

**Eikón Imago**

e-ISSN: 2254-8718

## La influencia de los textos sagrados en la configuración visual de los santos guerreros

Enric Olivares Torres<sup>1</sup>

Recibido: 15 de mayo de 2020 / Aceptado: 28 de mayo de 2020 / Publicado: 3 de julio de 2020

**Resumen.** El presente artículo analiza los convencionalismos y recursos visuales utilizados en las leyendas de santos guerreros, basados en las fuentes del Antiguo y el Nuevo Testamento con la finalidad de ofrecer una mayor comprensión del fenómeno de la sacralización de la guerra y la función de las imágenes de santos caballeros en el ámbito hispánico. Son numerosos los ejemplos en los que los santos guerreros aparecen reiteradamente amparando a los ejércitos cristianos o destrozando a las huestes enemigas. En muchos de estos casos, algunos de los elementos significativos utilizados presentan una evidente asociación con las grandes gestas del Antiguo Testamento, conformándose como recurrentes en la tradición visual.

**Palabras clave:** Santos guerreros; Antiguo Testamento; Batallas; San Miguel; Santiago.

### [en] The Influence of the Sacred Texts on the Visual Configuration of the Warrior Saints

**Abstract.** This article analyzes the conventionalities and visual resources used in the legends of holy warriors, based on the sources of the Old and New Testaments in order to offer a better understanding of the phenomenon of the sacralization of war and the function of the images of holy knights in the Hispanic context. There are many examples in which the holy warriors repeatedly appear to protect the Christian armies or to destroy the enemy hosts. In many of these cases, some of the significant elements used present an evident association with the great deeds of the Old Testament, conforming as recurrent in the visual tradition.

**Keywords:** Warrior saints; Old Testament; Battles; Saint Michael; Saint James.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La milicia cristiana en los primeros tiempos. 3. La violencia sagrada de los justos. 4. El discurso de las armas de san Pablo a san Ambrosio. 5. La imagen del guerrero angélico como vencedor del mal. 6. La visión de un ejército celestial como recurso de la guerra santa. 7. Una espada que parece fuego. 8. Las fuerzas de la naturaleza. 9. Desorientados e impotentes. 10. Conclusiones. 11. Fuentes y referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Olivares Torres, Enric. "La influencia de los textos sagrados en la configuración visual de los santos guerreros". En *Guerra y alteridad. Imágenes del enemigo en la cultura visual de la Edad Media a la actualidad*, editado por Borja Franco Llopis. Monográfico temático, *Eikón Imago* 15 (2020): 75-103.

---

<sup>1</sup> Universitat de València.  
Correo electrónico: enrique.olivares@uv.es  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1120-698X>

## 1. Introducción

A lo largo de la Edad Media surgieron un buen número de leyendas, posteriormente repetidas y ampliadas en la Edad Moderna, protagonizadas por santos guerreros que intervenían de manera providencial en la lucha contra el infiel.

En el caso de la península Ibérica, el momento inicial de conformación de estas narraciones legendarias puede situarse en torno al siglo XIII. Su origen y posterior difusión responden a múltiples intereses, tanto generales como particulares, así como religiosos y políticos, pero también se imbrican en la propia cultura marcial del momento. Realidad y fantasía, necesidad de protección y de legitimación, pero también de fe en los poderes sobrenaturales, estas figuras coadyuvaron a la creación de un ambiente de por sí proclive a los fenómenos maravillosos, en un proceso secular de consolidación de la idea de combate frente al enemigo musulmán, perdurando hasta bien entrado el siglo XVII.

Como intercesores de la voluntad divina, la función protectora y taumátúrgica de los santos guerreros fue revestida de un gran poder simbólico. Estas leyendas, muchas de las cuales tuvieron una amplia proyección en el campo de la visualidad, presentaban connotaciones de guerra santa, así como un buen número de convencionalismos y recursos visuales reiterados que hundían sus raíces en numerosos ejemplos del Antiguo y el Nuevo Testamento, configurados estos últimos, como afirmara en su momento Francisco García Fitz, en “auténticos arsenales ideológicos que inspirarán a los autores cristianos”<sup>2</sup>.

Precisamente, el interés del presente estudio se centra en el análisis de algunas de estas fuentes bíblicas para una mayor comprensión del fenómeno de sacralización de la guerra, así como del uso y función de las imágenes de los santos caballeros en el ámbito hispánico, constatando la existencia de una continuidad ideológica dentro del cristianismo que irá ajustándose a las distintas circunstancias históricas y que posee múltiples interpretaciones, las cuales desbordan las limitaciones e intereses de este artículo<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Francisco García Fitz, *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas* (Madrid: Sílex, 2003), 92.

<sup>3</sup> El papel jugado por estas figuras sagradas como ayudantes y protectores en la lucha contra el enemigo ha sido puesto en relieve en múltiples estudios, algunos de ellos ya clásicos. Por la amplitud del tema y la enorme literatura generada nos ceñiremos a citarlos brevemente, recogiendo sus referencias completas en el apartado bibliográfico final. Sin voluntad de resultar exhaustivos, destacaremos las aportaciones al conocimiento de la iconografía jacobea y sus fuentes literarias en los trabajos de Manuel C. Díaz y Díaz, Monterroso Montero, Sicart Giménez, Yzquierdo Perrín, Rey Castelao o Cabrilla Ciézar, entre otros. Los de Espí Valdés, sobre la imagen de san Jorge matamoros en el contexto valenciano, o los de Marco, Montaner y Redondo en el aragonés, también merecen ser destacados; así como los trabajos de Gutiérrez Pastor en torno a las imágenes guerreras de san Millán o los de Montaner Frutos y Etelvina Fernández en el caso de san Isidoro. No queremos dejar de citar tampoco los estudios monográficos más recientes debidos a Lidwine Linares y quien suscribe estas líneas, centrados asimismo en el estudio de las fuentes literarias y el significado y función de estas imágenes conocidas popularmente como matamoros, cuyo papel a la hora de configurar la idea de guerra santa debe ser tenida en cuenta.

## 2. La milicia cristiana en los primeros tiempos

En sus orígenes, el cristianismo se presentaba como una religión pacifista y antimilitar que condenaba el uso de las armas y predicaba el rechazo a la violencia. No había espacio para el enfrentamiento militar. El perdón y el amor al prójimo se extendían incluso a los enemigos y, de hecho, el uso de la violencia para castigar a los malvados había sido prohibido por el mismo Jesús. Así pues, en el Evangelio de san Mateo, sentenciaba: “todos los que empuñen espada perecerán a espada” (Mt 26,52), afirmando de este modo que el poder de administrar la justicia estaba reservado sólo a Dios.

A imitación de su maestro, que nunca se defendió violentamente frente a los insultos y las vejaciones sufridas, los primeros cristianos tuvieron que ganarse la salvación por medio del martirio, sin combate ni enfrentamiento, aceptando el cruel destino sin oponer ningún tipo de resistencia. Con su sacrificio pasaban a engrosar las filas del ejército celestial de Cristo, y el concepto de *miles Christi* tenía en sus inicios un sentido limpiamente moral, pues hacía referencia a los mártires que, por haberse negado a obedecer al emperador romano y rechazar la milicia de este mundo, daban su vida por Cristo y conseguían la victoria de la vida eterna en un enfrentamiento pacífico frente al paganismo. Esta era todavía una *militia* no violenta, militante, pero no militar<sup>4</sup>.

La condición de cristiano, pues, era incompatible con la profesión militar, fundamentalmente por dos motivos: la prohibición de matar y la negación a jurar fidelidad al emperador romano, considerado por la religión romana como un dios en vida. Así pues, la primitiva comunidad cristiana entraba en conflicto con las leyes de Roma y su negativa a adorar al emperador y alistarse en el ejército romano comportó que todo el poder represivo del imperio cayera sobre esta.

¿Qué pasó para que siglos más tarde aquellos pacíficos soldados de Cristo que abominaban de las armas se convirtieran en verdaderos guerreros? ¿Por qué su inicial rechazo hacia todo tipo de violencia derivó en una sacralización de la guerra, y en una trasposición metafórica del enfrentamiento entre el Bien y el Mal en el campo de batalla?

En este largo proceso de elevación de lo bélico a la categoría de sagrado<sup>5</sup>, el medievalista Jean Flori destacaba tres factores principales que debían tenerse en cuenta para comprenderlo: el combate espiritual contra el paganismo, la protección de la Iglesia romana frente a los ataques de los nuevos bárbaros –normandos y musulmanes– durante las segundas invasiones de los siglos VIII y IX, y la demonización de estos, considerados terribles en su ferocidad y crueldad.

A estos tres factores podríamos añadir un cuarto y posterior elemento de aproximación o relación de la Iglesia con el lenguaje marcial, el del recordatorio de la intervención de la Providencia mediante la visión de los santos guerreros, adalides protectores del soldado y su monarca, que son convocados en el combate y

---

<sup>4</sup> Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam* (Granada: Universidad de Granada y Universitat de València, 2004), 15-31.

<sup>5</sup> La formación de la idea de guerra santa ha recibido una gran atención por parte de un buen número de especialistas cuyas aportaciones merecen ser citadas aunque sea de forma sintética. Es el caso de los estudios abordados por Carl Erdmann, Jean Flori, Philippe Contamine, Maurice Keen, Franco Cardini, Ana Belén Sánchez Prieto o el citado Francisco García Fitz, cuyas referencias se completan en la bibliografía final.

asisten poderosamente a la victoria de las huestes cristianas. Así pues, del mismo modo que Yahvé ayudó al pueblo de Israel contra sus enemigos, el pueblo santo cristiano era ayudado por estos santos caballeros en su lucha contra sus rivales paganos.

