos puntos claves del ataque de Nápoles del 1443 el rey mandó erigir dos capillas bajo la advocación de San Jorge y San Miguel<sup>61</sup>. Los napolitanos supieron bien que ellos representaban la victoria de los catalanes, pues habían sido sometidos por un ejército cuyo estandarte fue adornado con imágenes de los mismos santos<sup>62</sup>. Ambos fueron omnipresentes, expresando así la autopercepción y el dominio de la nueva dinastía. Sabemos que los nuevos señores no fueron del todo bien vistos en el sur de Italia y que la resistencia contra ellos se dejó sentir repetidamente<sup>63</sup> – en este contexto poco amigable se debe situar la iconografía político-sacral del Magnánimo. Para que no quedaran dudas al respecto, una de las torres más fuertes del centro representativo y militar del rey, el Castelnuovo de Nápoles, recibió el nombre de «San Giorgio»<sup>64</sup>. Durante todo su reino, el Magnánimo utilizó a los santos guerreros para expresar con absoluta claridad su dominio sobre el reino. Hasta en el lugar de su futura sepultura, el monasterio de Poblet, mandó construir una capilla dedicada a ellos con un retablo que representaba a los santos guerreros con el rey orante a sus pies<sup>65</sup>.

Como cualquier conquistador, Alfonso el Magnánimo tuvo que determinar su postura hacia la población que había acabado de someter. Pudo elegir la vía de la asimilación, siguiendo la tradición de sus antecesores, o en cambio la del dominio, subrayando ante sus nuevos súbditos su origen foráneo. El rey hizo uso de ambas posibilidades, hasta en el campo espiritual. Estableció su residencia en Nápoles, donde se rodeaba de humanistas italianos, y fomentó el culto de antiguos santos locales como San Gennaro o San Miguel<sup>66</sup>. Pero no se olvidó de su origen, y lo expresó de una manera inequívoca: la capilla real siempre fue un feudo de clérigos peninsulares<sup>67</sup>, y tanto a través de la introducción de nuevos cultos como por la veneración oficial de santos catalano-aragoneses supo expresar el cambio dinástico.

Sin duda alguna, Alfonso el Magnánimo fue uno de los grandes príncipes humanistas y renacentistas. Pero incluso la visión incompleta aquí presentada<sup>68</sup> habrá mostrado que también hizo uso de me-

canismos e instrumentos medievales seguidos por los angiovinos y en menor grado también por sus antepasados directos para representar la nueva dinastía. Hasta la gran entrada de 1443 tuvo una vertiente religioso-espiritual poco mencionada por la historiografía. Según algunos testimonios coetáneos, el triunfo no tuvo un carácter exclusivamente humanista, pues el obispo y los clérigos salieron de la ciudad con las reliquias más preciadas en alto para recibir al rey siguiendo el esquema clásico del *occursus*. Volvieron al frente de la muchedumbre cantando himnos, y naturalmente se dirigieron a la catedral, donde el rey dio las gracias a Dios por el feliz fin de su campaña<sup>69</sup>. El arco de triunfo del Castelnuovo construido para conmemorar al rey victorioso da una prueba final de la utilización programática de los santos por el poder real. Es de sobra conocido el fuerte mensaje humanista que caracteriza los relieves escultóricos de la obra<sup>70</sup>. Pero no olvidemos que todo este alarde de erudición no está coronado por esculturas de figuras históricas, alegóricas o mitológicas, sino por tres santos. Encima de los arcos superiores estaba una representación de San Antonio, muy venerado por el rey con una devoción particular y personal<sup>71</sup>. A su lado figuraba el santo nacional de la Corona catalano-aragonesa, San Jorge. Y sobre ellos se erige con la espada en alto el Arcángel San Miguel, bajo cuyo signo fue conquistada el dos de Junio de 1443 «*la città piu bella del mondo*»<sup>72</sup>.

1) A. Beccadelli, *Alphonsi Regis Triumphus*, apéndice de: Idem, *De dictis et factis Alphonsi Regis*, Basel 1538, pp. 229-239; B. Fazio (Bartholomeus Facius), *De rebus gestis ab Alphonso Primo Neapolitanorum rege usque ab obitum Nicolai V a. 1455*, Lyon 1560, pp. 185-187; J.M. Madurell Marimón, *Mensajeros barceloneses en la corte de Alfonso V de Aragón*, Barcelona 1963, doc. 164; Napoli, Biblioteca Nazionale, Cod. Mss. cart. del XV° segn. XII. C. 134, fol. 10; editados por H.-W. Krufft-M. Malmanger, *Der Triumphbogen Alfonsos in Neapel. Das Monument und seine politische Bedeutung*, Tübingen 1977, pp. 289-298; *Dietari del Capellà d'Anfos el Magnànim*, ed. J. Sanchis i Sivera, Valencia 1932, pp. 163-165. Sobre Vinyes véase J. Gunzberg i Moll, *Antoni Vinyes: ambaixador i polític (Barcelona-Napols 1424-1488)*, en: *Actes del I Congrés d'Història del Notariat Català* (Barcelona 11-13. IX. 1993), Barcelona 1994, pp. 373-389.

