

DEVOCIÓN Y PATRONAZGO EN TORNO AL COMBATE  
EN LA CORONA DE ARAGÓN:  
LAS CONMEMORACIONES A SAN JORGE DE 1356

*DEVOTION AND PATRONAGE IN COMBAT  
IN THE CROWN OF ARAGON:  
THE MASSES OF SAINT GEORGE IN 1356*

MARIO LAFUENTE GÓMEZ<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza

*Resumen:* En noviembre de 1356, tras declarar la guerra a Pedro I de Castilla, Pedro IV ordenó a los obispos de su Corona que en las misas celebradas diariamente en sus diócesis se pronunciasen unas conmemoraciones a San Jorge, con el fin de lograr el favor del santo. A partir del texto de las mismas, ponemos de manifiesto la ferviente devoción a San Jorge en la Corona ya a mediados del siglo XIV, la influencia de Pedro IV en este fenómeno y algunas de las relaciones ideológicas entre poder monárquico y pensamiento cristiano en la baja Edad Media aragonesa.

*Palabras clave:* Devoción, San Jorge, Pedro IV, guerra, poder.

*Abstract:* Right at the beginning of the war of the Two Pedros, in november 1356, the king Peter IV asked the bishops of the Crown of Aragon to celebrate certain masses dedicated to Saint Georges in order to obtain some help from this saint. The liturgy of these masses shows, firstly, the great devotion held to Saint George in the Crown of Aragon, secondly, the influence of Peter IV in the creation of these masses, and, last but not least, the links between the monarch's ideology and Christian theology in the late Middle Ages.

*Key words:* Devotion, Saint George, Pedro IV, war, power.

1.- Este trabajo se inserta en las líneas de investigación propias del Grupo de Investigación CEMA, de la Universidad de Zaragoza, y ha sido realizado durante el disfrute de una beca FPI del Gobierno de Aragón, ref. B036/2005. Tuve ocasión de plantear algunas de las cuestiones aquí tratadas en mi ponencia «Discurso bélico y concepto de guerra en el Aragón bajomedieval», durante el IX Curso de Historia y Cultura Medieval de la Fundación Santa María de Albarracín, dedicado a *La idea de la guerra en la Edad Media*, y celebrado en septiembre de 2006 en Albarracín (Teruel). Quiero mostrar mi agradecimiento a Ana del Campo Gutiérrez, por su constante atención y generosidad.

El tránsito por la difusa y siempre controvertida línea que separa el universo terrenal del imaginario suele deparar, incluso a quien sólo pretende medrodarla, desde el encuentro con barreras que en ocasiones se hacen insalvables, hasta el naufragio en océanos de difícil exploración y en los que sólo internarse supone ya asumir un riesgo. Hablar de devoción, santidad y auxilio divino conlleva recorrer un trazo nada despreciable de aquella línea y esa es la empresa que afrontamos con estas páginas. Para ello, partimos de una orden dirigida por Pedro IV a los obispos de la Corona, a comienzos de noviembre de 1356, en la que les instaba a insertar en las eucaristías celebradas cada día en sus diócesis unas conmemoraciones a San Jorge, con el fin de que el santo intercediera favorablemente en la guerra que acababa de declarar al rey Pedro I de Castilla<sup>2</sup>. En la carta, que adjuntamos como apéndice, el rey expresaba en primer lugar su sincera devoción al santo: «Cum nos, ob sincere devotionis affectum quem ad virtutum merita beati Georgii gerimus et habemus...» Y, en segundo lugar y sobre todo, el deseo de que éste intercediese ante Dios Padre en beneficio de su victoria en la guerra: «Nos enim speramus ex eo ut eiusdem sancti meritis auxiliante Domino nostra negotia prosperabuntur cum gloria et triumpho». Inmediatamente, el escribano procede a especificar las citas y conmemoraciones que deberían incluirse y la parte de la eucaristía en que cada vicario debería pronunciarlas, pero antes de aproximarnos a ellas, es preciso que hagamos algunas consideraciones sobre la relación entre el cristianismo y la guerra en la Edad Media.

La sociedad medieval vio influenciada su forma de vida por una fuerte presencia de lo espiritual, tanto a nivel popular como desde el punto de vista de las elites<sup>3</sup>. Obviamente, ésta no es una característica que posea con exclusividad, pero sí es cierto que estuvo dotada de ciertos matices que han contribuido históricamente a su definición. Uno de los fenómenos que revelan esa influencia de lo espiritual lo encontramos, bajo diferentes caracteres, en la constante búsqueda de intercesión divina a la hora de afrontar los momentos más importantes o decisivos de la propia vida. La Edad Media supuso la generalización de una forma en cierta medida novedosa de garantizar esa intercesión, por medio del culto y la devoción a los santos y a las santas, fenómeno que impregnó a las masas en el siglo XII y del que dan buena muestra capiteles, dinteles y pórticos, junto a obras hagiográficas como el *Speculum Ecclesiae* de Honorio de Autun. Ya en el siglo XIII, la aparición de la *Leyenda áurea* de

2.- Tanto la carta como el texto de las conmemoraciones en Archivo de la Corona de Aragón (en adelante ACA), Cancillería (Can.), registro (reg.). I.380, ff. 70v-71 (1356, nov, 5. Pina). Se incluye la transcripción de ambos documentos como apéndice de este trabajo. Hay una mención a la orden, aunque sin citar el documento ni el texto litúrgico en Ángel CANELLAS LÓPEZ y Francisco MARCO SIMÓN, *San Jorge de Capadocia* (Zaragoza, 1987), p. 168.

3.- José SÁNCHEZ HERRERO, «Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media», *Clio & Crimen*, I (2004), pp. 301-335; Rafael NARBONA VIZCAÍNO, «Tras los rastros de la cultura popular: hechicería, supersticiones y curanderismo en Valencia medieval», *Edad Media*, I (1998), pp. 91-110.

Santiago de la Vorágine sirvió para reunir las historias de vidas santas y darles, si cabe, mayor proyección en una sociedad cada vez más entregada a un sentimiento piadoso de la vida<sup>4</sup>. Este fenómeno ha sido interpretado como una humanización de la divinidad, en consonancia con un acercamiento a la condición humana de Cristo y, especialmente de la Virgen, por contraposición a la figura dominante hasta entonces del Dios Padre<sup>5</sup>. Por otro lado, es en esta época, en plena expansión de la sociedad europea, cuando se perfilan los rasgos elementales que definirían a la Cristiandad occidental de los siglos posteriores, se produce un profunda renovación del mensaje religioso y, con el renacimiento de la vida ciudadana, se renovarían los espacios de culto, de difusión del mensaje religioso y de intercambio de las ideas y elementos que lo conformaban<sup>6</sup>.