### 3. La violencia sagrada de los justos

Pero antes de que todo esto ocurriera, en los primeros tiempos del cristianismo predominaba el lenguaje de la paz. Recordamos como algunos autores del siglo III, como Tertuliano, Orígenes<sup>6</sup>, Cipriano, Lactancio<sup>7</sup>, etc., enfatizaron el mensaje antibelicista presentando la guerra como el peor de los sacrilegios que un cristiano podía cometer. Es más, relacionaban el servicio militar con prácticas idolátricas en las que se exaltaba al emperador y a las divinidades paganas. Incluso para Sulpicio Severo<sup>8</sup> y Paulino de Nola renunciar a las armas era considerado como un acto muy recomendable para lograr la perfección de la vida en sentido cristiano<sup>9</sup>. Sin embargo, ¿era del todo cierta y absoluta esta postura? Algunos autores como Carcelén Hernández<sup>10</sup> han subrayado que estos posicionamientos no fueron ni mucho menos inamovibles, sino que incluso llegaban a ser contradictorios, puesto que si bien eran contrarios a la lucha armada, reconocían su necesidad y, además, se mostraban tolerantes con esta cuando se hacía en favor de la Iglesia, en nombre de Dios o bajo la bandera de los emperadores cristianos del Bajo imperio.

Sin embargo, ¿qué decían las fuentes canónicas? ¿Qué papel concedían al uso de las armas? En el caso del Nuevo Testamento, como bien recoge García Fitz, es justo decir que no había un juicio desfavorable hacia la guerra ni tampoco hacia el oficio de los soldados, considerado como algo normal y legítimo. Tan solo existía una opinión contraria a la violencia privada e individual, frente a la cual no se tenía que usar la espada sino poner la otra mejilla.

Muy acertadamente, el estudioso de la caballería en la Edad Media, Philippe Contamine<sup>11</sup>, recordaba la recomendación de san Juan Bautista a los soldados de no usar la violencia, no presentar falsas denuncias para hacer dinero y contentarse con su paga (Lc 3,14). Por otro lado, la alabanza de Cristo a la fe del centurión (Mt 8,5-13), así como la conversión del centurión Cornelio, al que Pedro consideraba como un igual (He 10,1-48) o la *Epístola de san Pablo a los Hebreos*, donde no hay juicio desfavorable alguno acerca de las antiguas guerras protagonizadas por el

<sup>6</sup> Orígenes defendía la exención del servicio militar para los cristianos, y que fueran los paganos quienes se encargaran de la defensa del imperio. Orígenes, *Contra Celso*, 8, 73. Citado por Lidwine Linares, *Les saints matamores en Espagne, au Moyen Age et au Siècle d'Or (XIIème-XVIIIème Siècles)*. *Histoire et representations* (Toulouse: Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2008), 86-87.

<sup>7</sup> Para Lactancio, matar a un hombre debía ser considerado siempre como un acto criminal. Vid. Lactancio, *De Div. Instit.*, 6, 20. Citado por Linares, *Les saints matamores*, 87.

<sup>8</sup> En la *Vida de san Martín*, del siglo IV, ponía en boca de este: "No puedo servir a las armas, soy cristiano [...]. Soy el soldado de Cristo, no me está permitido el combate". Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, ed. J. Fontaine (París: Cerf, 1967), I, 2, 3, 260.

<sup>9</sup> Philippe Contamine, *La guerra en la Edad Media* (Barcelona: Labor, 1984), 332.

<sup>10</sup> F. J. Carcelén Hernández, "Aproximación a las concepciones militarista y antimilitarista del cristianismo primitivo", *Antigüedad y Cristianismo* 14 (1997): 167.

<sup>11</sup> Contamine, *La guerra en la Edad Media*, 332.

pueblo de Israel (Heb 11,32-34), pueden servirnos como ejemplos destacados de la no condena al oficio militar.

¿Y en el caso del Antiguo Testamento? ¿Ocurría lo mismo? Como es sabido, a diferencia del Nuevo, algunos libros veterotestamentarios contienen numerosos ejemplos de acciones violentas y una clara tendencia a la sacralización de la guerra. Guerras y hechos de armas protagonizados por los patriarcas del pueblo de Israel durante la conquista de la Tierra Prometida en los que incluso se daba razones para el exterminio del enemigo: esta es una guerra santa inspirada y ordenada por Dios, pues el país de Yahvé debe ser purificado de toda presencia pagana. Sin embargo, al tomar como modelo de vida alguna de estas posturas en torno a la consideración de la guerra y confrontarlas con el quinto mandamiento (Dt 5,17), ¿no resultaban contradictorios para los fieles cristianos estos relatos veterotestamentarios? ¿Cómo se conciliaba la antigua ley del Talión (Ex 21,24; Lv 24,20 y Dt 19,21) y la nueva del Perdón (Mt 5,38-39)? ¿Y qué posición tomaban las autoridades eclesiásticas en la hora de interpretar las Escrituras? ¿Podríamos afirmar, tal y como hizo García Fitz, que los mensajes contenidos en la lectura de las Escrituras lo mismo podían servir para condenar el uso de las armas que para bendecir o santificar las confrontaciones bélicas<sup>12</sup>?

Algunos autores cristianos, como san Agustín, encontraron en el Antiguo Testamento guerras justas que eran queridas e incluso dirigidas por la voluntad de Dios, pues él mismo aparecía revestido con las armas de la justicia: “Se puso como coraza la justicia, se endosó como casco la salvación, se vistió como túnica la venganza, se ciñó la cólera como un manto. Pagará a cada cual según sus merecimientos: ira para sus adversarios, represalia para sus enemigos” (Is 59,17).

Esta cita de Isaías reveladora de un espíritu marcial y apocalíptico fue recogida posteriormente por el *Libro de la Sabiduría*, recordando la recompensa de los justos:

Por eso recibirán un reino distinguido y una hermosa diadema de manos del Señor; pues con su diestra los protegerá y los escudará con su brazo. Tomará la armadura de su celo y armará a la creación para vengarse de sus enemigos; vestirá la coraza de la justicia, se pondrá por casco un juicio imparcial, empuñará como escudo su santidad invencible, afilará la espada de su cólera implacable, y el universo luchará a su lado contra los insensatos (Sb 5,16-20).

Mientras que a los justos les esperaba una recompensa eterna y dichosa, el castigo para los impíos era descrito en términos apocalípticos, repitiéndose las imágenes de un gran combate y una terrible derrota contra los enemigos de Israel, como se lee en Isaías 24-26 y en Ezequiel 38-39.

En todo enfrentamiento, tal y como recordaba el salmista, Yahvé estaba junto a su pueblo y lo defendía de la injusticia de sus enemigos: “Ataca, Yahvé, a los que me atacan, combate a los que me combaten; embraza el escudo y la adarga, y disponte a socorrerme: blande la lanza y la pica contra mis perseguidores. Dime: ‘Soy tu salvación’” (Sl 35,1-3).

<sup>12</sup> García Fitz, *La Edad Media*, 92.

Yahvé es escudo y armadura de los fieles y justos (Sl 91,4); utiliza su espada y favorece a los que confían en él. Sus armas son poderosas, pero cabe advertir que espiritualizadas, no materiales.



Figura 1. *Los enemigos de Israel lapidados por granizo*, 430-440, Roma, iglesia de Santa Maria Maggiore. Fuente: Enric Olivares Torres.

Según estas fuentes, la sacralización de la guerra procedía del mismo Dios (fig. 1). El Todopoderoso era presentado como un guerrero invencible y los justos podían confiar en su protección. Hay que recordar cómo Moisés, en la salida de Egipto, entonó un cántico donde recordaba cómo la fuerza de Yahvé (Ex 15,6) había destruido a los ejércitos del faraón (Ex 15,4-7) y el resto de pueblos temblaban solo con oír su nombre (Ex 15,14-16), porque “El Señor es un gran guerrero” (Ex 15,3). Este canto se podría comparar con las palabras recibidas de Dios que Jeremías envió a Sedecías –“Yo mismo combatiré contra vosotros con mano fuerte y con brazo poderoso”– o también con aquellos pasajes donde se recordaba que con su poder destruía las armas de sus enemigos (Sl 46,10 y 76,4 y Jdt 9,7). Incluso, en otros pasajes se revelaba como un eficaz estratega, tal y como se lo hizo saber a jueces y reyes carismáticos a través de los cuales interviene, como fueron los casos de Josué, Gedeón, Jefé o David, entre otros. Yahvé era quien establecía los objetivos y ordenaba el ataque, con instrucciones precisas, como en la destrucción de Jericó (Jos 6,2-5); seleccionaba a los guerreros necesarios y el modo en que debían enfrentarse a sus enemigos, como ocurrió en la victoria de Gedeón sobre los madianitas (Jue 4,12-16), o indicaba la estrategia a seguir en el triunfo de David sobre los filisteos (2 Sam 5,23-25).

#### 4. El discurso de las armas de san Pablo a san Ambrosio

En la consolidación de la retórica marcial y militante de las Sagradas Escrituras y su incorporación al vocabulario cristiano, resulta fundamental el papel ejercido por san Pablo durante su predicación. Imbuido de la tradición grecorromana –era un judío helenizado que había adquirido la ciudadanía romana–, el de Tarso mostró en varias ocasiones una preferencia clara por el discurso de carácter belicista propio de una sociedad tan militarizada como la romana, aunque dicha lectura no era textual sino alegórica. Como erudito del judaísmo dentro de la rama de los fariseos, se hizo eco de la tradición veterotestamentaria y aportó ejemplos de algunos

hombres virtuosos del Antiguo Testamento, como Josué, Gedeón, Jefte, Barac, Sansón o David, los cuales, revestidos por la fe, hicieron cosas extraordinarias y consiguieron poderosas victorias:

Estos, por la fe, sometieron reinos, administraron justicia, alcanzaron las promesas y cerraron la boca a los leones; apagaron la violencia del fuego, escaparon al filo de la espada, curaron de sus enfermedades, fueron valientes en la guerra y rechazaron ejércitos extranjeros (He 11,33-34).

En muchas de sus cartas, Pablo defendía la acción predicadora como una auténtica *militia Christi* y exhortaba los cristianos a blandir las armas: “Despojémonos, pues, de las obras de la oscuridad y revistámonos de las armas de la luz” (Ro 13,12). Insistía en que la lucha del bautizado no era una batalla terrenal sino espiritual, indicando que su fuerza provenía de Dios. En la *Primera Epístola a Timoteo*, por ejemplo, recomendaba a este que militara primero como esforzado guerrero en su misión apostólica: “Combate, apoyado en ellas [las profecías pronunciadas sobre ti], el buen combate, conservando la fe y la conciencia recta” (1 Tim 1,18), y más adelante como verdadero soldado de Cristo: “Soporta las fatigas conmigo, como un buen soldado de Cristo Jesús” (2 Tm 2,3), dejando de lado las pasiones terrenales y viviendo una vida de acción a favor del evangelio de Cristo. Esta dedicación era comparada con un combate donde se le pedía que pusiera todas sus fuerzas; un servicio desinteresado comparable al del soldado, el atleta o el labrador, quienes al final de su trabajo veían recompensado su esfuerzo<sup>13</sup>.