2) Véase también, H.-W. Krufft-M. Malmanger, *Der Triumphbogen...*, cit., p. 215: «Daß überhaupt ein solcher Triumphzug all'antica stattfand, ist eine Neuerung...»; A. Martindale, *The Triumphs of Cesars by Andrea Mantegna in the Collection of Her Majesty the Queen at Hampton Court*, London 1979, p. 49: «the first attempt to recreate in reality... a military Triumph».

3) E. Kantorowicz, *The King's advent and the enigmatic panels of the door of*



*Santa Sabina*, «Art Bulletin» 26 (1944), pp. 207-231; R. Elze, *Ordines coronationis imperialis* (Fontes iuris germanici antiqui 9), Hannover 1960; B. Guénéé-F. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris 1968; B. Mitchell, *Italian civic pageantry in the high Renaissance: A descriptive bibliography of triumphal entries and selected other festivals for state occasions* (Biblioteca di Bibliografia Italiana 89), Firenze 1979; R. C. Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, New York 1980, pp. 279-330; A. Strong, *Art and power. Renaissance festivals 1450-1650*, Woodbridge 1984, pp. 44-50; A. Pinelli, *Feste e trionfi: continuità e metamorfosi di un tema*, en: *Memoria dell'antico nell'arte italiano. 2: I generi e i temi ritrovati*, ed. S. Settis (Biblioteca di Storia dell'Arte, N.S.), Torino 1985, pp. 279-350, 324; C. Klapisch Zuber, *Rituels public e pouvoirs d'Etat*, en: *Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne: actes de la table ronde organisée par le Centre National de la Recherche Scientifique et l'École française de Rome*, Rome, pp. 15-17 octobre 1984 (Collection de l'École Française de Rome 82), Roma 1985, pp. 135-145; L.M. Bryant, *La cérémonie d'entrée à Paris au Moyen Age*, «Annales E.S.C.», 41 (1986), pp. 513-542; *Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies*, ed. D. Cannadine-S. Price, Cambridge 1987; A. Boureau, *Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique*, «Annales E.S.C.» 46 (1991), pp. 1253-1264; G. Kipling, *Enter the king: theatre, liturgy and ritual in the medieval civic triumph*, Oxford 1998. Sobre los fundamentos clásicos véase: J. Lehnen, *Adventus Principis. Untersuchungen zum Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt-Berlin-Bern etc. 1997, y la comparación con el mundo islámico: H. Bresc, *Les entrées royales des Mamlûks. Essai s'approche comparative*, en: *Genèse de l'état moderne en Méditerranée: approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25 et 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988 (Collection de l'École Française de Rome 168), Roma 1993, pp. 81-96.

4) H. Maxwell, «Uno elefante grandissimo con uno castello di sopra»: *el trionfo aragones del 1423*, «Archivio Storico Italiano», 150 (1992), pp. 847-875; H. Maxwell, *Trionfi terrestri e marittimi nell'Europa medievale*, «Archivio Storico Italiano», 152 (1994), pp. 641-667; R. Narbona Vizcaíno, *La fiesta cívica: rito del poder real. Valencia, siglos XIV-XVI*, en: *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón: El Poder real en la Corona de Aragón, siglos XIV-XVI*, (Jaca, 20-25. IX. 1993), I/3, Zaragoza 1996, pp. 403-419.

5) A. Soria, *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo (según los epistolarios)*, Granada 1956; J. Ruíz Calonga, *Relaciones del Panormita con la corte de Alfonso el Magnánimo en Nápoles*, «Revista de Literatura», 20 (1961), pp. 307-350; E. Cochrane, *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London 1981, pp. 144-151; J. H. Bentley, *Politics and culture in Renaissance Naples*, Princeton 1987; Idem, *The Humanist secretaries of the Aragonese kings of Naples*, en: *Cancellaria e cultura nel medioevo*, ed. G. Gualdo, Roma 1990, pp. 333-341; F.C. Casula, *La scrittura umanistica nella corte di Alfonso II Magnanimo*, Napoli 1988; J.C. Rovira, *Humanistas y poetas en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo*, Alicante 1990; N. Patrone, *Príncipe y mecenas: Alfonso V en los "Dichos y hechos" de A. Beccadelli* (Currents in Comparative Romance Languages and Literatures 17), New York 1995.

6) H. Anglés, *La música en la corte real de Aragón y de Nápoles durante el reinado de Alfonso el Magnánimo*, «Cuadernos de trabajos de la escuela española de historia y arqueología en Roma», 11 (1961), pp. 81-143; A.W. Atlas, *Music at the Aragonese Court of Naples*, Cambridge 1985.

7) J. Ainauld de Lasarte, *Alfonso el Magnánimo, las artes plásticas de su tiempo*, en: *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca 1955, pp. 5-28; E.R. Driscoll, *Alfonso of Aragon as a Patron of Art*, en: *Essays in Memory of Karl Lehmann*, ed. L.F. Sandler, New York 1964, pp. 87-99; A.W. Atlas, *Music at the Aragonese Court...*, cit., pp. 11-22; véase también las referencias en nota 19.