De los numerosos y diversos contextos en los que los hombres y mujeres de la Edad Media necesitaron de la ayuda divina, nos interesa aquél que tiene que ver con la guerra y, particularmente, con el combate y los hechos de armas. La disposición espiritual, en palabras de G. Duby, del feudalismo, y su manera de entender la sociedad a partir de tres órdenes<sup>7</sup>, tuvo su reflejo en los modelos de santidad al asignar a uno de ellos, el de los *bellatores*, una serie de *exempla* divinos o simplemente de intercesores particulares que pronto servirían para crear devociones propias de su estado. Así, a lo largo de las guerras desarrolladas en el seno de la sociedad feudal, durante la plena Edad Media, se consolidaron no sólo formas de explotación y dominación, con sus respectivos reflejos culturales, sino también modelos de espiritualidad nacidos de aquellas luchas intestinas y de los que forman parte unos modelos de santidad y devoción propios<sup>8</sup>. En el siglo X, por ejemplo, se gestaron dos de

4.- Averil CAMERON, «On defining the holy man», *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, eds. J. HOWARD-JOHNSTON y P.A. HAYWARD (Oxford, 1999), pp. 27-44; Wolfgang BEINERT, «¿Qué son los 'santos'?», *Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?*, *Stimmen der Zeit*, 127 (2002), pp. 671-684; Ana DEL CAMPO GUTIÉRREZ, «Aproximación a un mapa devocional de Zaragoza en el siglo XIV», *Turiaso*, XVI (2001-2002), pp. 89-153; Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, «El culto a los santos en el marco espacial urbano de la Castilla del siglo XIII», en *El mundo urbano en la Castilla del siglo XIII*, ed. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Ciudad Real, 2006, v. II, pp. 121-128; Julia LÓPEZ CAMPUZANO, «Iconografía de santos sanadores (I): San Lucas», *Anales de Historia del Arte*, 5 (1995), pp. 259-269; *idem*, «Iconografía de santos sanadores (II): San Cosme y San Damián», *Anales de Historia del Arte*, 6 (1996), pp. 255-266; María Elisa VARELA, «Navegar y rezar. Devoción y piedad de las gentes de mar barcelonesas (siglos XIV y XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 29 (1999), pp. 1.119-1.132; M.<sup>a</sup> del Carmen GARCÍA HERRERO, y M.<sup>a</sup> Jesús TORREBLANCA GASPAS, «Curar con palabras», en M.<sup>a</sup> C. GARCÍA HERRERO, *Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la baja Edad Media* (Zaragoza, 2005), pp. 387-406.

5.- Agustín FLICHE, Raymunda FOREVILLE y Juan ROSSET, *Las Cruzadas*, t. IX de *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, dir. A. Fliche y V. Martín (Valencia, 1977), pp. 178-179.

6.- José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, «La civitas Dei: la ciudad como centro de vida religiosa en el siglo XIII», en *El mundo urbano...*, *cit.*, v. I, pp. 275-301.

7.- DUBY, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (Madrid, 1992; 1.<sup>a</sup> ed. 1980).

8.- Alessandro BARBERO, «Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia alto-medievale», *Modelli di sintità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità* (Torino, 1994), pp. 125-140.

estos modelos que suponen unos de los primeros testimonios de la irrupción del orden militar en el universo religioso, ámbito en el que no sólo perduró, sino que además sería capaz de dirigir y reformular. Se trata, en primer lugar, de Geraldo de Aurillac, guerrero aquitano y señor de poderes taumatúrgicos que llegaría a la santidad sin pasar por el estamento eclesiástico. La *Vida extensa de San Geraldo* ha sido destacada por los investigadores como uno de los textos fundacionales de la ética cristiana de la caballería, en el principio de la transferencia de los valores espirituales propios del universo religioso al mundo caballeresco. Un segundo ejemplo de esta irrupción de la guerra feudal en el universo espiritual lo encontramos en los milagros de Santa Fe de Conques. La santa, cuyo santuario fue destino de peregrinaciones desde aproximadamente el año 1000, pronto se convirtió en objeto de las súplicas de sus propios peregrinos, quienes sufrían en no pocas ocasiones ataques y emboscadas en el camino, y a los que Santa Fe no tardaba en vengar. El *Libro de los milagros* de Santa Fe, compilados por Bernardo de Angers, reunió estas muestras de mediación en las que se expresaba en clave cultural una parte de las luchas feudales de la alta Edad Media, con la particularidad de que los peregrinos y beneficiarios de la intercesión de la santa eran principalmente caballeros<sup>9</sup>.

El intercambio ideológico entre el orden laico de los *bellatores* y el eclesiástico de los *oratores* vivió su plenitud en los enfrentamientos con los elementos bien periféricos o bien directamente externos a la Cristiandad, como lo fueron las herejías y sobre todo el Islam. En las guerras externas, en sus enfrentamientos con los musulmanes, los príncipes y señores feudales, organizados mediante vínculos de dependencia basados específicamente en la disponibilidad militar, necesitaron de un soporte ideológico que sólo la religión era capaz de proporcionarles. Pero éstos no se limitaron a recibirla, sino que además interfirieron en su discurso y la pusieron a su servicio, desde su posición privilegiada como parte de la elite<sup>10</sup>. Un caso paradigmático a nivel europeo es, sin duda, el de la Península Ibérica, en el que la mediación divina en los conflictos con el Islam, reclamada durante siglos, nos ha proporcionado algunos ejemplos de un calado social incuestionable. La dotación de carácter sagrado a la conquista feudal dirigida por los príncipes y señores feudales de León, Castilla, Navarra y Aragón sirvió, como ya ha sido puesto de manifiesto, no sólo para legitimar la conquista, sino además para dotar de cohesión a las elites encargadas de dirigirla y justificar el inmenso esfuerzo material y personal que

9.- Dominique BARTHÉLEMY, *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal* (Valencia, 2005), pp. 52-89; *idem*, «Sainte Foy de Conques et les violences de l'an mil», *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa*, XXX Semana de Estudios Medievales de Estella (Pamplona, 2004), pp. 71-108.

10.- La elite de la aristocracia militar y el mundo clerical no siempre basaron sus relaciones en la colaboración. Como puso de manifiesto J. Flori, la ideología caballeresca también se construye sin la Iglesia y, en determinados momentos, más bien contra ella. Jean FLORI, «Chevalerie, noblesse et lutte des classes au Moyen Âge», *Le Moyen Âge*, 94, (1988), pp. 257-279.

la empresa requería<sup>11</sup>. Como consecuencia directa de estas necesidades, se reforzaron en Europa el hallazgo y la veneración de reliquias, las peregrinaciones y el culto a santos no ya próximos al mundo laico o en estrecha relación con lo caballeresco, sino confeccionados según patrones puramente guerreros, que incluso llegaron a combatir con las mismas armas terrenales que sus devotos.

El paradigma de la cohesión entre el mundo religioso y el mundo caballeresco, de la guerra a caballo y el combate contra los musulmanes con el universo sagrado de los modelos de santidad, dio lugar a la propagación de la presencia de los propios santos en los campos de batalla, combatiendo junto a las tropas cristianas. La historiografía medieval aragonesa, mediante la *Crónica de San Juan de la Peña*, nos transmite algunos ejemplos suficientemente conocidos y representativos de este modelo, siendo el más citado el de San Jorge, que apareció de manera repentina y propició la victoria de las tropas aragonesas en la batalla de Alcoraz, que a la postre supondría la conquista de Huesca, en el reinado de Pedro I. También se presentó el santo en un enfrentamiento en las proximidades de Valencia, concretamente en Santa María del Puig, en vísperas de la conquista de la ciudad por Jaime I<sup>12</sup>. Existen otras narraciones cronísticas que aluden a hechos de este tipo, todas ellas redactadas en el siglo XIV o posteriormente<sup>13</sup>.

En el caso de la Corona de Castilla, la figura que sintetiza la sacralización de las actitudes y los procedimientos propios de la guerra es Santiago, cuyo presunto enterramiento en Galicia sirvió a la monarquía asturiana para asociarse a su figura y su protección, convirtiéndose en un factor decisivo de legitimidad en el sentido que antes explicábamos, y que encontraría el acompañamiento necesario en los esfuerzos de enlazar la dinastía ovetense con la monarquía goda de Toledo<sup>14</sup>. La intercesión del santo llegaría a su máximo desarrollo también con la presencia física del mismo en algunos campos de batalla, como transmite el caso de Clavijo, donde Santiago, a lomos de un caballo blanco, llegaría a combatir del lado castellano frente a las tropas de los infieles<sup>15</sup>.