El sentido de movilización del soldado de Cristo estaba presente en otros muchos momentos: “Combate el buen combate de la fe, conquista la vida eterna a la que has sido llamado y de la que hiciste aquella solemne profesión delante de muchos testigos” (1 Tim 6,12), así como también el servicio abnegado a Jesucristo: “usando las armas de la justicia a diestra y siniestra” (2 Cor 6,7). En otro lugar nombraba un colaborador suyo, Epafrodito, como “compañero de armas” (Flp 2,25), aunque el suyo, volvía a decirlo, era un combate espiritual: “Es verdad que somos seres humanos, pero no combatimos según esos criterios. ¡No! Las armas de nuestro combate no son las que usan los hombres, pues, por la causa de Dios, son capaces de arrasar fortalezas” (2 Cor 10,3-3).

La concepción mística de este combate espiritual queda nuevamente reflejada cuando san Pablo detalla minuciosamente las armas de los soldados, ahora armas cristianas de gran significado espiritual, que en cierto modo recogían las profecías de Isaías (Is 59,17) y el *Libro de la Sabiduría* (Sb 5,16-20), retomadas después en la *Primera Epístola a los Tesalonicenses* (1 Te 5,8) y en la *Epístola a los Efesios*:

Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no va dirigida contra simples seres humanos, sino contra los principados, las potestades, los dominadores de este mundo tenebroso y los espíritus del mal que están en el aire. Por eso, tomad las armas de Dios, para que

<sup>13</sup> El ejemplo del atleta, que debía abstenerse de muchos vicios y comodidades para ganar la corona, aparecía también en la *Primera Epístola a los Corintios* (1 Cor 9,25). El mismo apóstol se mostraba en otras ocasiones como un atleta que se esforzaba por ganar una corona que no se marchitara nunca (1 Cor 9,26), o como un esforzado soldado que había luchado en numerosas batallas (2 Tim 4,7-8).

podáis resistir en el día funesto; y manteneos firmes después de haber vencido todo.

Manteneos firmes, ceñida vuestra cintura con la verdad y revestidos de la justicia como coraza, calzados con el celo por el Evangelio de la paz, embrazando siempre el escudo de la fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del maligno. Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios (Ef 6,11-17).

Además de san Pablo, entre los autores que también utilizaron este lenguaje militante destacamos a san Jerónimo, que en cierta ocasión hizo referencia al contexto de lucha espiritual contra el pecado en que se encontraban los cristianos: “Los cristianos se encuentran rodeados de grandes escuadrones de enemigos, todo el entorno les es hostil” (*Epist.* 22, 3). También Tertuliano usó la terminología militar y el concepto de milicia para hablar de la vida de los cristianos. Del mismo modo que san Pablo, las armas de los fieles tenían que ser espirituales, puesto que no luchaban contra seres de carne y hueso, sino que las tenían que emplear para oponerse a las tentaciones terrenales y al demonio (*De Orat.* 29, 3). Su discípulo cartaginés, Cipriano, recurrió a esta tesis y no se quedó atrás a la hora de recordar al mártir, al perseguido y torturado por defender la fe de Cristo, como un auténtico *miles Christi* (Cypr., *Epist.* 39, 2). Todos ellos formarían una cándida cohorte reconocida por Cristo como soldados suyos (Cypr., *Laps.* 2).

## 5. La imagen del guerrero angélico como vencedor del mal

La retórica militar latente en diferentes episodios del Antiguo Testamento, y que autores como san Agustín habían puesto de relieve, presentaba en el *Libro del Apocalipsis* un refuerzo visual de gran poder simbólico. La tradición militar judía, de la que bebería el cristianismo, estaba presente en la visión preparatoria que Juan tuvo en su exilio en la isla de Patmos: la del Mesías como juez escatológico –al hijo del hombre le salía de la boca una espada aguda de dos filos con la que derrotaba a los pueblos paganos (Ap 1,16; 2,12 y 19,15).

Esta imagen de la espada afilada como símbolo de justicia fue compartida por san Pablo en la *Epístola a los Hebreos* (Heb 4,12), la cual ya había sido citada por Isaías en su canto segundo: “Ha hecho de mis labios una espada cortante” (Is 49,2). Por otro lado, la visión de un jinete sobre un caballo blanco blandiendo un arco<sup>14</sup>, al que ofrecían una corona y se alzaba como vencedor, posiblemente en referencia al mismo Cristo (Ap 6,2), fue otra de las imágenes marciales con gran poder simbólico presentes en el libro de las Revelaciones. Junto con la espada, el caballo blanco jugaba un importante papel como representación de su poder exterminador, una configuración que se repite unos capítulos más adelante: “Entonces vi el cielo abierto, donde había un caballo blanco. Su jinete se llama ‘Fiel’ y ‘Veraz’, y juzga y combate con justicia” (Ap 19,11).

<sup>14</sup> Esta imagen del jinete blanco con un arco podría hacer pensar en los partos, terrible enemigo del imperio romano, se consolidaría posteriormente en la tradición cultural cristiana como símbolo de la expansión del Evangelio y el poder de la palabra de Dios.



En su victoria sobre el mal, identificado con el paganismo, le acompañaba un ejército de seres celestiales, también revestidos de blanco: “Los ejércitos del cielo, vestidos de lino blanco puro, le seguían sobre caballos blancos” (Ap 19,14).

La tradición bíblica configuraría esta corte de espíritus celestes con características militares (1 Re 22,19 y 2 Cr 18,18) al servicio de Dios (Lc 2,13 y Mt 26,53). Son los soldados que acompañan al jinete escatológico, pero también los que luchan junto al arcángel Miguel contra los ángeles rebeldes al principio de los tiempos y los que combatirán al dragón apocalíptico y sus secuaces al final (Ap 12,7)<sup>15</sup>.

En el caso de san Miguel y su corte celestial, los artistas medievales no tardaron en imaginarlos como guerreros armados alanceando o amenazando con su espada al demonio. Paralelamente a esta configuración, las diferentes piezas que componían el arnés del caballero fueron revestidas con una serie de significados especiales, interpretándose en clave alegórica, a partir del mensaje admonitorio de san Pablo en sus epístolas. Por supuesto, esta interpretación en clave alegórica y espiritual del combate y de las armas del guerrero se extiende a la Edad Media, como hará Ramón Llull en su *Libro de la Orden de Caballería*, relacionando la victoria de Cristo sobre la muerte, mediante la cruz, con la victoria del guerrero cristiano sobre los musulmanes<sup>16</sup>.

La indumentaria del guerrero celestial no sólo tenía en cuenta los tipos militares del momento, sino también algunos aspectos simbólicos propios de un soldado angélico: armas y armadura blancas y refulgentes.

Esta indumentaria militar, resplandeciente y de una blancura angélica, tenía también sus precedentes en ciertos pasajes veterotestamentarios, como el del ángel del Señor que ayudó al pueblo judío en el *Libro Segundo de los Macabeos* en su combate contra el ejército de Lisias, ministro de Antioco V Eupator. En ellos, el poder de Dios era visualizado mediante la figura de un caballero celestial terrible: “Cuando estaban cerca de Jerusalén, apareció un jinete vestido de blanco, que blandía armas de oro, y se puso al frente de ellos” (2 Mac 11,7-8). También en la petición de Judas Macabeo en su enfrentamiento contra Nicanor: “Tú, Soberano, que enviaste tu ángel a Ezequías, rey de Judá, que dio muerte a cerca de ciento ochenta y cinco mil hombres del ejército de Senaquerib, envía ahora también, Señor de los cielos, un ángel bueno que nos preceda infundiendo temor y espanto” (2 Mac 15,22).

En alguna ocasión, aquel ángel anónimo fue identificado por parte de algunos exégetas con el arcángel Miguel –en otras tradiciones, su figura anónima es asociada con Uriel–. El padre Nieremberg, por ejemplo, recordaba a san Miguel como aquel que: “vino asimismo en un gallardo caballo armado con armas de oro y blandiendo una lanza, para pelear contra Lisias, y su Ejército, en favor de Judas Macabeo”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Enrique Olivares Torres y Sergi Doménech García, “Ángeles combatientes”, en *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana 3. Los ángeles II. Solicitud de los espíritus celestes*, coord. y dir. Rafael García Mahiques (Madrid: Encuentro, 2017), 460-471.

<sup>16</sup> Ramon Llull, *Llibre de l'Orde de Cavalleria*, ed. Albert Soler (Barcelona: Barcino, 1988).

<sup>17</sup> Juan Eusebio Nieremberg, *Devoción, y patrocinio del Patrón de la Iglesia, y de los dominios de España, el glorioso arcángel San Miguel* (Madrid: Gabriel Ramírez, 1757), 50.



Figura 2. Bernat Martorell, *Caída de los ángeles rebeldes*, 1435-1440, Tarragona, Museu diocesà. Fuente: Enric Olivares Torres.

Al igual que en la visión anterior del jinete apocalíptico, en estos pasajes veterotestamentarios protagonizados por ángeles guerreros pueden advertirse algunos de los elementos significantes que serán posteriormente adoptados en la configuración visual de los santos caballeros: la blancura de sus atuendos, la riqueza resplandeciente de sus armas o su presencia al frente del ejército infundiendo terror entre sus enemigos.

El color blanco, por ejemplo, el más evidente de todos ellos, es símbolo de pureza, pero también de victoria. Es el color de los héroes sagrados, del emperador cristiano triunfante, pero también de la Iglesia. Este recurso visual será, por tanto, el más habitual a la hora de describir tanto a los caballeros sagrados enviados por Dios como a sus monturas. El más conocido de todos ellos, el apóstol Santiago: “Y porque sobre esto no aya lugar de dudar, vosotros, y los Moros me vereys manifiestamente en un cavallo blanco de blanca, y grande hermosura, y terné un

Pendon blanco, y muy grande”<sup>18</sup>, pero también san Jorge, quien fue visto al frente del ejército cristiano en la conquista de Mallorca, según lo relató el rey Jaime I en su crónica: “*E segons que els sarraïns nos contaren, deïen que viren entrar primer a cavall un cavaller blanc ab armes blanques*”<sup>19</sup>.