8) T. de Marinis, *La biblioteca napolitana dei re di Napoli*, III vol., Milano 1947-61; J. Trenchs Odena, *Libri, letture, insegnamento e biblioteche nella Corona d'Aragona (secoli XIII-XV). Approccio agli studi*, en: *XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona*, (Sassari-Alghero 19-24. V. 1990), I: *La Corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVIII)*, Sassari 1993, pp. 193-258.

9) Destaco dos biografías modernas: E. Pontieri, *Alfonso il Magnanimo re di Napoli: 1435-1458*, Napoli 1975; A. Ryder, *Alfonso the Magnanimous: King of Aragon, Naples and Sicily, 1396-1458*, Oxford 1990.

10) E. Kantorowicz, *The king's two bodies: A study in mediaeval political theology*, Princeton/N.J. 1957, cf. el estudio crítico de A. Boureau, *Le simple corps du roi: l'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris 1988. Véase también: S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1990; A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa* (Biblioteca di cultura storica 204), Torino 1994.

11) Sobre este concepto de lo público como espacio de comunicación, difícilmente traducible a las lenguas románicas, véase: *Public and private in social life*, ed. S. I. Benn, London etc. 1983; B. Thum, *Öffentlichkeit und Kommunikation im Mittelalter. Zur Herstellung von Öffentlichkeit im Bezugfeld elementarer Kommunikationsformen im 13. Jahrhundert*, en: *Höfische Repräsentation: das Zeremoniell und die Zeichen*, ed. H. Ragotzky-H. Wenzel, Tübingen 1990, pp. 65-87; R. Brandt, *Enklaven-Exklaven: zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter. Interpretationen, Motiv- und Terminologiestudien* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 15), München 1993; *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, ed. G. Melville-P. von Moos (Norm und Struktur 10), Köln 1998, especialmente P. von Moos, *Das Öffentliche und Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus*, ibidem, pp. 3-86.

12) M. Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg 1924; K. Gorski, *Le Roi-saint: Un problème d'idéologie féodale*, «Annales E.S.C.», 24 (1969), pp. 370-377; J. Nelson, *Royal saints and early medieval kingship*, en: *Sanctity and secularity: The Church and the world* (*Studies in Church History* 10), Oxford 1973, pp. 39-45; R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en Occident, VI-XIIIe siècles* (*Studia Hagiographica* 68), Bruxelles 1984; F. Graus, *Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen*, en: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, ed. P. Dinzelbacher-D. R. Bauer, Ostfildern 1990, pp. 86-102; G. Klaniczay, *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe*, Oxford 1990, pp. 95-110; N. Jaspert, *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*, pp. 650-1450, ed. D.A. Agios-I. Netton (*International Medieval Research* 1), Turnhout 1997, pp. 105-135.

13) P. Geary, *Furta Sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1973; M.-M. Gauthier, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à*



Compostelle, Paris, 1983; *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. J. Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994 (Lit.).

14) M. van Heuckelum, *Spiritualistische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutsstretites* (Abhandlungen zur Mittlere und Neueren Geschichte 38), Berlin-Leipzig, 1912, pp. 36-91; J. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic 1930, pp. 128-144; G. Alomar Esteve, *Iconografía y heráldica de Sancha de Mallorca, reina de Nápoles*, «Boletín de la Societat arqueològica lulliana», 35 (1976), pp. 5-36; R.G. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans*, en: *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, ed. J. Kirschner-S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 179-214; St Clair Baddeley, *Robert the Wise and his Heirs 1278-1352*, London 1897; W. Goetz, *König Robert und sein Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen 1910; R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, 2 vols., Firenze 1922-30.

15) Notablemente Luís de Durazzo: É.G. Léonard, *Les Angevins de Naples*, Paris 1954, pp. 394, 432-433; G. Galasso, *Il regno di Napoli: il Mezzogiorno angioino e aragonese, 1266-1494* (Storia d'Italia 15,1), Torino 1992, pp. 534-540.

16) A. Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Due e Trecento*, Torino 1983; A. W. Lewis, *Le sang royal*, Paris 1986; J.-P. Boyer, *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 2-5.3 1993, ed. P. Cammarosano (Collection de l'École Française de Rome 201), Roma 1994, pp. 85-110.

17) G. Klaniczay, *From sacral kingship to self-representation: Hungarian and European royal saints*, en: *Continuity and change. Political institutions and literary movements in the Middle Ages*, ed. E. Vestergaard, Odense 1986, pp. 61-86; Idem, *The cult of dynastic saints in central Europe: Fourteenth-century Angevins and Luxemburbs*, en: Idem, *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe*, Oxford 1990, pp. 111-129. Cf. el altar portátil del rey Roberto con las imágenes de reyes santos ungareses (P. Leone de Castris, *Arte di Corte nella Napoli angioina*, Firenze 1986, p. 100).