- 11.- Carlos LALIENA CORBERA, «Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal, cruzada y reforma de la Iglesia en el siglo XI hispánico», *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI-XII*, XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella (Pamplona, 2006), pp. 289-334, especialmente pp. 322-323; *Idem*, «Guerra santa y conquista feudal en el noreste de la Península a mediados del siglo XI: Barbastro, 1064», *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornóz (León, 2007), en prensa.
- 12.- *Crónica de San Juan de la Peña*, versión aragonesa, ed. Carmen ORCÁSTEGUI GROS (Zaragoza, 1986), pp. 40-41 y 92-93.
- 13.- A. CANELLAS y F. MARCO, *San Jorge...*, cit., p. 148.
- 14.- Luis A. GARCÍA MORENO, «Estirpe goda y legitimidad del poder en tiempos de Sancho el Mayor», *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa*, XXX Semana de Estudios Medievales de Estella (Pamplona, 2004), pp. 271-299. Amancio ISLA FREZ, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X-XII* (Jaén, 2006); Javier DOMÍNGUEZ GARCÍA, «Liturgia, ideología y ficción: hacia un estudio de las imágenes taumatúrgicas de Santiago Apóstol en el siglo XII», *Revista de Filología Románica*, 24 (2007), pp. 141-152.
- 15.- Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media* (Santiago de

Por otra parte, junto a las manifestaciones decisivas de auxilio proporcionado por San Jorge, en el imaginario de los aragoneses y las aragonesas hubo otros santos capacitados para proporcionar protección ante posibles ataques de los musulmanes, y así se refleja en el texto que, en la misma *Crónica de San Juan de la Peña* nos informa de la fundación del monasterio que le da nombre, en el reinado de Sancho García de Pamplona. Una vez soterrados los restos de San Juan eremita, los devotos recogidos en el refugio construyeron un altar dedicado a San Miguel y otro a San Clemente, para renunciar finalmente a los placeres del mundo, con el fin de que Dios y los citados santos les protegieran de las persecuciones de los musulmanes<sup>16</sup>.

Tan estrecha relación entre la divinidad y las empresas bélicas, mediante su inserción completa en la cultura de la guerra, necesitó siglos de transferencias ideológicas con no pocas controversias entre una elite del poder cada vez más cristianizada y una Iglesia cada vez más poderosa. La historia de San Jorge de Capadocia, mártir, forjada a partir del siglo IV, refleja con precisión algunas de estas transferencias. Como hemos apuntado, la ideología de la guerra propia de la elite de los príncipes y señores feudales necesitó y puso a su servicio elementos que, inicialmente, formaban parte del pensamiento cristiano. Es por esta vía y mediante confrontaciones puntuales entre la lógica del poder y la ética cristiana como el mensaje evangélico de incompatibilidad entre la profesión de fe y el uso de las armas llegaría, progresivamente, a quedar relegado a la periferia de la Cristiandad. La creación de modelos de santidad según las características propias del combatiente constituye un fenómeno importante dentro de este proceso.

Los historiadores, si bien están de acuerdo en la ausencia prácticamente total de cristianos en el ejército imperial romano en las dos primeras centurias de nuestra era, no lo están tanto en las causas de tal ausencia y, en estos momentos, se impone la opinión de que se trata de una cuestión cuantitativa, es decir, los cristianos no estaban integrados en el aparato militar al igual que no lo estaban en otras instituciones propias del Imperio<sup>17</sup>. Es a lo largo del siglo III cuando encontramos los primeros testimonios de combatientes cristianos y, con ellos, las primeras reflexiones y polémicas en torno a la compatibilidad entre el mensaje evangélico y la participación activa en la guerra, es decir, la

Compostela, 1988), p. 181. Julián CANTERA ORIVE, *La batalla de Clavijo y aparición en ella de nuestro patrón Santiago* (Logroño, 1997). En las narraciones sobre las intervenciones de San Jorge en diferentes batallas se menciona también el color blanco de su montura, desde las fuentes apócrifas (Pseudo-Pasícrates) a la iconografía medieval. A. CANELLAS y F. MARCO, *San Jorge*, cit., p. 33. Sobre la simbología del caballo blanco, Teresa DUNIN-WASOWICZ, «Un caballo más valioso que el oro», *Anuario de Estudios Medievales*, 19 (1989), pp. 81-86.

16.- *Crónica de San Juan...*, cit., p. 20.

17.- Seguimos en estas cuestiones las tesis de José FERNÁNDEZ UBIÑA, «Guerra y paz en los padres de la Iglesia», *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico a la tradizione ebraica, cristiana e islamica* (Florença, 2005), pp. 221-250; *idem*, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra* (Granada, 2000).



práctica del homicidio. El núcleo del debate no era, en ningún caso, la conveniencia o no de la guerra misma, sino la participación en ella de los fieles de Cristo. Para algunos de los Padres de la Iglesia, según recoge la tradición apologética, la imposición del alejamiento entre los fieles y la milicia encontraba su razón de ser en el mensaje evangélico y en la necesidad de aceptar la voluntad de Dios, mientras para otros, como Tertuliano y Orígenes, el motivo principal de repudio hacia el ejército se encontraba en la idolatría que se practicaba entre sus integrantes. Independientemente de sus motivaciones, los apologetas y los más acérrimos defensores del pacifismo y la separación de los cristianos del mundo de las armas pudieron expresar sus ideas, libremente y con un cierto eco, mientras el cristianismo no tuvo un peso específico altamente representativo en la sociedad romana. Son buena muestra de ello, a finales del siglo III y comienzos del IV, los testimonios de Ambrosio de Sica y Lactancio, contrarios a toda actividad militar apoyada en la defensa de la *patria*.

Con la victoria de Constantino en Puente Milvio (312), atribuida a la mediación de Cristo, y su bautismo prácticamente en el lecho de muerte (337), se inició un denso intercambio de consideraciones entre la ideología imperial y el pensamiento cristiano. En este debate, jugaron un papel decisivo las invasiones bárbaras, que favorecieron el desarrollo de una conciencia negativa de la guerra, junto a los sucesivos pactos que irían poniendo en manos precisamente de algunos de aquellos pueblos la defensa militar de Roma. En consecuencia, los fieles comenzaron a distanciarse de las armas y acabaron relegando su deber en la defensa a la oración y la fe en Cristo. En este contexto, que apenas podemos sobrevolar aquí, se inserta la obra de San Agustín, quien estableció los paradigmas cristianos de *pax* y *tranquillitas ordinis*, definiendo así la ausencia de guerra como la perpetuación de un orden determinado, definido en su *Civitas Dei*, y calificando como injusto e indeseable todo aquello que alterase dicho orden<sup>18</sup>. En otras palabras, aquello que perturbase la situación equilibrada y, en consecuencia, buena, que comprende el *ordo* había de ser combatido y, para ello, la guerra se presentaba como un medio no sólo legítimo, sino además necesario. Y no menos importante en esta asimilación resulta el hecho de que las feroces invasiones sufridas por el imperio en el siglo IV, incluyendo el saqueo de Roma en 410, fuesen interpretadas por algunos pensadores como un castigo de los dioses por haber desterrado las formas del culto romano y haber adoptado la fe cristiana. San Agustín, al aceptar el uso de la violencia, proporcionaba al Imperio cristiano la autoridad moral para usar la fuerza frente a sus enemigos.