## 6. La visión de un ejército celestial como recurso de la guerra santa

No fueron infrecuentes en el imaginario bélico occidental las visiones de seres sagrados invencibles que acudían por orden del Señor ante la necesidad que tenían de su ayuda los soldados cristianos. El recurso visual a la participación del elemento taumátúrgico en la guerra contribuía a reafirmar la necesidad del combate en la defensa y expansión de la fe, así como los beneficios que la confianza en este tipo de fenómenos sobrenaturales tenía en una mentalidad imbuida de espiritualidad guerrera como la de la Edad Media.

Un precedente clásico puede encontrarse en la tradición dioscórida. Los hijos de Zeus y Leda, Cástor y Pólux, según una tradición romana fueron vistos transfigurados como jóvenes caballeros interviniendo en la legendaria batalla del lago Regilo junto a los romanos contra los etruscos a inicios de la República<sup>20</sup>.

El mundo cristiano, por supuesto, no fue ajeno a este tipo de manifestaciones sobrenaturales, siendo posiblemente una de las primeras la narrada por Teodoreto de Ciro en su *Historia Ecclesiastica* (V, 24; PG 82, 1252). En ella, hace participar a los apóstoles Juan y Felipe, vestidos con blancos indumentos y montados sobre caballos albos, en una batalla entre el emperador Teodosio y el rebelde Eugenio sucedida en el año 394. Curiosamente, en esta narración se encuentran ya algunos de los recursos literarios que posteriormente serían asociados a las leyendas de los santos guerreros, como la visión de los dos apóstoles en sueños la noche previa a la batalla exhortándole a tener coraje y prometiéndole la victoria, o el triunfo posterior sobre un ejército evidentemente más numeroso.

La esperanza en la intervención divina, o el recuerdo de los hechos del Antiguo Testamento, así como también otros actos como la confesión, la penitencia o ponerse en manos de Dios antes de entrar en batalla, como puede leerse en la narración de los preparativos realizados por Godofredo durante la cruzada, fueron habitualmente rasgos de guerra santa<sup>21</sup> a lo largo de la Edad Media.

Precisamente, la primera cruzada se convirtió en un contexto especialmente fecundo para este mundo de visiones angélicas. Una de las más destacadas, la batalla contra el jefe militar turco Kerbogha el 28 de junio de 1098, tres semanas después de haber conquistado Antioquía, tuvo como protagonistas a los santos bizantinos Jorge, Demetrio y Mercurio montados sobre caballos blancos mientras perseguían con tenacidad a los turcos. Esta maravillosa visión fue narrada hacia el

<sup>18</sup> Mauro Castellá Ferrer, *Historia del apóstol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo patrón y capitán general de las Españas* (Madrid: Imprenta de Alonso Marín de Balboa, 1610), 256v.

<sup>19</sup> Jaime I, *Crònica o Llibre dels Feits*, ed. Ferran Soldevila (1982. 4a edición. Barcelona: Edicions 62, 2000), 84, 127-128.

<sup>20</sup> Christopher Walter, *The warrior saints in byzantine art and tradition* (Londres: Ashgate, 2003), 133.

<sup>21</sup> Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de Cruzada en el Occidente cristiano* (Madrid: Trotta, 2003), 288-289.

año 1100 por el anónimo autor de la *Gesta Francorum*. En su libro noveno encontramos algunos de los ingredientes habituales en este tipo de narraciones milagrosas: una visión en sueños por parte del protagonista la víspera de la batalla, un durísimo y crítico acoso en el que son rodeados de tropas enemigas que los superan en número, la invocación a los protectores celestiales cuando creen que no queda más salvación y, finalmente, la aparición de un caballero sagrado que derrota al ejército contrario.

La misma visión fue narrada por otro testigo ocular de la batalla, Petrus Tudebodus, quien redactó su *Historia de Hierosolymitano itinere* hacia el año 1111, basándose en la citada *Gesta Francorum*<sup>22</sup>, aunque a diferencia de esta, Tudebodus sustituye a san Mercurio por san Teodoro<sup>23</sup>.



Figura 3. Rafael Mòger, *Visión de san Jorge en la conquista de Mallorca*, Retablo de san Jorge, ca. 1468, Mallorca, Museu diocesà. Fuente: Enric Olivares Torres.

<sup>22</sup> Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere* (PL 155), ed. John H. Hill y Laurita L. Hill (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1974).

<sup>23</sup> Otra versión de esta batalla sería la ofrecida por Robert el Monje quien, en su *Historia Hierosolymitana*, redactada seguramente hacia el año 1116, incluía a san Mauricio en la lista de santos protectores. A la *Gesta Francorum* seguirían Guiberto de Nogent en su *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos* (1108), Bartolfo de Nangis, *Gesta francorum Hierusalem expugnantium* (1109), Mabillon, *Historia belli sacri*, (ca. 1131), Guillermo de Malmesbury, *De Gestis Regum Anglorum* (ca. 1125); la anónima *Chanson de Antioche* (1180) o Matthew Paris, *Chronica Majora e Historia anglorum*, hacia la mitad del siglo XIII, entre otros.

Una vez más, se invocaba la intervención del elemento sobrenatural en ayuda de los cristianos mediante la aparición de un ejército celestial, del que eran testigos tanto los cristianos como sus enemigos, prueba tangible de que Dios estaba de su lado. Al igual que en las victorias narradas por el Antiguo Testamento, una milicia angélica, montada sobre caballos blancos y vestidos con relucientes armaduras, vencía con la fuerza de las armas celestiales a un poderoso enemigo que superaba en número al ejército cristiano.

No pasaría mucho tiempo para que el recuerdo sobrenatural de la campaña en Tierra Santa se trasladase a la península Ibérica, campo abonado perfecto para el espíritu de cruzada y la multiplicación de este tipo de visiones maravillosas (fig. 3). De hecho, la confianza ciega en la intervención divina a través de sus huestes celestiales en ayuda de los cristianos puede detectarse en numerosos documentos, no sólo contemporáneos sino muy posteriores, como por ejemplo en la afirmación del cronista aragonés Jerónimo Zurita, que rebatía con estos argumentos a todos aquellos tratadistas críticos con algunas leyendas:

Pero así como es muy notoria verdad que nuestro Señor obraba milagrosamente por sus siervos en aquellas necesidades, siendo tan pocos y tan débiles las fuerzas de los cristianos, que peleaban con innumerables copias de infieles; y que en las batallas por su gran clemencia y misericordia eran confortados por diversas visiones de santos abogados de la Cristiandad<sup>24</sup>.

El imaginario colectivo hispánico estuvo plagado de leyendas similares en las que sus santos protectores eran vistos descender del cielo en ayuda de las tropas cristianas, en muchos casos acompañados por un ejército de ángeles vestidos de puro blanco. Es el caso, por ejemplo, de la visión narrada por el cronista renacentista Diego Rodríguez de Almela, a partir de lo narrado en el *Poema de Fernán González* e incluida en su *Compilación de los milagros de Santiago*, capítulos VI y VII, con participación protagonista del apóstol en la legendaria batalla de Hacinas: “Vieron al Apostol Santiago con muy gran conpañia de angeles que les parecia que venian todos armados de armas blancas con pendones blancos, en ellos cruces coloradas”<sup>25</sup>.

Otras fuentes, como el *Privilegio de los Votos de Fernán González*<sup>26</sup>, le harían compartir protagonismo en la misma batalla junto a otro santo caballero, san Millán: “Assí que lo vieron moros e xpianos, abriéronse los cielos e vieron venir

---

<sup>24</sup> Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, ed. Antonio Ubieto y Laureano Ballesteros (Valencia: Anubar, 1968), I, 32.

<sup>25</sup> Diego Rodríguez de Almela, *Compilación de los milagros de Santiago*, ed. Juan Torres (Murcia: Nogués, 1946), VII, 23.

<sup>26</sup> Según Brian Dutton, la versión más antigua del *Privilegio de Fernán González*, también conocido como *Privilegio de los Votos de san Millán*, fue incluida en el *Becerro Galicano* conservado en el monasterio de San Millán de la Cogolla. Esta fue publicada posteriormente por fray Prudencio de Sandoval, *Primera parte de las fundaciones de San Benito* (Madrid: 1601), f. 46v-49r. En castellano se conservan dos versiones, la de Cuéllar (confirmación del 27 de octubre de 1387, que copia un documento anterior de Fernando IV fechado entre 1285-1312) y la de Simancas (confirmación notarial de 1501-1504). Ambas ediciones fueron publicadas y comparadas en Gonzalo de Berceo, *Obras Completas. I. La vida de San Millán de la Cogolla*, ed. Brian Dutton (1967, 2a ed. London: Tamesis Books, 1984).

dos cavalleros, señor Santiago e señor sant Millán, cavalleros en cavallos blancos, armados con armas blancas, las espadas en las manos”<sup>27</sup>.

Tras ellos, fue visto un gran ejército angélico: “e con ellos grandes conpañas de ángeles”, armados a la manera de cruzados celestiales: “armas cruzadas com a él semejava”<sup>28</sup>, una descripción bastante recurrente en este tipo de leyenda y que asemejaba a la realizada en la *Primera Crónica General*, aunque en esta no se incluía la figura de san Millán: “et catando allauio ell apostol sant Yague estar sobre si con gran companna de caualleros, todos armados de sannaes de cruces”<sup>29</sup>.

La propia *Estoria de España* utilizaría dicho recurso literario en otros momentos, como por ejemplo en la descripción de la batalla de Jerez de la Frontera, en la que volvía a incluirse el acompañamiento de una hueste celestial con ángeles volando sobre los soldados cristianos comandada por el apóstol Santiago:

Et dizen, asi commo los moros mismos afirmavan despues, que paresçio y Santiago en vn cauallo blanco et con senna blanca en la mano et con espada en la otra, et que andaua y con vna ligion de caualleros blancos; et aun dizen que angeles vieran andar sobre ellos por el ayre; et que estos caualleros blancos les semeiaua que les estroyen mas que ninguna otra gente. Et aun pieça de cristianos uieron esta uision<sup>30</sup>.