18) P. T.M. Gallino, *La chiesa di Donna Regina di Napoli e un ciclo pittorico su Sant'Elisabetta di Turingia*, «Archivum Franciscanum Historicum», 42 (1949), pp. 338-344; O. Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Brigitta*, Hersbruck 1963; *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige*, Marburg 1981; K. Elm, *Elisabeth von Thüringen. Persönlichkeit, Werk und Wirkung* (Marburger Universitätsreden 3), Marburg 1982; R. Folz, *Les saintes reines du moyen âge (VIe-XIIIe siècles)* (Subsidia Hagiographica 76), Bruxelles 1992, pp. 105-125; O. Reber, *Die Heilige Elisabeth. Leben und Legende*, St. Ottilien 1984; M. Werner, *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 42), Sigmaringen 1994, pp. 449-540; M. H. Laurent, *Le culte de S. Louis d'Anjou à Marseille au XIVe siècle* (Temi e testi 2), Rome 1954, pp. 97-108; E. Pasztor, *Per la storia di San Ludovico d'Angiò*, Roma 1955; J. Paul, *Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297)*, en: *Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300)* (Cahiers de Fanjeaux 7), Toulouse 1972, pp. 59-90.

19) A. de Rinaldis, *Naples angevine*, Paris 1927, pp. 11-29; F. Bologna, *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266-1414* (Saggi e studi di Storia dell'arte 2), Roma 1969, pp. 135-138, 150-170, 211-213, 297-298, 322-323, 356-357; P. Leone de Cas-

tris, *Arte di Corte*, pp. 88-89; J.-P. Boyer, *La "foi monarchique"*, pp. 96-109; A. Barbero, *La propaganda di Roberto d'Angiò re di Napoli*, en: *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, relazioni tenute al Convegno internazionale organizzato dal Comitato di Studi Storici di Trieste, (Trieste, 2-5. III. 1993), ed. P. Cammarosano (Collection de l'École Française de Rome 201), Roma 1994, pp. 110-131, 132-135; J. Gardner, *The cult of a fourteenth-century saint: the iconography of Louis of Toulouse*, en: *I Francescani nel Trecento, Atti del XIV Convegno internazionale* (Assisi 16-18. X. 1986), Assisi 1988, pp. 167-193; Idem, *Seated kings, sea-faring saints and heraldry*, en: *L'État Angevin: pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Roma 1998, pp. 115-126. Sobre los santi moderni véase: A. Vauchez, *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, Ser. 1, 241), Roma 1981; M. Goodich, *Vita Perfecta: The Ideal of sainthood in the thirteenth century* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25), Stuttgart 1982; G. Klaniczay, *Miraculum et maleficium: Reflections on late medieval female sainthood*, en: *Problems of the historical anthropology of the early modern world*, ed. R. Po-Chia Hsia-R.W. Scribner, Wiesbaden 1997, pp. 49-75.

20) P. B. Spila da Subiaco, *Un monumento di Sancia in Napoli*, Napoli 1901, pp. 1-67; E. d'Acunti, *San Lorenzo Maggiore. La più antica chiesa francescana di Napoli*, Napoli 1972; G. dell'Aja, *Il restauro della Basilica di Santa Chiara di Napoli*, Napoli 1980; J. Krüger, *San Lorenzo Maggiore in Neapel. Eine Franziskanerkirche zwischen Ordensideal und Herrschaftsarchitektur. Studien und Materialien zur Baukunst der ersten Anjou-Zeit* (Franziskanische Forschungen 31), Werl 1985; G.A. Galante, *Guida sacra della città di Napoli* (1872), ed. Napoli 1985, pp. 74-76, 89-92, 114-116, 123-124; G. Dell'Aja, *Per la storia del Monastero di Santa Chiara in Napoli*, Napoli 1992, pp. 17-27; G. Capone, *Documenti sull'area di San Lorenzo Maggiore a Napoli nei secoli XV e XVI*, «Napoli Nobilissima», XXXII (1993), pp. 69-75; A. Leone, *Il convento di Santa Chiara e le trasformazioni urbanistiche di Napoli nel secolo XIV*, «Napoli Nobilissima», XX-XII (1993), pp. 11-16; L. Enderlein, *Die Grablagen des Hauses Anjou in Unteritalien: Totenkult und Monumente, 1266-1343* (Römische Studien der Bibliotheca Hertziana 12), Worms 1997. Otro convento mendicante, San Giovanni de Carbonara (una casa de la Orden de los Ermitaños de San Agustín), adquirió un papel comparable a finales del siglo XIV, y Ladislao de Durazzo creó un centro de devoción en Santa Maria Inconronata para su antepasado, el santo rey y guerrero, Ladislao de Hungría (F. Bologna, *I pittori alla corte angioina...*, cit., pp. 346-348; F. Navarro, *Le storie di Ladislao il Santo nell'Inconronata di Napoli*, en: *Napoli, l'Europa: ricerche di storia dell'arte in onore di Ferdinando Bologna*, ed. F. Abbate, Catanzaro 1995, pp. 51-59).

21) B. Palacios Martín, *La coronación de los reyes de Aragón, 1204-1410. Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Valencia 1975; A. Torra Pérez, *Reyes, santos y reliquias. Aspectos de la sacralidad de la monarquía catalano-aragonesa*, en: *El poder real en la Corona de Aragón, Actas del XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón I*, Zaragoza 1996, pp. 495-517; Jaspert, *Heresy and Holiness...*, cit.