Pero la compatibilidad entre cristianismo y participación en la guerra habría

18.- Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, «Pax. Hablar sobre la paz en la Edad Media», *La guerra en la Edad Media*, XVII Semana de Estudios Medievales de Nájera (Logroño, 2007), pp. 405-434. Claude TRESMONTANT, «Guerre et paix dans la tradition hébraïque et chrétienne», *Les fondements de la paix*, ed. Pierre CHAUNU (París, 1992), pp. 31-49. Marie-Josèphe RONDEAU, «Le tournant chrétien. La paix, quelle paix? L'enseignement de la Cité de Dieu», *Les fondements..., cit.*, pp. 83-94.

de sufrir inmediatamente algunas réplicas importantes, surgidas del descrédito de los ejércitos de Roma a comienzos del siglo V. En este contexto comenzaron a desarrollarse las primeras leyendas de mártires y patronos divinos asociados a hechos de armas, dando lugar a un florecimiento de la oración y la piedad propias de los primeros tiempos. Entre ellos, Félix de Nola, Martín de Tours, Tipasio o Germán, modelos de mártires que habían renunciado a las armas y habían puesto todas sus fuerzas en la victoria mediante la oración. Con estos modelos de santidad se desarrollarían las primeras menciones a la guerra santa, a partir en gran medida de la búsqueda de paradigmas en el Antiguo Testamento (guerras dirigidas por Yahvé), que enseguida sería puesta en relación con la idea agustiniana de guerra justa. Esta sacralización daría pie a la superación del tabú del homicidio y a la resolución de que, la guerra que se dirige a erradicar el mal además de ser justa, puede santificarse y con ello, la divinidad puede intervenir en ella a favor de la causa de sus fieles.

Las primeras manifestaciones de integración de elementos propios del cristianismo en la cultura de la guerra tuvieron como protagonistas, ya en el siglo V, temas y tópicos reunidos en las vidas de algunos mártires. El caso de San Jorge es uno de los que más ha fascinado a los investigadores. En la primera de las fuentes que nos hablan del martirio de Jorge, el relato atribuido a Pasícrates, presuntó compañero del mártir, declarado como apócrifo por el papa Gelasio en 494, se recogen influencias orientales, elementos iraníes y judíos que chocaban, como ha puesto de manifiesto el profesor F. Marco, con el pensamiento grecorromano, hasta que la historia de la vida de Jorge fue reelaborada en los siglos VII y VIII. Las actas griegas de esta época acabaron siendo aceptadas por la Iglesia y en ellas su martirio se ubica en los edictos de Diocleciano emitidos en 303-304, en los que se pretendía, entre otras cosas, apartar a los cristianos del ejército romano. Una segunda redacción, correspondiente al siglo XI, y una tercera, también en griego, siguen esta tradición. En ella, Jorge, de padres cristianos, habría ingresado en el ejército tras el martirio sufrido por su padre y en el momento de desatarse la persecución de 303, distribuyó sus bienes entre los pobres, declaró su fe ante el emperador, se negó a realizar sacrificios a los dioses romanos y fue condenado a muerte. Por ello, fue torturado durante 7 días hasta su muerte, plazo en el que protagonizó algunos milagros y dio otras pruebas extraordinarias de su fe<sup>19</sup>.

El éxito del culto a los santos, especialmente a los mártires, en esta época, se debe a una idea, enseguida extendida, que exalta la intimidad establecida entre aquellos y Dios Padre, lo que les permitía interceder ante Él en beneficio de sus devotos<sup>20</sup>. Con este espíritu se desarrollaron este tipo de devociones en la Antigüedad tardía y, por ello, las tumbas de santos y mártires se acaba-

19.- Una completa síntesis de la historia y mitología del santo es la planteada por Francisco Marco Simón en A. CANELLAS, y F. MARCO, *San Jorge...*, cit., pp. 11-138. La historia de San Jorge según la *Le-yenda dorada* se incorpora como apéndice a esta obra, pp. 118-133.

20.- A. CANELLAS, y F. MARCO, *San Jorge*, cit., p. 81.



rían convirtiéndose en centros de la vida religiosa<sup>21</sup>. Asimismo, los devotos empezaron a recopilar sus reliquias, que garantizaban la presencia y el poder del mártir. Este movimiento espiritual alcanzaría su cénit en la plena Edad Media.

Aunque la vinculación entre San Jorge y el estamento militar puede entenderse a partir de la historia de su vida y su pertenencia al ejército romano, los orígenes de su culto en la Corona de Aragón no están tan claros<sup>22</sup>. Es en el siglo XIV cuando se escriben las obras que hablan de intervenciones del santo en batallas anteriores, pero fue durante el reinado de Pedro IV cuando se generalizó la devoción al santo, favorecida sin duda por la iniciativa regia. Así, asistimos a la fundación de órdenes como la de San Jorge de Alfama<sup>23</sup>, la adopción de los símbolos del santo en la estética de sus ejércitos<sup>24</sup>, la dedicación al mártir de una capilla en la Aljafería<sup>25</sup>, la consideración como fiesta del día 23 de abril<sup>26</sup> o las conmemoraciones litúrgicas como las que aquí presentamos. Esta relación entre monarquía y divinidad es un fenómeno bastante generalizado en Europa a partir del siglo XIII, y está en consonancia con el fortalecimiento del poder monárquico en la configuración de los grandes estados europeos. La monarquía inglesa, por ejemplo, conoció una vinculación especial también a San Jorge

- 21.- Peter BROWN, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity* (Londres, 1981); Claudia RAPP, «'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in late antiquity», *The cult of saints...*, cit., pp. 63-82; Patrick J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y., 1994).
- 22.- Ángel CANELLAS LÓPEZ, «Leyenda, culto y patronazgo en Aragón del señor San Jorge, mártir y caballero», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 19-20 (1967), pp. 7-22, especialmente pp. 14-16.
- 23.- Regina SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, *La Orden de San Jorge de Alfama. Aproximación a su historia. Con un informe arqueológico por Eulalia Sintas Martínez* (Barcelona, 1990); *Idem*, *L'Orde català de Sant Jordi d'Alfama (1201-1400)* (Lérida, 1991); «Precedentes de la incorporación de la Orden de San Jorge de Alfama a la de Montesa en 1400. El Maestre Cristóbal Gómez, 1387-1394», *Actes de les Primeres Jornades sobre els Ordes Religioso-Militars als Països Catalans (Segles XII-XIX)* (Tarragona, 1994), pp. 567-577; *Idem*, «La incorporación de la Orden de San Jorge de Alfama a la de Montesa», *Primeras Jornades de Historia de las Ordenes Militares* (Madrid, 1997), pp. 75-95; Prim BERTRAN ROIGE «La Orden militar de San Jorge de Alfama y la expansión de la Corona de Aragón», *Quaderni Stefaniani*, 7 (1988), pp. 43-50.
- 24.- La cruz roja de San Jorge se representó tanto en los arneses de hombres y caballos como en algunos de los pendones que portaban las huestes. Un ejemplo del primer caso, en una carta de Pedro IV al conde de Denia: «...ja sabets e havets hoyt dir com nos e totes nostres companyes, axi de caval com de peu, en los affairs de la guerra portam lo senyal de Sent Jordi, ço es les companyes de cavall en los sobrenyals e les companyes de peu en la sobinana vestidura, ço es que les companyes de peu porten la creu a la part dreta o estesa per mig.» ACA, Can, reg. 1.149, f. 38v (1356, dic, 11. Miedes). Y del segundo, en una carta del rey a la hueste de Teruel: «Quamvis quod ordinaverimus et mandaverimus ut in exercitibus seu cavalcatis quos fieri contingeret inibi pendonum seu vexillum Sancti Georgii tantum modo portaretis, tamen volumus et placet nobis quod vexillum et pendonum vestrum portetis.» ACA, Can, reg. 1.149, f. 23v (1356, nov, 12. Miedes).
- 25.- Esta capilla se construyó entre 1358 y 1361. Ana DEL CAMPO GUTIÉRREZ, «Aportación documental al estudio del palacio de la Aljafería: albaranes de obras realizadas en 1361 dirigidas por Blasco Aznárez de Boraus», *Artígrama*, 20 (2005), pp. 197-214, especialmente p. 205.
- 26.- En las actas de las Cortes de Zaragoza de 1367, con fecha del 23 de abril, se lee: «Apres de aquesto, en el siguiente día viernes, XXIII días del dito mes de abril, el dito Justicia en el dito reffitorio, porque el senyor rey con sus cavalleros fazian fiest de senyor Sant George, que era en el dito día la fiesta, por esto, continuo las Cortes a día sabado primero siguiente.» M.<sup>a</sup> Teresa SAUCO ÁLVAREZ, «Actas de las Cortes de Zaragoza-Calatayud. 1365-66-67», *Acta Curiarum regni Aragonum*, t. III, *Cortes de Pedro IV/2*, ed. C. LALIENA CORBERA (Zaragoza, 2008), p. 159.