O en el caso de la victoria *post-mortem* conseguida por Rodrigo Díaz de Vivar en defensa de la ciudad de Valencia, en la que los reyes musulmanes atacantes afirmaron ver:

sessenta mil caualleros todos mas blancos que vna nieve; et uenia delante vno mas grande que todos los otros, et traye en la mano vna senna blanca et en la otra vna espada que semeiaua fuego; et fazie una mortandat muy grande en los moros que yvan fuyendo, que tan espantado fue Bucar et los sus reyes, que començaron a fuyr et non touieron rienda fasta la mar<sup>31</sup>.

Una visión en la que el cronista valenciano Gaspar Escolano haría partícipe a san Jorge<sup>32</sup> y que sería repetida por Francisco Diago<sup>33</sup> y otros autores posteriores.

<sup>27</sup> *Privilegio de los Votos de Cuéllar*. En Gonzalo de Berceo, *Obras Completas*, 16. En la misma obra puede leerse la *Estoria de sennor San Millán de Gonzalo de Berceo*, 437-439.

<sup>28</sup> *Poema de Fernán González*, ed. R.P. Luciano Serrano (Madrid: Junta del Milenio de Castilla, 1943), XIX, 550. También se pueden consultar otras ediciones, como las realizadas por Muro Munilla, *Poema de Fernán González* (Logroño: Instit. de Estudios Gallegos, 1994) o la más reciente de Itziar López Guil, *Libro de Fernán González* (Madrid: CSIC, 2001).

<sup>29</sup> *Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio*, ed. Ramón Menéndez Pidal (Madrid: Bailly-Bailliere e hijos, 1906), 700, 405.

<sup>30</sup> *Primera Crónica General*, cap. 1044, 727. Esta historia también la recoge Ojea Gallego: “seguía un escuadrón de caballeros que tampoco eran conocidos, armados de la misma manera”. Vid. Hernando de Ojea Gallego, *Historia del glorioso apóstol Santiago, Patrón de España: de su venida a ella y de las grandezas de su Iglesia, y Orden Militar* (Madrid: Luis Sánchez, 1615), 42, 4.

<sup>31</sup> *Primera Crónica General*, 956, 637-638.

<sup>32</sup> Gaspar Escolano, *Década primera de la historia de la insigne y coronada Ciudad y Reyno de Valencia* (Valencia: Pedro Patricio Mey, 1610), II, 23, 10, 412.

<sup>33</sup> Francisco Diago, *Anales del Reyno de Valencia, que corre desde su población, después del diluvio hasta la muerte del Rey don Jaime el Conquistador* (Valencia: Pedro Patricio Mey, 1613), VI, 16, 252.



## 7. Una espada que parece fuego

La dimensión angélica de los santos caballeros queda reafirmada con la inclusión de algunos elementos significantes como la espada llameante, citada por ejemplo en las leyendas anteriores. Este atributo, presente en el campo de la visualidad en la representación de algunos ángeles guerreros, tiene su precedente en la figura del querubín situado frente a las puertas del Paraíso armado con “llama de espada vibrante” (Gn 3,24). De hecho, algunas tradiciones apócrifas, como el *Libro de Adán y Eva*, identificará este querubín con el arcángel Uriel, venerado en la Edad Media y considerado como el ángel del Paraíso. Otras tradiciones, en cambio, lo identificarán con el arcángel Miguel, como en el *Evangelio de Nicodemo* (20, 1), en el que se describe cómo el arcángel, hallándose en las Puertas del Paraíso, negó a Seth, hijo de Adán, el aceite del árbol de la misericordia con el que pretendía ungir a su padre moribundo.

En todo caso, la espada flamígera fue aceptada como atributo para representar la imagen de san Miguel. Interián de Ayala la incluía entre las posibles armas a empuñar: “Píntanle además con espada en mano, y esta muchas veces es de fuego, ó como que está vibrando una lanza contra el demonio, á quien tiene sujeto, y postrado á sus pies”<sup>34</sup>.

Algunos ejemplos visuales del arcángel empuñando dicha espada pueden verse en dos lienzos pintados por Luca Giordano (1666, Wien, Kunsthistorisches Museum) y (1657, Chiaia, *Chiesa dell’Ascensione*), en donde Miguel derriba a Lucifer del trono, así como una pintura de Domenico Corvi (1758, Roma, Santa Trinità dei Monti). En el ámbito hispánico, destacamos la excepcional imagen conceptual de san Miguel como archiestratega y príncipe de los ejércitos celestiales realizada por Zurbarán (1645-1650, colección Banco Santander) o como vencedor de Lucifer ejecutada por uno de sus discípulos, Ignacio de Ries (1640, New York, Metropolitan Museum of Art).

La representación de una espada ondulante o vibrante, que asemeja fuego, como atributo será también usada en algunas representaciones de santos caballeros. En el caso de Santiago, citamos, por ejemplo, algunas esculturas conservadas en la misma ciudad de Santiago de Compostela, como la que corona el baldaquino de su catedral debida a Mateo de Prado o la ubicada en el altar mayor del monasterio de San Martín Pinario, de Benito Silveira. También, la escultura procesional realizada por José Gambino (1770, Santiago de Compostela, catedral) o el excepcional exvoto salido del taller de dicho maestro, datado hacia la segunda mitad del siglo XVIII y conservado en el monasterio seminario de San Martín Pinario.

Asimismo, la imagen guerrera de san Millán también será representada con espada ondulante, como puede apreciarse en el magnífico lienzo de fray Juan Rizi basado en la *Visión de san Millán en la batalla de Simancas*, y realizado en 1655, que protagoniza el retablo mayor del monasterio de San Millán de la Cogolla, o en el relieve esculpido en la portada de acceso al mismo monasterio, realizada por Diego de Lizárraga una década después, aproximadamente (fig. 4).

<sup>34</sup> Juan Interián de Ayala, *El pintor christiano, y erudito* (Madrid: Joaquín Ibarra, 1782), I, II, VI, 2.

San Millán empuña una espada flamígera de formas sinuosa a manera de rayo<sup>35</sup>, alusiva a su poder espiritual, en el conocido grabado de Herman Panneels incluido en la *Apología de N.P.S. Millán de la Cogolla, patrón de las Españas* (fig. 7), escrito por el cronista benedictino fray Martín Martínez<sup>36</sup>. De manera similar es descrito por Esteban de Garibay en su relato de la batalla de Simancas<sup>37</sup>: armado con una “espada angelical”.



Figura 4. Diego de Lizárraga, *Visión de san Millán en la batalla de Simancas*, 1661-1665, San Millán de la Cogolla, monasterio de Yuso, portada. Fuente: Enric Olivares Torres.

Su poder será interpretado en términos de guerra santa, pues, al igual que en el Antiguo Testamento en el que un Dios belicoso reclama cual caudillo militar la aniquilación total y sin límites, como ocurre por ejemplo en la destrucción y el derramamiento de sangre de Jericó, entregado al anatema, aquí también debe ser exterminado el enemigo infiel y, al igual que el pueblo elegido, la comunidad cristiana purificada de toda presencia pagana.

<sup>35</sup> Similar a las empleadas por los dioses de la antigüedad en su lucha contra los vicios, según interpretación de Jesús María González de Zárate, “La visión emblemática de San Millán en la pintura de Juan de Ricci”, *Berceo* 108-109 (1985): 130.

<sup>36</sup> Martín Martínez, *Apología por NPS Millán de la Cogolla, patrón de las Españas* (1642. 2a ed., Madrid: Colegio Imperial, 1643).

<sup>37</sup> Esteban de Garibay y Zamalloa, *Los cuarenta libros del compendio historial de las crónicas y universal historia de todos los reinos de España* (Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1628), I, X, 8, 434. Su descripción de la intervención milagrosa es sumamente vaga, ya que tan solo cita la aparición anónima de “dos Cavalleros en sendos cavallos blancos, por divina disposición armados”.



Como recordaba en términos similares González de Zárate: “san Millán es un defensor de la virtud que baja a la tierra para purificarla del infiel, de manera intransigente y por eso es representado con furor”<sup>38</sup>.

En el caso del apóstol Santiago, a esta espada, descrita como grande y reluciente –“grand espada reluzient”–, se le unirá el poder destructor del fuego, dando como consecuencia una victoria sin contestaciones. En la citada *Estoria de España*, Santiago será visto empuñando “una espada que semeiava fuego”<sup>39</sup>, la cual también le acompañó en su participación en ayuda de san Isidoro en la batalla de Baeza: “una mano derecha, la cual tenía una espada de fuego de ambas partes aguda”, dirá el Tudense<sup>40</sup>.



Figura 5. José Ferreiro, *Santiago caballero*, 1776, Santiago de Compostela, Palacio Raxoi.  
Fuente: Enric Olivares Torres.

<sup>38</sup> Para Gutiérrez Pastor, la espada ondulante tan sólo sería un motivo formal propio del pintor Rizi alusivo al orden salomónico expuesto en su tratado *Pintura Sabia* y que también incluyó en otras pinturas suyas. Vid. Ismael Gutiérrez Pastor, “Fray Juan Rizi en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1653-1656)”, en *Las órdenes religiosas y el arte en La Rioja*, coord. Ignacio Gil-Díez (Calahorra: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 27-62, esp. 40-41. Sin embargo, esta ya estaba presente en el grabado de Herman Panneels, así como en la obra de Pedro Ruiz de Salazar, fechada en 1644, procedente del priorato de Cihuri y conservada también en el mismo monasterio.

<sup>39</sup> *Primera Crónica General*, 956, 637-638.

<sup>40</sup> Lucas de Tuy, *Milagros de San Isidoro*, trad. de Juan de Robles, 1525, transcr. y notas de Julio Pérez Llamazares, 1947, introd. de Antonio Viñayo (León: Universidad de León - Cátedra de San Isidoro, 1992), 32, 52-56.