22) *Les quatre gran cròniques* (Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner, Pere III), ed. F. Soldevila, Barcelona 1971, pp. 669-672, 753; *Crònica de San Juan de la Peña*, ed. A. Ubieto Arteta, Valencia 1961, pp. 156-161; *Crònica de San Juan de la Peña (versión aragonesa)*, ed. C. Orcastegui Gros, Zaragoza 1985, pp. 94-98; F. Delpech, *Histoire et légende: essai sur le genèse d'un thème épique aragonais: la naissance merveilleuse de Jacques I le Conquérant*, Paris 1993, pp. 17-44; R. Narbona Vizcaíno,



*Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de Valencia medieval*, «Saitabi», 46 (1996), pp. 293-319, 299-303.

23) Arxiu de la Corona d'Aragó, Barcelona (a partir da ahora ACA) Cancelleria, Reg. 1276, fol. 141r, 145v; J.M. Martínez Ferrando, *Jaime II de Aragón. Su vida familiar*, 2 vols., Barcelona 1948, I, 169.

24) A. Rodríguez López, *Fernando III el Santo (1217-1252). Evolución historiográfica, canonización y utilización política*, en: *Miscellània en homenatge al P. Agustí Altisent*, Tarragona 1991, pp. 573-588, cf. A. Torra Pérez, *Reyes, santos y reliquias...*, cit., p. 497, n. 15.

25) J. Rius Serra, *Los procesos de canonización de san Olegario*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 31 (1958), pp. 37-63.

26) R. d'Alos-Moner, *Sant Jordi, patró de Catalunya*, Barcelona 1926; J. Vincke, *Zur Geschichte des Georgskultes in den Ländern der Krone von Aragón*, «Historisches Jahrbuch», 53 (1933), pp. 458-465; R. Narbona Vizcaíno, *Héroes...*, cit., pp. 315-319. En general sobre su culto y sus orígenes véase: D. Howell, *Saint George as Intercessor*, «Byzantion», 39 (1969), pp. 121-136.

27) J. Vincke, *Die Gesandtschaften der aragonesischen Könige um die Reliquien der Heiligen Barbara*, *Historisches Jahrbuch* 60 (1940), pp. 115-127; J. Madurell Marimon, *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; A. López de Meneses, *Pedro el Ceremonioso y las reliquias de Santa Barbara*, «Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón», 7 (1962), pp. 299-357; K.M. Setton, *Saint George's Head*, «Speculum», 48 (1973), pp. 1-12, cf. A. Torra Pérez, *Reyes, santos y reliquias...*, cit., pp. 504-506.

28) S. Fodale, *Le reliquie del 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. A. Torra Pérez, *Reyes, santos y reliquias...*, cit., pp. 506-512.

29) Sobre la filiación romana de la casa real catalano-aragonesa como argumento político e instrumento de legitimación véase: F. Tateo, *I miti della storiografia umanista*, Roma 1990, pp. 144-152.

30) Sobre la iglesia dominicana véase nota 36. La iglesia y cofradía de Santa Maria la Annunziata gozó de la munificencia decidida del monarca. Éste no sólo intervino ante el Papa en favor de los *dediti et oblati* de la iglesia, sino también financió la decoración de la misma con afrescos (C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso I de Aragona, dal 15 Aprile 1437 al 13 di Maggio 1458*, Napoli 1881, pp. 109, 110; *Il "Codice Chigi". Un registro della cancelleria di Alfonso I d'Aragona Re di Napoli per gli anni 1451-1453* (Università di Napoli. Istituto di Paleografia e Diplomatica 5), ed. J. Mazzoleni, Napoli 1965, doc. 206.

31) A modo de ejemplo, al extraviarse uno de los queridos perros de caza del monarca, éste no decidió dedicarle un epitafio o un poema como se podría esperar de un príncipe humanista del renacimiento, sino recurrió a la intercesión divina: mandó pagar un ducado al lugarteniente de su *elemosnarius* para que rezara a San Antonio Abad pidiendo el pronto regreso del can (C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., p. 50).

32) *Histoire de Marseille*, ed. E. Baratier, Toulouse 1973, 116; C. Maurel, *Fractures et renouveau d'un organisme urbain médiéval: la société marseillaise à l'épreuve du sac des Aragonais (1423)*, en: *Évenements. identité et histoire*, ed. C. Dolan, Québec 1991, pp. 39-63.

33) J. Ametller i Vinyas, *Alfonso V de Aragón en Italia y la crisis religiosa del siglo XV*, 3 vols., Girona-San Feliu de Guixols 1902-28, I, pp. 190-192; *Dietari del Capellà...*, cit., pp. 125-126; P.-L. Llorens, *Reliquiario de la Catedral de Valencia* (Cuadernos de arte 14), Valencia 1964, pp. 37-43.

34) ACA, Reg. 2679, fol. 49v-50r; Reg. 2677, fol. 30r-39v, cf. K.A. Fink, *Martin V. und Aragón* (Historische Studien 340), Berlin 1938, pp. 118-119, 131-132. El culto a las reliquias del santo queda patente en: *El llibre de antiquitats de la Seu de Valencia*, ed. J. Martí Mestre, Valencia-Barcelona 1994, p. 145. Sobre los intentos de recuperación véase: J. Ametller i Vinyas, *Alfonso V de Aragón...*, cit., I, p. 192.