expresivamente documentada<sup>27</sup>; mientras la castellana, por su parte, continuó desarrollando su relación con Santiago<sup>28</sup>.

Las fuentes litúrgicas medievales son muy heterogéneas, incluyéndose entre ellas libros sacramentales, de lecciones o *Capitularia*, libros de cantos, *ordines*, pontificales, misales, rituales o sacerdotales, y breviarios o libros de horas<sup>29</sup>. La mayor parte de ellas fueron concebidas como manuales de uso con objeto de unificar el contenido de las eucaristías en diferentes zonas de la Cristiandad y, al mismo tiempo, facilitar la celebración de los oficios por los sacerdotes. En el siglo XIII comenzó a generalizarse en Europa la forma establecida en un misal de origen romano, reproducido por los franciscanos y que sería conocido como *Missale secundum consuetudinem Curiae*. Se han conservado varias versiones del mismo, especialmente incunables, en las que se presentan los oficios del día de San Jorge, si bien los sufragios, discursos y otros tipos de textos dedicados a aquél son numerosos en otras fuentes. Las misas del santo formaban parte del calendario eclesiástico desde el pontificado de Gregorio I el Magno, en el siglo VI. Este Papa introdujo, además, un prefacio propio para dicha eucaristía. Con el desarrollo de la devoción al santo por la Cristiandad durante la alta Edad Media, se generalizó también la celebración del día 23 de abril con oficio y misa dedicados al mártir e incluso, en las iglesias orientales, hasta el siglo XII se celebró con rito solemne mayor, incluyendo la prohibición de trabajo manual<sup>30</sup>.

La forma que presentan las conmemoraciones de 1356 se corresponde con la estructura de las eucaristías ofrecidas a San Jorge mártir, según se detalla en el *Missale secundum consuetudinem ecclesiae Tarraconensis*, manuscrito que sigue la tradición del *Curiae*, citado anteriormente<sup>31</sup>. Los fragmentos bíblicos citados, tanto del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, proceden de la *Vulgata* de San Jerónimo<sup>32</sup>. Los elementos comunes e idénticos entre ambas celebra-

27.- A. CANELLAS, y F. MARCO, *San Jorge..., cit.*, p. 143.

28.- Hay detalladas descripciones sobre la intercesión de Santiago, a lo largo de las sucesivas conquistas de ciudades granadinas, en muchas de las crónicas castellanas bajomedievales. En el caso de Antequera, por ejemplo, en el largo cortejo que entró desfilando en la plaza derrotada, el 14 de octubre de 1410, próximos al infante Fernando se situaron los pendones de Santiago y san Isidoro. Miguel Ángel LADERO QUESADA, *¡Vencidos! Las guerras de Granada en el siglo XV*, Barcelona, 2002, p. 119.

29.- Una introducción a este tipo de fuentes en Andrew HUGHES, *Medieval manuscripts for Mass and Office: a guide to their organization and terminology* (Toronto, 1982). Sobre el sacramento de la eucaristía, desde el punto de vista de la Antropología, Gerardo FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, «La misa, estudio histórico-antropológico», *Revista de Antropología social*, 1 (1992), pp. 167-192.

30.- A. CANELLAS, y F. MARCO, *San Jorge..., cit.*, pp.194-195. Tras el Concilio de Trento todas las iglesias vinculadas a Roma celebrarían la fiesta de San Jorge, con sus conmemoraciones, en el calendario litúrgico hasta que, en 1961, la Sagrada Congregación de Ritos suprimió a San Jorge mártir del santoral. En 1969 la Iglesia declaró el carácter conmemorativo del 23 de abril. Guillermo REDONDO VEINTEMILLAS, «San Jorge, expansión y permanencia de un mito necesario», *El señor San Jorge. Patrón de Aragón* (Zaragoza, 1999), p. 49.

31.- *Missale secundum consuetudinem ecclesiae Tarraconensis*, Tarragona: Johannes Rosenbach (26 junio, 1499). Biblioteca Pública del Estado en Tarragona. Signatura: I/132. Cuaderno de las misas a los santos según el calendario litúrgico, ff. 22r-22v.

32.- La versión utilizada es: *Vulgata* de Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft (Stuttgart, 1999). Su contenido

ciones son: el *introito* o invocación inicial, que se compone de dos versículos del libro de los *Salmos*: 63,3 y 63,2; la consagración, que no es una cita bíblica y en la que se pide la intercesión del mártir; y la comunión, para la que se también se cita un versículo del libro de los *Salmos*, esta vez el 63, 11. Por otra parte, existen otros dos elementos comunes pero modificados sustancialmente en la orden real. Se trata de la oración, en la que se introduce un ruego a Dios por la victoria en la guerra, al igual que la había concedido al santo. Este texto se corresponde, a su vez, con las conmemoraciones a San Jorge reproducidas en los libros de sufragios que se difundieron por Europa a finales de la Edad Media<sup>33</sup>. Por último, en el momento de la postcomunión, junto al ruego para servir a Dios con santas costumbres, se menciona la victoria sobre los enemigos por la intercesión del mártir: «intercedente beato Georgio, martire tuo, victoriam inimicorum nostrorum consequentes».

Hasta aquí, los puntos de correspondencia entre las conmemoraciones habituales propias de las misas de San Jorge y las ordenadas por Pedro IV, entre los que ya hemos contemplado la introducción de dos peticiones de intercesión que se refieren directamente a la guerra. En las otras dos partes de la eucaristía, el ofertorio y las lecturas, encontramos variaciones respecto a lo ordenado en el misal. En el caso del ofertorio, se sustituye un versículo tomado de los *Salmos* por otro del mismo libro, concretamente se ha de citar el 88,6<sup>34</sup>. Por su parte, los cambios en las lecturas guardan también una relación directa con el motivo que llevó a Pedro IV a ordenar las conmemoraciones. En la parte de la Epístola, el rey introduce la lectura de un texto del *Eclesiástico*, concretamente el 31, 8-11. El contenido de la cita es el siguiente<sup>35</sup>:

*Beatus vir qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunie thesauris, quis est hic et laudabimus eum fecit enim mirabilia in vita sua, qui probatus est in illo et perfectus inventus est et erit illi gloria eterna, qui potuit transgredi et non est transgressus et facere mala et non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius in domino et elemosinas illius enenarrabit omnis ecclesia sanctorum, v.*

En las misas ordinarias a San Jorge, como primera lectura se incluía la *Carta de San Pablo a los Filipenses*. Sin embargo, las normas del calendario litúrgico obligaban a que, fuera del tiempo pascual, se sustituyese por un fragmento del

no presenta apenas alteraciones si lo comparamos con la posterior versión de aquella denominada *Vulgata Clementina*, atribuida a los papas Sixto V y Clemente VIII, a finales del siglo XVI. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Editio Electronica 2005, Michaelae Tvvedale Editore.