En su tratado sobre el apóstol, Castellá Ferrer uniría esta simbología en un elogio a la espada del santo para presentarlo como capitán de los ejércitos, victorioso, pero también violento hasta el extremo:

Pero se ha dicho más que viene armado de resplandecientes armas, y que trae la espada en la mano. No se trate de las armas defensivas, aunque general tan valeroso las ilustra y engrandece, digamos que la espada, que es la más ilustre, más celebrada, y más estimada de todas, y de que más se precian los valerosos. Bien es cierto que en traer la espada en la mano, da a entender que viene a sangre, y fuego contra el enemigo<sup>41</sup>.

Redundando en la misma idea, este hierro resplandeciente será descrito como un cuchillo parecido a un rayo por parte del inca Garcilaso de la Vega en el recuerdo de sus visiones en América durante la conquista:

Fue nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazada una adarga y en ella su divisa de la orden militar y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí<sup>42</sup>.

Con ello se añadían nuevos significados a la espada flamígera (fig. 5), cuyo poder era advertido por sus hagiógrafos como fuego que arrasa la idolatría en España, uniendo conceptualmente en la figura del apóstol su título de hijo del trueno, Boanerges, a la imagen del ángel exterminador del Antiguo Testamento: “pidió al Señor licencia, para hazer baxar fuego del cielo, que abrasasse aquellos impíos, mostro aqui que era rayo de la guerra temporal contra los infieles”<sup>43</sup>.

También lo recordaba de esta guisa el hagiógrafo Alonso de Villegas, al hablar de la acción punitiva ejercida por el apóstol caballero: “más feroz que trueno ni rayo, espanta, confunde y desbarata a los ejércitos de moros y otros enemigos del nombre cristiano”<sup>44</sup>.

## 8. Las fuerzas de la naturaleza

En la configuración de este imaginario literario y visual, ciertamente convencional y recurrente, tuvo una repercusión decisiva, sin lugar a dudas, el recuerdo de la ayuda concedida por Yahvé a Israel en la campaña de conquista de la Tierra Prometida. El relato de victorias maravillosas como la de Josué en Gabaón sobre

<sup>41</sup> Castellá Ferrer, *Historia del apóstol*, f. 265r.

<sup>42</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales* (Madrid: BAE, 1960), 134, 125.

<sup>43</sup> Antonio Calderón y Jerónimo Pardo Villaroel, *Excellencias y primacías del Apóstol Santiago el Mayor, único Patrón de España, y Capitán General de las Armas Cathólicas* (Madrid: Gerónimo Rodríguez, 1658), IV, 10, 7, 274.

<sup>44</sup> Alonso de Villegas, *Flos sanctorum. Historia general de la vida, y hechos de Jesu-Christo, Dios, y Señor Nuestro, y de los santos de que reza, y hace fiesta la iglesia católica* (Barcelona: Isidro Aguasvivas, 1794), 495.

los cinco reyes amorreos, en la que Dios lanzó del cielo un gran pedrisco que acabó con aquel gran ejército<sup>45</sup>, antes de que fuesen detenidos el sol y la luna, fueron fundamentales a la hora de recordar el poder de la intervención divina a través de las fuerzas de la naturaleza.

Una de estas leyendas está relacionada con una de las victorias más famosas conseguidas por la intermediación del arcángel Miguel. Se trata de la batalla de Manfredonia, cerca del santuario del monte Gargano, entre los cristianos sipontinos y los paganos napolitanos, ocurrida el 6 de mayo de 663 y magníficamente imaginada por Joan de Joanes hacia 1555 en el antiguo retablo de *Pelaires* conservado en la iglesia parroquial de San Nicolás de Valencia (fig. 6).



Figura 6. Joan de Joanes, *Visión de san Miguel en la batalla de Manfredonia*, Retablo de San Miguel, 1555, Valencia, iglesia de San Nicolás. Fuente: Enric Olivares Torres.

---

<sup>45</sup> “Y fueron más los que murieron por el pedrisco, que los que mataron los israelitas a filo de espada” (Jos 10,11).

La historia cuenta, como es habitual en este tipo de leyendas, que la noche previa a la batalla, el arcángel fue visto en sueños por el obispo de Siponto y le prometió su participación en ayuda de los suyos. Al día siguiente, durante el enfrentamiento, el monte Gargano fue sacudido por un violento terremoto, mientras que del cielo caían rayos continuamente y una niebla espesa rodeaba la parte superior de la montaña. Los paganos huyeron, rechazados en parte por las espadas de los sipontinos y en parte por las flechas de fuego, siendo masacrados en la retaguardia. Aquellos que, finalmente, escaparon, se dieron cuenta de que el ángel del Señor había llegado en ayuda de los cristianos, pues muchos de los suyos habían sido muertos por un rayo. Tras este portentoso milagro se convirtieron a la fe<sup>46</sup>.

Otra de las legendarias victorias cristianas conseguidas gracias al favor del arcángel presenta similares características. Se trata de la batalla de Acentejo<sup>47</sup>, en Tenerife, en cuya crónica de Antonio de Viana se incluye la intervención de los elementos sobrenaturales. Tras la invocación del capitán andaluz Alonso Fernández al ver a su ejército totalmente sobrepasado por la fuerza de los guanches, apareció un guerrero sagrado, identificado con san Miguel, surgiendo en medio de poderosos y terribles estruendos:

Mas el valiente general al punto,/ viendo en tránsito tal el resto mínimo/ de su famoso ejército arruinado,/ [...] dando al Cielo clamores lastimosos,/ hizo breve oración; y al punto súbito/ los cielos se oscurecen y alborotan/ [...]. El tiempo se revuelve y acelera, y enturpecen las nubes, los nublados;/ luminosos relámpagos se muestran; truenos resuenan con notable espanto,/ con estruendos horribles y alborotos;/ y afirman muchos, pero yo lo cuento,/ que una figura apareció en el aire/ de un hombre armado en vivo fuego ardiendo/ y que tembló la tierra largo espacio./ Y con esto los guanches sanguinosos,/ desamparando el campo, se ahuyentaron<sup>48</sup>.

La presencia milagrosa de signos en el cielo puede rastrearse también en la visión de san Millán en la batalla de Simancas (fig. 7). Para la escenificación del milagro en el citado grabado de Pannels, incluido en la *Apología por N.P.S Millán de la Cogolla, patrón de las Españas*, el grabador antuerpiense se basó en la narración del *Privilegio de los Votos* publicado por el propio fray Martín Martínez a partir de la versión castellana traducida al latín conservada en el archivo de la villa de Cuéllar. Tanto en la leyenda, como en el propio grabado, el santo guerrero

<sup>46</sup> *Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano*, 3. Publicado con traducción al italiano y al francés en Pierre Bouet, Giorgio Otranto y Andrée Vauchez (coord.), *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange* (Roma: École Française de Rome, 2003), 1-7. Esta leyenda, como tantas otras, fue difundida por Santiago de la Vorágine, quien la recoge en su capítulo CXLV.

<sup>47</sup> Una primera narración de esta batalla es la del fraile dominico Espinosa, *Del origen y milagros de N. S. de Candelaria que apareció en la isla de Tenerife con la descripción de esta isla*, publicada en Sevilla en 1594, pero no hay inclusión ninguna de elementos sobrenaturales. Véase Miguel Ángel Martín Sánchez, *Miguel, el Arcángel de Dios en Canarias. Aspectos socio-culturales y artísticos* (Santa Cruz de Tenerife: Cabildo Insular de Tenerife, 1991), 75-87.

<sup>48</sup> Antonio de Viana, *Antigüedades de las Islas afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife, y aparición de la santa imagen de Candelaria* (Sevilla: 1604), II, VII, 223-224. Editado por Alejandro Cioranescu, *Conquista de Tenerife*. 2 vol. (Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria, 1986) y citado por Martín Sánchez, *Miguel, el Arcángel*, 78-79.

desciende a la batalla bajo un cielo tempestuoso. Junto a él, se muestra a un lado un sol eclipsado: “Perdió el sol la lumnie” (Berceo, III, c. 378) y al otro una puerta rodeada de llamas y rayos que encienden los campos circundantes: “Ençendiendo las villas, quemando los ravales, / Socarraba los burgos e las villas cabdales / Por yermos e poblados façiendo grandes males” (Berceo, III c. 388).



Figura 7. Hermann Panneels, *Visión de san Millán en la batalla de Simancas*, 1643. Fuente: Martín Martínez, *Apología por N.P.S. Millán de la Cogolla, Patrón de las Españas*.

Este tipo de manifestaciones sagradas no se agotan con el paso de los siglos. La victoria en la campaña de Orán debida al cardenal Cisneros, también fue revestida de signos maravillosos y providenciales. Siguiendo los testimonios de Álvar Gómez, del obispo Cazalla, el secretario Jerónimo Illán o Gerónimo Zurita en su *Anales de Aragón*, el cronista Quintanilla, primero, y el canónigo castellano Pedro



Fernández del Pulgar<sup>49</sup>, posteriormente, aludieron a la presencia de una nube negra que ofuscó a los soldados musulmanes durante la toma de la sierra que separa Mazalquivir de Orán y que permitió a los cristianos tomar al asalto la alcazaba y las murallas de la ciudad:

Al tiempo que nuestro exercito empeço a combatir la colina donde se hazian fuertes los Turcos, y Moros de Oran, se apareció instantáneamente una Nube negra, y densa, que ofuscava à los Moros para que no se pudiesen defender de los Catolicos, ni ofenderlos, y à los Christianos dexò con gran claridad, y luz<sup>50</sup>.