35) *Dietari del Capellà...*, cit., pp. 206-210; P.-L. Llorens, *Reliquiario...*, cit., doc. 7, 8, 9, 10; R. Narbona Vizcaíno, *Héroes...*, cit., 315-319, crítico: A. Torra Pérez, *Reyes, santos y reliquias...*, cit., 516.

36) Cf. J. Vicens Vives, *Alfonso el Magnánimo y Barcelona*, en: *Estudios sobre Alfonso el Magnánimo con motivo del quinto centenario de su muerte*, Barcelona 1960, pp. 139-153.

37) Alfonso sentía una fuerte devoción por el fundador de la orden predicante. Mandó elevar una gran iglesia en Valencia en honor del mismo (N. de Dalmasas-A. José Pitarch, *Història de l'art català. III: L'art gòtic [s. XIV-XV]*, Barcelona 1984, 84; A. Zaragoza Catalán e.a., *La capella reial d'Alfons el Magnànim de l'antic monestir de predicadors de Valencia*, 2 vols., Valencia 1996), e incluso mandó que su cuerpo fuera guardado en S. Pietro Martire de la orden dominicana antes de su traslado al monasterio de Poblet (J. Ametller i Vinyas, *Alfonso V de Aragón...*, cit., II, pp. 849-850; G.A. Galante, *Guida sacra...*, cit., pp. 143-144).

38) *Dietari del Capellà...*, cit., p. 185.

39) F. Bologna, *Napoli e le rotte mediterranee della pittura. Da Alfonso il Magnanimo a Ferdinando il Cattolico*, Napoli 1977, pp. 53-80; F. Bologna, *La cultura pittorica di Napoli nei decenni aragonesi, con uno sguardo ai problemi dell'arco trionfale di Alfonso, en Storia e civiltà della Campania. Il Rinascimento e l'Età Barroca*, Napoli 1993, pp. 65-90, 71-74; *Quattrocento aragonese. La pittura a Napoli al tempo di Alfonso e Ferrante d'Aragona* (Quaderni di Capodimonte 12), Napoli 1997, pp. 57, 59 (con bibliografía); J. Molina i Figueras, *La hagiografía del poder. Acerca del sentido político de las imágenes de santos producidas en Nápoles y Barcelona a mediados del Cuatrocientos*, en *El Mediterráneo y el arte español, Actas del XI Congreso del CEHA* (Valencia, septiembre 1996), ed. J. Bérchez-M. Gomez Ferrer-A. Serra, Valencia 1998, pp. 87-92.

40) Sobre María de Castilla y su espiritualidad véase: F. Soldevila, *La reyna Maria muller del Magnànim*, en: *Soberanes de Catalunya. Recull de monografies històriques* (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona 10), Barcelona 1928, pp. 213-347, 274-278; *Dietari del Capellà...*, cit., p. 186; J. Rubió, *El beat Mateu d'Agrigento a Catalunya i València*, «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», 11 (1955), pp. 109-121, 109; F. Hernández León de Sánchez, *Doña María de Castilla, esposa de Alfonso V el Magnánimo*, Valencia 1959; J. Rubió, *Las cortes de Alfonso el Magnánimo y la espiritualidad del Renacimiento*, en *Estudios sobre Alfonso el Magnánimo con motivo del quinto centenario de su muerte*, Barcelona 1960, pp. 153-173, 166-169. Véase también las obras y *vitae* de Isabel de Hungría, Angela di Foligno y Caterina di Siena encontradas en su biblioteca personal: *Inventari dels llibres de dona Maria reyna d'Aragó e de les Sicilies* (Recull de textos catalans antics 8), Barcelona 1907, pp. 13, 14, 19; F. Soldevila, *La reyna Maria...*, cit., pp. 316-332.



41) C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., pp. 74, 91. Sobre la devoción hacia el santo: N. Cilento, *Civiltà napoletana del medioevo nei secoli VI-XIII*, Cava dei Terreni 1969, pp. 161-179.

42) J. M. Madurell Marimón, *Mensajeros barceloneses en la corte de Alfonso V de Aragón* (Escuela de estudios medievales, textos 33), Barcelona 1963, doc. 534. «La più bella relliquia che sia per tutto lo mondo», según Loise de Rosa (*Napoli aragonesa nei ricordi di Loise de Rosa*, ed. A. Altamura, Napoli 1970, p. 191). Un siglo más tarde, Felipe II daría un paso más en este sentido con el intento de introducir el culto de san Gennaro en España. Ya en tiempos de Alfonso el Magnánimo, las reliquias de una santa napoletana fueron trasladadas a Cataluña: En noviembre del año 1450, el arzobispo de Nápoles entregó una reliquia de Santa Cándida a los embajadores del *Consell de Cent* de Barcelona. En el acto estaba presente Pere de Sancliment, consejero del rey, lo que hace suponer que la donación fue efectuada con el consentimiento, si no por deseo expreso, del monarca (J.M. Madurell Marimón, *Mensajeros barceloneses*, doc. 320). Ocho años más tarde, la reliquia fue entregada al Hospital de la Santa Creu de Barcelona (ibidem, doc. 543).