33.- Sirva como ejemplo el texto relativo a San Jorge en el *Suffragia Sanctorum. Horæ ad usum Romanum*, manuscrito de origen francés, c.1490-1500, Copenhage, The Royal Library, Ms. GkS 1612 4°. En él se lee: «... Nomen beati et gloriosi Georgius est martir Xpi, prestans orationibus suis beneficia hominibus, usque in presentem diem ... Plantatus in domo domini in atrii domus dei nostri. Usque in presentem diem ... Ora pro nobis beate Georgi ... Deus qui nos beati Georgii martiris tui meritis et intercessione letificas: concede propicius, ut qui eius beneficia poscimus: dono», f. 19v.

34.- Esta cita no se contempla en el *Missale Tarraconensis* tampoco en las eucaristías comunes por los mártires, tanto en tiempo pascual como fuera de él.

35.- Para su comparación con el texto de la *Vulgata*, véase el Apéndice documental.

*Antiguo Testamento*, concretamente del libro de la *Sabiduría*<sup>36</sup>. En su lugar, nuestro texto presenta una cita del *Eclesiástico* asignada fuera de tiempo pascual, según el *Missale*, a un confesor no pontífice<sup>37</sup>. Este matiz, ligeramente transgresor respecto a la liturgia habitual, se debe probablemente a que el párrafo fue escogido por el rey. De su lectura se desprende un mensaje de conformismo y solidaridad. Llama a los ricos a no correr a por más oro, sino a resignarse con lo suyo sin esperar más, sintiéndose a la vez reconfortados espiritualmente por esa falta de ambición. Este hecho, en vísperas del periodo de mayor presión fiscal de la baja Edad Media, nos permite pensar que el Ceremonioso era plenamente consciente, ya desde el comienzo de la guerra con Castilla, de que se estaba iniciando un conflicto que iba a exigir de un extraordinario esfuerzo económico<sup>38</sup>. Por ello, recurrió a la liturgia como medio para difundir un mensaje de desapego por las riquezas materiales, previendo de que inmediatamente iba a necesitar del dinero de sus súbditos en grandes cantidades. El texto, leído en eucaristías diarias, debía ser escuchado por una población que iba a ver incrementadas sus cargas fiscales de múltiples formas, en ocasiones novedosas. En algunas de ellas, como los *fogajes*, era frecuente el ocultamiento, de ahí la oportunidad de la cita, que habla de la recompensa en el Señor para quien, pudiendo transgredir la ley no lo hace y, pudiendo hacer mal, hace el bien<sup>39</sup>.

La utilización de las misas como vía de difusión de un mensaje de colaboración económica se desarrolló en paralelo al discurso de necesidad que, durante décadas, caracterizó al soberano en diversos contextos. Uno de los escenarios más propicios para su exposición fueron las reuniones de Cortes, en algunas de cuyas actas podemos leer verdaderas súplicas puestas en boca del rey, con objeto de lograr las concesiones necesarias de los representantes estamentales<sup>40</sup>. Los elementos reiterados por el monarca inciden en la necesidad de

36.- *Missale Tarraconensis, cit.*, ff. AAii.

37.- *Missale Tarraconensis, cit.*, ff. AAav.

38.- La carta en la que Pedro IV responde al rey de Castilla en términos de enemistad, asegurándole que habría guerra, es dos meses anterior a la orden sobre las conmemoraciones. ACA, Can., reg. 1379, ff. 14-15v (1356, sep, 4. Perpiñán).

39.- La cita se corresponde con el inicio del sermón de San Jorge que está incluido en *Sermone de tempore et de sanctis de Sant Vicent Ferrer*, incunable impreso en Nuremberg por Antonius Koberger, el 28 de junio de 1492. Se conserva un ejemplar de esta obra en la abadía de Montserrat, signatura 4<sup>o</sup> 101. Probablemente, esta circunstancia se deba a una tradición en la liturgia de San Jorge anterior al domingo, coincidente con el reinado de Pedro IV. Asimismo, este fragmento estaba incluido, a finales de la Edad Media, entre las oraciones a un obispo confesor. *Suffragia Sanctorum, cit.*, f. 25v.

40.- Algunas de las intervenciones reales más representativas en PONS GURI, José María, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, vol 50, *Actas de las Cortes generales de la Corona de Aragón de 1362-63* (Madrid, 1982), pp. 63-65; M.<sup>a</sup> Teresa SAUCO ÁLVAREZ, «Actas de las Cortes de Zaragoza-Calatayud. 1365-66-67», *cit.*; M.<sup>a</sup> Teresa IRANZO, Carlos LALIENA, M.<sup>a</sup> Luisa LEDESMA y Sergio MARTÍNEZ, «Actas de las Cortes de Caspe, Alcañiz y Zaragoza, 1371-72», *Acta Curiarum regni Aragonum*, t. III, *cit.*; M.<sup>a</sup> Luisa LEDESMA RUBIO, «Actas del proceso de Cortes de Tamarite de 1375», *Acta Curiarum regni Aragonum*, t. III, *cit.*; José Ángel SESMA MUÑOZ, *Actas de las Cortes Generales de Monzón de 1375-76*, *Acta Curiarum regni Aragonum*, t. IV, *Cortes de Pedro IV/3* (Zaragoza, 2007), pp. 5, 21, 34-36, 40, 49, 55, 58, 64 y 170. En el prólogo de esta última edición se hace referencia al carácter de los discursos de Pedro IV.

defender la comunidad ante la agresión enemiga, la solidaridad entre los territorios de la Corona para ello y la responsabilidad de los procuradores no sólo ante él mismo, sino también ante los propios habitantes del reino.

Pero la adecuación de la liturgia tuvo además una segunda expresión. Se trata del texto escogido para la segunda lectura, es decir, la cita procedente del Evangelio: *Mateo*, 16, 24-28<sup>41</sup>:

*In illo tempore, dixit Ihesus discipulos suis: si quis vult post me venire, abneget semet ipsum et tollat crucem suam cotidie et sequatur me; qui enim voluit animam suam salvam facere perdet illam, nam qui perdiderit animam suam propter me salvam faciet illam, quod enim proficit hominem salvaretur universum mundum se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat anima qui me erubuerit et meos sermones hunc filius hominis erubescet, cum venerit in magestate sua et Patris et Sanctorum Angelorum. Dico autem vobis vere sunt aliqui hic stantes qui non gustabunt mortem donec videant regnum Dei.*

Al igual que en el caso anterior, este pasaje no se incluye ni en la misa de San Jorge (donde se cita a *Lucas*) ni en la dedicada a un mártir no pontífice fuera de tiempo pascual (*Juan*)<sup>42</sup>. Su utilización, según el *Missale*, estaba reservada, fuera del citado periodo, a las misas a un mártir pontífice<sup>43</sup>. Esta característica, que no encaja con el modelo de San Jorge, probablemente se deba a que también fue seleccionado *ad hoc* por el monarca. El texto guardaba todavía, a mediados del siglo XIV, una relación directa con la guerra, ya que había sido incluido por San Bernardo en sus discursos para la predicación de la segunda cruzada a Tierra Santa, en la primera mitad del siglo XII, y en él se recogen los términos que acabaron denominando a esta singular manifestación de guerra santa<sup>44</sup>. El monarca instó a retomar este pasaje evangélico porque sintetizaba el espíritu de abnegación, sacrificio y devoción que se hacían imprescindibles a la hora de afrontar una empresa bélica de unas dimensiones extraordinarias como la que, efectivamente, estaba iniciándose en la Península Ibérica.