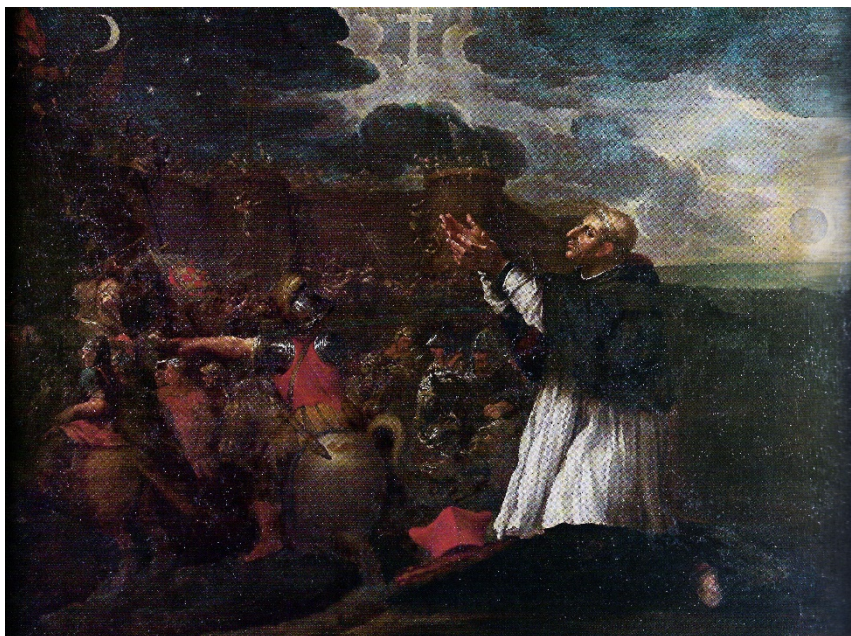


Figura 8. Anónimo, *El cardenal Cisneros en la toma de Orán*, ca. 1690-1710, Madrid, Patrimonio Histórico Universidad Complutense. Fuente: © Patrimonio Histórico Universidad Complutense.

De este modo, con la inclusión del recurso a las señales divinas en las batallas más decisivas, el espíritu bélico medieval con carácter de cruzada no sólo no se abandonaba en la Edad Moderna, sino que, además se le revestía de un espíritu mosaico, en el que la conquista de estas plazas acontecía por la intercesión de sus portentosos caudillos. En este caso el cardenal Cisneros, gracias a sus persistentes oraciones ante Dios (fig. 8). Uno de los hechos más reveladores de tal relación directa con la divinidad en la conquista de Orán sería precisamente su asimilación a

<sup>49</sup> Pedro Fernández del Pulgar, *Vida y motivos de la comun aclamación de Santo del Venerable Siervo de Dios don Fray Francisco Ximénez de Cisneros* (Madrid: Viuda de Melchor Alegre, 1673), XII, 15, 165.

<sup>50</sup> Pedro Quintanilla y Mendoza, *Archetipo de Virtudes. Espejo de Prelados... Francisco Ximénez de Cisneros* (Palermo: Nicolás Bua, 1653), IV, 1, 233.

la figura bíblica de Moisés en la batalla contra los amalecitas, cuyas oraciones permitieron la victoria del ejército hebreo (Ex 17,11):

Mientras, estaba su Capitan General, y Bendito Prelado continuando su Oracion con lagrimas y jemidos, incado de rodillas levantadas las manos al cielo como Segundo Moisés de Oran, y con tanto espíritu y fervor, le pedia à Dios la victoria de los Christianos, que quedo el S. Prelado (dizen los testigos, y Autores) cubierto de un copioso sudor sobrenatural, y milagroso, que le calò el Abito, y la ropa que traía encima, y parte de la tierra donde estaba: digno efecto de la Oracion tan fervorosa, y santa<sup>51</sup>.

Remarcaba Juan de Marieta la importancia de la oración sincera para conseguir el favor del Todopoderoso mostrando el ejemplo de Cisneros que, como un nuevo Moisés, a través de aquella consiguió la victoria sobre los enemigos: “Vale mucho la oración del Iusto, y santo, y assi es el mismo Señor que entonces era pudo aora azernos esta merced de librarnos deste pueblo Barbaro”<sup>52</sup>.

Mas a la asimilación con Moisés había de unir la de Josué, cuyos triunfos reforzaron su papel como instrumento de la providencia, pues al igual que el líder israelita (Jos 10,12-14), el cardenal consiguió detener el curso del sol durante unas horas para que su triunfo sobre los defensores de Orán fuera total y rotundo:

ya parando el Sol en Oran por quatro horas, como otro Josué: ya anticipándole de su curso ordinario dos horas, y en otra ocasión una, después de su muerte: ya venciendo con su oración la batalla, como Moysés, tan fervorosa, que se cubrió su cuerpo de un copioso sudor, que no solo se mojaron las vestiduras, sino la tierra en que estaba<sup>53</sup>.

## 9. Desorientados e impotentes

Para finalizar, un recurso habitual que puede rastrearse en la mayoría de leyendas hispánicas protagonizadas por la visión de un santo caballero en mitad de una batalla es la reacción sobrecogida de los enemigos, desorientados e impotentes, bajo las espadas enardecidas de los cristianos.

Como en las ocasiones anteriores, los autores cristianos podían acudir a las historias del Antiguo Testamento para encontrar poderosos relatos en los que inspirarse. Un buen ejemplo bien pudo ser la historia del juez israelita Gedeón, quien, a indicación de Yahvé, redujo su ejército considerablemente para así mostrar que la victoria no era resultado de su acción guerrera sino de la protección de Dios.

La intervención divina en la selección de los guerreros que acompañaron al caudillo israelita fue interpretada como una guerra santa en la que era el propio Yahvé quien concedía el triunfo israelita y no la mano del hombre (Jue 7,2-3). Tras

<sup>51</sup> Quintanilla, *Archetipo de Virtudes*, III, 19, 200.

<sup>52</sup> Juan de Marieta, *Historia ecclesiastica y flores de Santos de España* (Cuenca: Juan Masselin, 1594), V, 97, 145.

<sup>53</sup> Nicolás Aniceto Alcolea, *Seminario de Nobles. Taller de venerables...* (Madrid: En la imprenta de don Manuel Martin, 1774), 134-136.

nuevas indicaciones del Señor, Gedeón se preparó para atacar por sorpresa a los madianitas. Los hombres que le acompañaban entraron en el campamento enemigo rompiendo los cántaros que llevaban y gritando: “¡La espada por Yahvé y por Gedeón!” (Jue 7,19-20). Sorprendidos y desconcertados por los gritos, el ruido estridente de las trompetas y el resplandor de las antorchas, los madianitas fueron presa del pánico y huyeron despavoridos, asesinándose entre ellos, mientras eran perseguidos por las tropas de Israel.

Esta importante victoria sería vista como una nueva muestra de la guerra santa de Yahvé: los israelitas no tenían que luchar pues Dios sembraba el pánico entre sus enemigos.



Figura 9. Francisco Ribalta, *Visión de Santiago en la batalla de Clavijo*, 1603, Algemésí, iglesia de San Jaime. Fuente: Enric Olivares Torres.



La confusión y el pavor infundido en los enemigos provocaba su propia destrucción (fig. 9). Esta reacción atropellada sería reutilizada en algunas visiones de santos caballeros hispánicos posteriormente, como la relatada por el cronista Bernardino Gómez Miedes, en la conquista de Jaime I de la medina de Mallorca el año 1229 gracias a la intervención de san Jorge:

Fue visto en esta jornada entre los de a cavallo, un cavallero armado de armas, muy resplandientes, sobre un cavallo blanco, de cuya vista y fervor en el pelear, los Moros quedavan tan espantados y amedrentados que huyan del a toda furia y davan como ciegos y turbados en manos de los Christianos que los hazian pedazos<sup>54</sup>.

Similar reacción encontramos en la citada visión del apóstol en la batalla de Jerez de la Frontera, ocurrida en el año 1231 e incluida en la *Estoria de España*, gracias a la cual las tropas enemigas fueron quebradas y desbaratadas: “Et así se començaron de mezclar et de reboluer de vna parte et de otra, que non pudo auer acuerdo en los moros de tener vnos con otros”<sup>55</sup>.

Siglos después, fray Martín Martínez, al describir la mencionada batalla de Simancas, en la que fueron vistos Santiago y san Millán, incluiría el mismo recurso literario, la fuga desastrosa de los vencidos y los destrozos producidos en sus propias tropas ante tal confusión: “Entraron en las hazes de los Moros, y de los Christianos, y començaron a dar las primeras heridas en los Moros. Embió el nuestro señor Christo tal confusión, y tal ceguedad entre los Moros, que sacavan las espadas, y las porras, y las lanças, y matavense los unos con los otros”<sup>56</sup>.

## 10. Conclusiones

En el proceso de sacralización de la guerra, las imágenes de los santos guerreros que acuden a la llamada de los atribulados cristianos han supuesto un estadio fundamental a la hora de concretar simbólicamente la idea de guerra querida por Dios. Gracias a la manifestación y difusión en múltiples leyendas de su presencia portentosa en la batalla, quedaba consolidada la confianza necesaria de los cristianos en la protección y ayuda de la divinidad en tan terribles trances.

Son numerosos los ejemplos en los que los santos guerreros aparecen reiteradamente amparando a los ejércitos cristianos o destrozando a las huestes enemigas, teniendo especial relevancia aquellas manifestaciones de santos considerados patronos de un territorio, una orden religiosa o una dinastía monárquica. Figuras como Santiago, san Jorge, san Miguel, san Millán o san Isidoro fueron algunos de los protagonistas de tan increíbles sucesos. Confortados por esta visión providencialista de la historia, dicha confianza fue mantenida por distintos cronistas en los siglos posteriores, configurándose una visualidad guerrera

<sup>54</sup> Bernardino Gómez Miedes, *La historia del muy alto e invencible rey Don Iayme de Aragón, primero deste nombre, llamado el Conquistador* (Valencia: Viuda de Pedro Huete, 1584), VII, 9.

<sup>55</sup> *Primera Crónica General*, 1044, 726-727.

<sup>56</sup> Martínez, *Apología por NPS Millán*, 9v.

que, en muchos casos, tomará como modelos algunas de las historias e ideas contenidas en las Sagradas Escrituras.

Algunos de estos elementos significantes asociados a los grandes caudillos del Antiguo Testamento se conformaron como recurrentes en la tradición visual de los santos caballeros a la hora de explicar y justificar por parte de las crónicas tan inverosímiles y sobrenaturales acontecimientos: la presencia de un caballero blanco, armado con espada refulgente, que desbarata las huestes enemigas, siempre superiores en número, acompañado en algunas ocasiones por un innumerable ejército de soldados celestiales, con lo que consigue provocar el desconcierto y la confusión entre aquellas.