43) N. Cilento, *Civiltà napoletana...*, cit., pp. 161-179; F. Bologna, *I pittori alla corte angioina...*, cit., passim

44) A. Petrucci, *Origine e diffusione del culto di S. Michele nell'Italia medievale*, en: *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. III: Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont*, Paris 1971, pp. 337-354; *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*. Acti del convegno (Monte Sant'Angelo 9-10. XII. 1978), ed. C. Carletti-G. Otranto, Bari 1980; D. Harrison, *The Duke and the archangel. A hypothetical model of early state integration in southern Italy through the cult of saints*, «Collegium Medievale» 6 (1993), pp. 5-33.

45) Encargo para la fabricación de las banderas: C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., pp. 31-32. La otra bandera de guerra fue la de San Jorge, tradicional bandera real – véase la benedición de las banderas de los años 1421 y 1424: Jaume Safont, *Dietari o Llibre de Jornades: 1411/1484* (Fundació Noguera; Textos i documents 28), ed. J. M. Sans i Travé, Barcelona 1992, pp. 13-14; A. de Capmany y de Monpalau, *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, 3 vols., Madrid 1779-1792, reed. Barcelona 1961-63, III, p. 818.

46) C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., pp. 31-32, 77, 109.

47) M. Moreu-Rey, *La dévotion du culte de saint Michel dans les pays catalans...*, en: *Millénaire monastique...*, cit., pp. 369-389; H. Maxwell, *Uno elefante grandissimo...*, cit., pp. 863-866. Generalmente sobre la difusión y los orígenes del culto a San Miguel: W. Leuken, *Michael: Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen 1898; O. Rojdestvensky, *Le culte de Saint Michel et le Moyen Age latin*, Paris 1922; *Millénaire monastique*; W. Schneider, *Michael und seine Verehrung im Abendland*, Dornach 1981; M. Rouche, *Le combat des saints anges et des démons: La victoire de saint Michel*, en: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, XXXVI Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1989, pp. 121-153.

48) G. Llompарт, *El Angel custodio en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (fiesta, teatro, iconografía)*, en: *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Madrid 1988, pp. 249-269

49) A. Torra Pérez, *Reyes, santos y reliquias...*, cit., p. 516.

50) Fundación del convento al lado de la iglesia recién construida el 1 de Enero

de 1446: C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., pp. 56-59. Cf. G.A. Galante, *Guida sacra...*, cit., pp. 164, 168, 179, 254.

51) Establecimiento de la procesión: C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., p. 34.

52) M. Framis Montoliu-L. Tolosa Robledo, *Pintors medievals a la cort reial de València*, en: *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón: El Poder real en la Corona de Aragón, siglos XIV-XVI*, (Jaca, 20-25. IX. 1993), I/5, Zaragoza 1996, pp. 423-437, 431.

53) Noticias sobre la donación y preparativos para su entrega: J. M. Madurell Marimón, *Mensajeros barceloneses...*, cit., doc. 366, 372, 382, 390, 391, 393.

54) «E per axò aquí matex per més solenitzar la festa, comenà la sermó per aquell dia a mestre Epila, frare solenne preycador aragonès» (J. M. Madurell Marimón, *Mensajeros barceloneses...*, cit., doc. 390). Descripción de la fiesta: *Ibidem*, doc. 393. Carta del rey a los *consellers*, dando las gracias por el regalo: *ibidem*, doc. 413.

55) «Lo senyor rey, ha otorgat guiatge a tots aquells qui vendran al perdó de la gloriosa verja madona santa Eulàlia» (J. M. Madurell Marimón, *Mensajeros barceloneses...*, cit., doc. 372).

56) V. Genovés, *San Vicente Ferrer en la política de su tiempo*, Madrid 1943, pp. 29-40; J. E. Martínez Ferrando, *S. Vicente Ferrer y la Casa de Aragón*, Barcelona 1955, doc. 33, 47, 48, 75, 78, 80, 81; J. Ametller i Vinyas, *Alfonso V de Aragón...*, cit., III, pp. 50-51. El rey también propulsó la canonización de San Bernardo de Siena (J. Ametller i Vinyas, *Alfonso V de Aragón...*, cit., III, p. 50; C. Belli, *Professionalità e politica. Il notaio nella società aquilana nel Quattrocento*, «Napoli Nobilissima», XX-XIII (1994), pp. 101-120, 101-103).

57) J. E. Martínez Ferrando, *S. Vicente Ferrer y la Casa de Aragón...*, cit., doc. 81.

58) C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., p. 85.

59) Menciones de los objetos en los perdidos registros de la cancillería angevina: C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., pp. 31-32, 64, 72-73, 77, 109.