41.- Véase apéndice documental.

42.- *Missale Tarraconensis*, cit., ff. 22r (Cuaderno de las fiestas de los santos) y AAii.

43.- *Missale Tarraconensis*, cit., f. AAii.

44.- Para el ambiente previo a la primera Cruzada y la definición del fenómeno como parte del concepto más amplio de «guerra santa»: Luis GARCÍA GUIJARRO RAMOS, «¿Cruzadas antes de la primera cruzada?: La Iglesia y la Guerra Santa, siglos IX-XI», *García Sánchez III «el de Nájera» un rey y un reino en la Europa del siglo XI*, XV Semana de Estudios Medievales, Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla (Logroño, 2005), pp. 269-294. Para la predicación de San Bernardo y la segunda Cruzada: A. FLICHE, R. FOREVILLE y J. ROSSET, *Las Cruzadas*, cit., pp. 214-221; Geoffrey HINDLEY, *Las Cruzadas. Peregrinaje armado y guerra santa* (Barcelona, 2004), pp. 100-104. También sobre el ambiente espiritual de las Cruzadas son interesantes: Zoé OLDENBOURG, *Las Cruzadas* (Barcelona, 2003), pp. 69-79, 85-92 y 771-779; César DOMÍNGEZ, «Las Cruzadas y el discurso sapiencial. Hacia un panorama de los *exempla* hispanomedievales en el panorama europeo», *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, 7 (2003); Evangelista VILANOVA, «Una manipulación de la teología de la paz: las cruzadas medievales», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 6 (2001), pp. 169-173; y Julio TREBOLLE BARRERA, «La muerte del Cid y la toma de Jerusalén: ‘Domingo de Pentecostés’ del año 1099», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7 (2002), pp. 185-193.

A estas alturas de la Edad Media, el pensamiento cristiano se encuentra tan inmerso en la ideología del poder de los monarcas medievales que, a pesar de los esfuerzos de la Santa Sede por hacer respetar su autoridad sobre toda la Cristiandad, los soberanos no dejaron de poner a Dios y los santos de su parte en sus guerras contra otros cristianos. Además, el ejemplo de Pedro IV de Aragón nos muestra que también pudieron intervenir en la liturgia eucarística para predisponer la voluntad de sus súbditos, utilizando las misas como un medio de propaganda. Como explicábamos al comienzo de este artículo, los hombres y mujeres de la Edad Media conocieron y desarrollaron múltiples vías de comunicación e interdependencia entre el mundo terrenal y el espiritual, entre las que el culto y la devoción a modelos de santidad cobraron un protagonismo especial. En los siglos XIV y XV, cuando quedaban ya lejanos los debates en torno a la compatibilidad entre cristianismo y práctica de la guerra, cuando tras múltiples controversias y transferencias el mensaje evangélico se había integrado en el discurso y la lógica del poder, para reforzarlo y potenciarlo sustancialmente, asistimos al desarrollo de cultos de carácter cívico, territorial<sup>45</sup>. Los esfuerzos de la monarquía por consolidar su legitimidad, en toda Europa, tuvieron como una de sus manifestaciones fundamentales la adopción de devociones que acabarían adscritas a cada corona y, en consecuencia, a cada territorio. Los componentes sagrados, piadosos y devocionales que cada uno de los poderes estatales de la baja Edad Media manifestó en sus empresas bélicas fueron sólo un aspecto más de su discurso legitimador, no se construyeron tomando como referencia a la Cristiandad. La contradicción entre el mensaje evangélico y la sacralidad de las guerras, la búsqueda de la intercesión de Cristo y de los santos en las campañas emprendidas contra cristianos, o la defensa encarnizada de la paz por medio de la guerra es únicamente aparente. Lo es porque sus enunciados no provienen de un origen común, sino que fueron diversas elites, sucesivas o contemporáneas, e incluso en ocasiones enfrentadas entre sí, quienes intervinieron de manera decisiva en su construcción.

45.- Este fenómeno, que empieza a percibirse en el siglo XIII, se manifiesta no sólo a nivel estatal, sino también local, regional e incluso profesional. José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, «*La civitas Dei...*», *cit.*, p. 300.



## APÉNDICE DOCUMENTAL

La siguiente transcripción incluye la comunicación de Pedro IV al arzobispo de Tarragona, en la que le informaba sobre la orden que había emitido recientemente para la inclusión de las conmemoraciones a San Jorge en las misas, y el texto con las citas que debían pronunciarse en dichas celebraciones. Incluimos mediante notas al pie la procedencia de cada uno de los fragmentos, con la cita textual de aquellos en dos versiones de la *Vulgata* (de Stuttgart, ca. 400, y de Clemente VIII, 1592). Asimismo, anotamos aquellas partes que no corresponden a citas bíblicas con la forma que presentan en el *Missale secundum consuetudinem ecclesiae Tarraconensis*<sup>46</sup>.

1356, noviembre, 5. Pina.

*Pedro IV comunica al arzobispo de Tarragona que ha ordenado a los obispos de sus estados pronunciar, en las misas que se celebren diariamente en sus diócesis, algunas conmemoraciones a San Jorge, con el fin de propiciar la ayuda del mártir en la guerra recientemente iniciada contra Castilla.*

– ACA, Can., reg. 1380, ff. 70v-71r.

Petrus et cetera, reverendo in Christo patri fratri Sancio, divina providencia Terrachone archiepiscopo, consiliario nostro dilecto, aut eius capitulo, salutem et dilectionem affectum.

Cum nos, ob sincere devotionis affectum quem ad virtutum merita beati Georgii gerimus et habemus, ordinaverimus et velimus comemorationem presentibus interclusam singulis diebus in missarum solemnibus celebrari. Idcirco, vos rogamus affectuose quatenus, in quibuslibet ecclesiis diocesis vestre, transumptum comemorationis predictae transmittere incontinenti velitis rectoribus earundem iniungendo ut singulis diebus comemorationem ipsam velint in reverentiam Dei et beati Georgii devotissime decantare. Nos enim speramus ex eo ut eiusdem sancti meritis auxiliante Domino nostra negotia prosperabuntur cum gloria et triumpho.

In hoc enim nobis plurimum complacebitis et regratiabimur vobis multum.

Data in loco de Pina, die V<sup>a</sup> novembre anno a Nativitate Domini M<sup>o</sup> CCC<sup>o</sup> quinquagesimo sexto. Visa.

Petrus de Gostemps mandato regi fecit, per nominem Bernarti de Capraria, consiliarii.

Similes:

Reverendo in Christo patri Lупpo, divina providencia Cesarauguste archiepiscopo, consiliario nostro dilecto, vel eius capitulo.

Venerabili in Christo patri episcopo Valentie, vel eius capitulo.