Este tipo de imágenes y leyendas convencionales y, a veces reiteradas, han modelado, pues, un imaginario colectivo no agotado con el paso de los siglos que no sólo justificaba el conflicto armado sino que lo dotaba de incuestionables connotaciones sagradas, como expresión de un combate querido por Dios en el que quedaban difuminados los límites entre lo real y lo intangible.

## 11. Fuentes y referencias bibliográficas

### Fuentes

- Alcolea, fray Nicolás Aniceto. *Seminario de Nobles. Taller de venerables...* Madrid: En la imprenta de don Manuel Martin, 1774.
- Berceo, Gonzalo de. *Obras Completas. I. La vida de San Millán de la Cogolla*, edición de Brian Dutton. 1967. 2a ed., Londres: Tamesis Books, 1984.
- Calderón, Antonio y Pardo Villaroel, Jerónimo. *Excellencias y primicias del Apóstol Santiago el Mayor, único Patrón de España, y Capitán General de las Armas Cathólicas*. Madrid: Gerónimo Rodríguez, 1658.
- Castellá Ferrer, Mauro. *Historia del apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo patrón y capitán general de las Españas*. Madrid: Imprenta de Alonso Marín de Balboa, 1610.
- Ciro, Teodoreto de, *Historia ecclesiastica* (PG 82, 1252).
- Diago, Francisco. *Anales del Reyno de Valencia, que corre desde su población, después del diluvio hasta la muerte del Rey don Jaime el Conquistador*. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1613.
- Escolano, Gaspar. *Década primera de la historia de la insigne y coronada Ciudad y Reyno de Valencia*. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1610.
- Fernández del Pulgar, Pedro. *Vida y motivos de la comun aclamación de Santo del Venerable Siervo de Dios don Fray Francisco Ximénez de Cisneros*. Madrid: Viuda de Melchor Alegre, 1673.
- Garibay y Zamalloa, Esteban de. *Los cuarenta libros del compendio historial de las crónicas y universal historia de todos los reinos de España*. Vol. I, Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1628.
- Gómez Miedes, Bernardino. *La historia del muy alto e invencible rey Don Iayme de Aragón, primero deste nombre, llamado el Conquistador*. Valencia: Viuda de Pedro Huete, 1584.
- Interián de Ayala, Juan. *El pintor christiano, y erudito, o Tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar, y esculpir las imágenes sagradas*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1782.
- Jaume I. *Crònica o Llibre dels Feits*, edición de Ferran Soldevilla. 1982. 4a edición, Barcelona: Edicions 62, 2000.

- Llull, Ramon. *Llibre de l'Orde de Cavalleria*, edición de Albert Soler. Barcelona: Barcino, 1988.
- López Guil, Itz'iar. *Libro de Fernán Gonçález*. Madrid: CSIC, 2001.
- Marieta, Juan de. *Historia ecclesiastica y flores de Santos de España*. Cuenca: Juan Masselin, 1594.
- Martínez, Martín. *Apología por NPS Millán de la Cogolla, patrón de las Españas*. 1642. 2a edición, Madrid: Colegio Imperial, 1643.
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Devoción, y patrocinio del Patrón de la Iglesia, y de los dominios de España, el glorioso arcángel San Miguel*. Madrid: Gabriel Ramírez, 1757.
- Ojea Gallego, Hernando de. *Historia del glorioso apóstol Santiago, Patrón de España: de su venida a ella y de las grandezas de su Iglesia, y Orden Militar*. Madrid: Luis Sánchez, 1615.
- Poema de Fernán González*, edición del R.P. Luciano Serrano, abad de Silos. Madrid: Junta del Milenio de Castilla, 1943.
- Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio*, edición de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Bailly-Bailliere e hijos, 1906.
- Quintanilla y Mendoza, fray Pedro. *Archetipo de Virtudes. Espejo de Prelados... Francisco Ximénez de Cisneros*. Palermo: Nicolás Bua, 1653.
- Rodríguez de Almela, Diego. *Compilación de los milagros de Santiago*, edición de Juan Torres. Murcia: Nogués, 1946.
- Sandoval, fray Prudencio de. *Primera parte de las fundaciones de San Benito*. Madrid: Luis Sánchez, 1601.
- Sulpicius Severus. *Vita Sancti Martini*, edición de J. Fontaine. París: Cerf, 1967.
- Tudebodus, Petrus. *Historia de Hierosolymitano itinere (PL 155)*, edición de John H. Hill y Laurita L. Hill. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.
- Tuy, Lucas de. *Milagros de San Isidoro*, traducción de Juan de Robles, 1525, transcripción y notas de Julio Pérez Llamazares, 1947, introducción de Antonio Viñayo. León: Universidad de León - Cátedra de San Isidoro, 1992.
- Vega, Garcilaso de la. *Comentarios reales*. Madrid: BAE, 1960.
- Viana, Antonio de. *Antigüedades de las Islas afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife, y aparición de la santa imagen de Candelaria*. Sevilla, 1604.
- Villegas, Alonso de. *Flos sanctorum. Historia general de la vida, y hechos de Jesu-Christo, Dios, y Señor Nuestro, y de los santos de que reza, y hace fiesta la iglesia católica*. Barcelona: Isidro Aguasvivas, 1794.
- Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*, vol. 2. Madrid: Alianza, 2000.
- Zurita, Gerónimo. *Anales de la Corona de Aragón*, edición de Antonio Ubieto y Laureano Ballesteros. Valencia: Anúbar, 1968.

## Referencias bibliográficas

- Bialostocki, Jan. "Los 'temas de encuadre' y las imágenes arquetipo". En *Estilo e iconografía, contribución a una ciencia de las artes*. Barcelona: Barral, 1973, 111-124.
- Bouet, Pierre; Otranto, Giorgio y Vauchez, Andrée (coord.). *Culte et pelèrinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*. Roma: École Française de Rome, 2003.
- Cabrillana Ciénzar, Nicolás. *Santiago matamoros, historia e imagen*. Málaga: Diputación, 1999.
- Carcelén Hernández, F. J. "Aproximación a las concepciones militarista y antimilitarista del cristianismo primitivo". *Antigüedad y Cristianismo* 14 (1997): 161-178.
- Cardini, Franco. *Alle radici della cavalleria medievale*. Firenze: Nuova Italia, 1981.
- Contamine, Philippe. *La guerra en la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1984.

- Delehayé, Hippolyte. *Les légendes grecques des saints militaires*. París: A. Picard, 1909.
- Erdmann, Carl. *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Espí Valdés, Adrián. *¡San Jordi, firam, firam! Breve estudio en torno al culto de San Jorge 'matamoros' en el antiguo reino de Valencia y especialmente en la ciudad de Alcoy*. Valencia: Sucesores de Vives Mora, 1962.
- Fernández González, Etelvina. "Iconografía y leyenda del Pendón de Baeza", *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del prof. Dereck W. Lomax*. Madrid: Soc. Esp. de Estudios Medievales, 1995, 141-157.
- Fernández González, Etelvina. "La iconografía isidoriana en la Real Colegiata de León", *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 1. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, 141-182.
- Flori, Jean. *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Granada: Universidad de Granada y Universitat de València, 2004.
- Flori, Jean. *La guerra santa. La formación de la idea de Cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Trotta, 2003.
- García Fitz, Francisco. *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*. Madrid: Sílex, 2003.
- González de Zárate, Jesús María. "La visión emblemática de San Millán en la pintura de Juan de Ricci". *Berceo*, no. 108-109 (1985): 121-134.
- Gutiérrez Pastor, Ismael. "Fray Juan Rizi en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1653-1656)". En Gil-Díez, I. *Las órdenes religiosas y el arte en La Rioja*. Calahorra: Instituto de Estudios Riojanos, 2000, 27-62.
- Keen, Maurice. *La caballería*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Linares, Lidwine. *Les saints matamores en Espagne, au Moyen Age et au Siècle d'Or (XIIème-XVIIIème Siècles). Histoire et représentations*. Tesis doctoral, Toulouse: Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2008.
- Marco, F.; Montaner, A. y Redondo, G. *El Señor San Jorge. Patrón de Aragón*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1999.
- Martín Sánchez, Miguel Ángel. *Miguel, el Arcángel de Dios en Canarias. Aspectos socio-culturales y artísticos*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo Insular de Tenerife, 1991.
- Montaner Frutos, Alberto. "El Pendón de San Isidoro o de Baeza: sustento legendario y constitución emblemática", *Emblemata* 15, 1999, 29-70.
- Monterroso Montero, Juan, "Santiago, san Millán y san Raimundo. Milites Christi", *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio. Conmemoración*, Santiago de Compostela, 1997, 485-500.
- Olivares Torres, Enrique. *L'ideal d'evangelització guerrera. Iconografia dels cavallers sants*. Tesis doctoral dirigida por R. García Mahiques, Valencia: Universitat de València, 2015.
- Olivares Torres, Enrique. "San Miguel combatiente con Satanás". En *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana 2. Los ángeles I. La Gloria y sus jerarquías*, dirigido, coordinado y editado por Rafael García Mahiques, 318-371. Madrid: Encuentro, 2016.
- Olivares Torres, Enrique y Doménech García, Sergi. "Ángeles combatientes". En *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana 3. Los ángeles II. Solicitud de los espíritus celestes*, dirigido, coordinado y editado por Rafael García Mahiques, 460-471. Madrid: Encuentro, 2017.
- Rey Castelao, Ofelia. *Historiografía del Voto de Santiago*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
- Sánchez Gamero, Juan Pedro (comisario). *Arquetipo de Virtudes, espejo de prelados*. Toledo: Cabildo primado catedral de Toledo, 2017.

- Sánchez Prieto, Ana Belén. *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Media*. Madrid: EME, 1990.
- Sicart Giménez, Ángel. “La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum* 12, 1982, 11-32.
- Stapert, Auélia. *L’ange roman dans le pensée et dans l’art*. París: Berg International, 1975.
- Waha, Michel de. “L’archange saint Michel”, *Byzantion* 1 (1978): 324-326.
- Walter, Christopher. *The warrior saints in byzantine art and tradition*. Londres: Ashgate, 2003.
- Yarza Luaces, Joaquín. “San Miguel y la balanza. Notas iconográficas acerca de la psicostasis y el pesaje de las acciones morales”. *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 6-7 (1981): 5-27.
- Yzquierdo Perrín, Ramón. *Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996.