60) Descripción de la procesión del año 1453: «Questa processione incominciava con otto uomini vestiti al costume de' turchi che portavano lo stendardo di S. Giorgio con la croce vermiglia, indi 210 balestieri confrati della confratria di S. Giorgio, i quali tutti con ceri accesi in mano accompagnavano re Alfonso unitamente all'arcivescovo ed a tutti gli ordini ecclesiastici in questa processione generale, que uscendo dal Duomo della città andava a terminare nella chiesa di S. Maria della Pace o Campo Vecchio» (C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., p. 72).

61) C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., p. 52. Sobre la relación entre ambos santos guerreros: A. Krefting, *St. Michael und St. Georg in ihren geistesgeschichtlichen Beziehungen*, Jena 1936.

62) No es del todo improbable que René d'Anjou, el rival de Alfonso V, abandonara su antigua veneración hacia San Jorge justamente porque veía a la imagen del santo vinculada a la causa catalano-aragonesa. Una hipótesis parecida ha sido expuesto por Christian Mérindol, pero refiriéndose a René d'Anjou y los reyes de Inglaterra (C. de Mérindol, *Le Roi René et la seconde Maison d'Anjou: emblématique art histoire*, Paris 1987, pp. 175, 209). Pero valdría igualmente para la Corona catalano-aragonesa, ya que tanto ella como la Corona inglesa tuvieron a San Jorge como su patrono. Sobre René véase también: F. Robin, *La cour d'Anjou-Provence: la vie artistique sous le règne de René*, Paris 1985; *Le roi René: duc d'Anjou, de Bar et de Lorraine, Roi de Sicile et de Jérusalem, Roi d'Aragon, Comte de Provence, 1409-1480*,



Actes du Colloque International (Avignon 13-15. VI. 1981), Avignon 1986; C. de Méringol, *Les fêtes de chevalerie à la cour du roi René: emblématique, art et histoire (les joutes de Nancy, le Pas de Saumur et le Pas de Tarascon)*, Paris 1993.

63) P. Margaroli, *L'Italia come percezione di uno spazio politico unitario negli anni cinquanta del secolo XV*, «Nuova Rivista Storica», 74 (1990), pp. 517-536, 526-527; G. Galasso, *Il regno di Napoli...*, cit., pp. 353-354; P. Gili, *L'Intégration manquée des Angevins en Italie: Le témoignage des historiens*, en: *L'État Angevin: pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Roma 1998, pp. 11-33, 29-33.

64) R. Filangieri, *Castel Nuovo. Reggia angioina ed aragonese di Napoli*, Napoli 1934, pp. 42, 50, 56, 72; N. de Dalmases-A. José Pitarch, *Història de l'art català*. III: *L'art gòtic (s. XIV-XV)*, Barcelona 1984, pp. 93-95; C. de Seta, *The Urban structure of Naples: Utopia or reality*, en: *The Renaissance from Brunelleschi to Michelangelo: The representation of architecture*, ed. H. A. Millon-V. Magnano Lampugnani, London 1994, pp. 348-371.

65) N. de Dalmases-A. José Pitarch, *Història de l'art català...*, cit., III, p. 86.

66) Sobre el humanismo como instrumento para dar coherencia a un reino disperso véase: F. Tateo, *I miti della storiografia...*, cit., pp. 137-180; H. Bresc, *Alphonse le Magnanime: empire de conquête et état apatride*, en: *Coloniser au Moyen Age*, ed. M. Balard-A. Ducellier, Paris 1995, pp. 189-199.

67) A. Jiménez Soler, *Itinerario del rey don Alfonso de Aragón y de Nápoles*, Zaragoza 1909, p. 270; A. Altisent, *Historia de Pobet*, Poblet 1974, pp. 334-336; A. Ryder, *The Kingdom of Naples under Alfonso the Magnanimous. The Making of a Modern State*, Oxford 1976, pp. 54-91.

68) Aquí se trataba de señalar tendencias. Para llegar a resultados finales hará falta un vaciado exhaustivo de los registros del Archivo de la Corona de Aragón, tarea que aun sigue un *desideratum* a causa de la magnitud de la tarea (cf. el artículo de Alberto Torra en las actas de este congreso).

69) Cf. nota 1., especialmente B. Fazio: «Primi omnium sacerdotes divinum carmen canentes, altariaque, et sacra corpora gestantes ibant».

70) R. Filangieri, *Castel Nuovo...*, cit., pp. 79-131; G. L. Hersey, *The Aragonese Arch at Naples, 1443-1475*, New Haven-London 1973; H.-W. Kruft-M. Malmanger, *Der Triumphbogen...*, cit.

71) C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti de Alfonso...*, cit., pp. 50, 98, 109. No será una casualidad que el triunfo de 1443 tuvo su punto de partida en el monasterio de San Antonio (cf. nota 1). La devoción de la esposa del rey queda patente por su fundación del hospital de San Antonio en Barcelona (F. Hernández León de Sánchez, *Doña María de Castilla...*, cit., p. 45; F. Soldevila, *La reyna Maria...*, cit., p. 274). No olvidemos tampoco, que la cruz de San Antonio formaba parte de las armas de Aragón.

72) H.-W. Kruft-M. Malmanger, *Der Triumphbogen...*, cit., pp. 248-249; F. Bologna, *La cultura pittorica...*, cit., pp. 81-82.