Venerabili in Christo patri episcopo Dertusense, vel eius capitulo.

46.- Las ediciones manejadas son: *Vulgata* de Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft (Stuttgart, 1999); y *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Editio Electronica 2005, Michaele Tvveedale Editore. Para la referencia del *Missale* ver nota 31.

Venerabili in Christo patri Michaeli, divina providencia Barchinone episcopo et eius capitulo.

Venerabili in Christo patri Berenguer, divina providencia episcopo Gerunde et eius capitulo.

Venerabili in Christo patri divina providencia Ilerdense episcopo et eius capitulo.

Venerabili in Christo patri divina providencia Elnense episcopo et eius capitulo.

Venerabili in Christo patri Hugoni, divina providencia Urgellense episcopo, et eius capitulo.

Idem [*Petrus de Gostemps...*].

Sequitur comemoratio de qua supra habetur mentio.

Georgii martiri.

Protexisti me, Deus, a conventu malignantium, a multitudine operantium iniquitatem, v<sup>47</sup>.

Exaudi, Deus, orationem meam cum deprecor a timore inimici eripe animam meam<sup>48</sup>.

Gloria Patri et Filio et cetera, sicut erat in principio et cetera.

Oratio: Deus, qui beato Georgio, martiri tuo, suis meritis victoriam in bellis tribuisti, concede propicius ut quam eius bene sciencia postimus victoriam de inimicis nostris eius auxilio consequamur, per Dominum<sup>49</sup>.

Epistola: Beatus vir qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunie thesauris, quis est hic et laudabimus eum fecit enim mirabilia in vita sua, qui probatus est in illo et perfectus inventus est et erit illi gloria eterna, qui potuit transgredi et non est transgressus et facere mala et non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius in domino et elemosinas illius enarrabit omnis ecclesia sanctorum, v<sup>50</sup>.

47.- *Salmos*; 63, 3:

*Vulgata* de Stuttgart (en adelante *VS*): Protexisti me a conventu malignantium a multitudine operantium iniquitatem.

*Vulgatam Clementinam* (*VC*): *idem*.

48.- *Salmos*; 63, 2:

*VS*: Exaudi Deus orationem meam cum deprecor a timore inimici eripe animam meam.

*VC*: *idem*.

49.- «Deus, que nos beati Georgii, martiris cui meritis et intercessione letificas, concede propitius, ut qui eius beneficia poscimus, dono tue gratie consequamur, per Dominum.» *Missale Tarraconensis*, cit., ff. 22r (Cuaderno de las fiestas de los santos).

50.- *Eclesiástico*; 31, 8-11:

*VS*: 8/ Beatus dives qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit nec speravit in pecunia et thesauris 9/ quis est hic et laudabimus eum fecit enim mirabilia in vita sua 10/ quis probatus est in illo et perfectus est et erit illi in gloria aeterna qui potuit transgredi et non est transgressus et facere mala et non fecit 11/ ideo stabilita sunt bona illius in Deo et elemosinas illius enarrabit ecclesia sanctorum.

*VC*: 8/ Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris. 9/ Quis est hic? et laudabimus eum: fecit enim mirabilia in vita sua. 10/ Qui probatus est in illo, et perfectus est, erit illi gloria aeterna: qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit. 11/ Ideo stabilita sunt bona illius in Domino, et elemosinas illius enarrabit omnis ecclesia sanctorum.

Iustus non conturbabitur quia dominus firmat manum eius, v<sup>51</sup>.

Tota die miseretur et comodat et semen eius in benedictione erit<sup>52</sup>. Aleluya, v.

Iustus ut palma florebit et sicut cedrus multiplicabitur<sup>53</sup>.

Secundum lecturam: In illo tempore, dixit Ihesus discipulos suis: si quis vult post me venire, abneget semet ipsum et tollat crucem suam cotidie et sequatur me; qui enim voluit animam suam salvam facere perdet illam, nam qui perdiderit animam suam propter me salvam faciet illam, quod enim proficit hominem salvaretur universum mundum se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat anima qui me erubuerit et meos sermones hunc filius hominis erubescet, cum venerit in magestate sua et Patris et Sanctorum Angelorum. Dico autem vobis vere sunt aliqui hic stantes qui non gustabunt mortem donec videant regnum Dei<sup>54</sup>.

Offertorium: Confitebuntur celi mirabilia tua domine et veritatem tuam in Ecclesiam Sanctorum<sup>55</sup>.

Sacrationem: Munera domine oblata sanctifica et intercedente beato Georgio, martyre tuo, nos a peccatorum nostrorum maculis emunda, per Dominum<sup>56</sup>.

Communione: Laetabitur iustus in Domino et sperabit in eo et laudabuntur omnes recti corde<sup>57</sup>.

51.- *Salmos*; 36, 24:

VS: Cum ceciderit non conlidetur quia Dominus subponit manum suam.

VC: Cum ceciderit, non collidetur, quia Dominus supponit manum suam.

52.- *Salmos*; 36, 26:

VS: Tota die miseretur et commodat et semen illius in benedictione erit.

VC: *idem*.

53.- *Salmos*; 91, 13:

VS: Iustus ut palma florebit ut cedrus Libani multiplicabitur.

VC: Justus ut palma florebit; sicut cedrus Libani multiplicabitur.

54.- *Mateo*; 16, 24-28:

VS: 24/ tunc Iesus dixit discipulis suis: si quis vult post me venire, abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me; 25/ qui enim voluerit animam suam salvam facere perdet eam, qui autem perdiderit animam suam propter me inveniet eam 26/ quid enim prodest homini si mundum universum lucretur animae vero suae detrimentum patiat, aut quam dabit homo commutationem pro anima sua 27/ Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis et tunc reddet unicuique secundum opus eius, 28/ amen dico vobis sunt quidam de hic stantibus qui non gustabunt mortem donec videant Filium hominis venientem in regno suo.

VC: 24/ Tunc Iesus dixit discipulis suis: Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. 25/ Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. 26/ Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiat? aut quam dabit homo commutationem pro anima sua? 27/ Filius enim hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis: et tunc reddet unicuique secundum opera ejus. 28/ Amen dico vobis, sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo.

55.- *Salmos*; 88, 6:

VS: confitebuntur caeli mirabilia tua Domine etenim veritatem tuam in ecclesia sanctorum.

VC: Confitebuntur caeli mirabilia tua, Domine; etenim veritatem tuam in ecclesia sanctorum.

56.- «Munera domine que sumus oblata sanctifica et intercedente beato Georgio, martyre tuo, nos a peccatorum nostrorum maculis emunda. Per Dominum.» *Missale Tarraconensis, cit.*, ff. 22v (Cuaderno de las fiestas de los santos).

57.- *Salmos*; 63, 11:

VS: laetabitur iustus in Domino et sperabit in eo et laudabuntur omnes recti corde.

VC: Laetabitur justus in Domino, et sperabit in eo, et laudabuntur omnes recti corde.

Posterius communionem: Supplices te rogamus, omnipotens Deus, ut quos tuis reficis sacramentis intercedente beato Georgio, martire tuo, victoriam inimicorum nostrorum consequentes, tibi etiam placitis moribus tribuas deservire, per dominum et cetera<sup>58</sup>.

58.- «Supplices te rogamus, omnipotens Deus, ut quos tuis reficis sacramentis, intercedente beato Georgio, martire tuo, tibi etiam placitis moribus dignanter deservire concedas. Per dominum». *Missale Tarraconensis, cit.*, ff. 22v (Cuaderno de las fiestas de los santos).