

FELIPA Y CATALINA DE LÁNCASTER:
RELIGIOSIDAD Y RELATO HISTORIOGRÁFICO¹

*PHILIPPA AND CATHERINE OF LANCASTER:
RELIGIOSITY AND HISTORIOGRAPHICAL NARRATIVES*

CÉSAR OLIVERA SERRANO
Instituto de Historia, CCHS, CSIC

Resumen: Este artículo analiza la religiosidad de Felipa y Catalina de Lancaster, reinas de Portugal y Castilla, en el marco de las respectivas familias reales. Las crónicas de la época, la poesía cortesana, las fundaciones monásticas y la iconografía transmiten imágenes de virtud que deben ser valoradas desde un triple punto de vista: piedad personal, religiosidad cortesana y discurso historiográfico. Los mensajes que se elaboran sobre la función que deben desempeñar las reinas contribuyen a fortalecer la legitimidad dinástica, algo imprescindible para los Avís y los Trastámara. Felipa aparece descrita en la época del rey Duarte I como un modelo perfecto de religiosidad imitable. Catalina no goza de la misma consideración debido a su labor de gobierno durante la regencia de Juan II.

Palabras clave: Felipa de Lancaster; Catalina de Lancaster; realeza; legitimidad dinástica; religiosidad; crónicas medievales; iconografía; fundaciones monásticas.

Abstract: This article analyses the religiosity of Philippa and Catherine of Lancaster, queens of Portugal and Castile, in the framework of the respective royal families. The chronicles of the time, the court poetry, monastic foundations and iconography transmit images of virtue that must be assessed from three points of view: personal piety, courtesan religiosity and historiographical discourse. Messages made about the role to be played by queens contribute to strengthen the dynastic legitimacy, which was essential for the Avís and Trastámara families. Philippa was described in the time of king Duarte I as a perfect and imitable model of religiosity. Catherine did not enjoy the same consideration because of her activities during the regency of John II.

Keywords: Philippa of Lancaster; Catherine of Lancaster; royalty; dynastic legitimacy; religiosity; medieval chronicles; iconography; monastic foundations.

¹ Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación *Identidades, contactos, afinidades: la espiritualidad en la Península Ibérica (siglos XII-XV)*, HAR2013-45199-R, del Plan Nacional de Investigación, cuya investigadora principal es Isabel Beceiro Pita, a quien agradezco la ayuda prestada, lo mismo que al profesor Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, por facilitarme la lectura de un trabajo suyo inédito.

SUMARIO

1. Introducción.– 2. Felipa de Lancaster, un modelo acabado de religiosidad.– 2.1. Felipa en las crónicas de Fernão Lopes.– 2.2. Gomes Eanes de Zurara.– 2.3. Felipa, educadora: la cuestión de la *Confessio Amantis*.– 2.4. Las fundaciones monásticas familiares.– 3. Catalina de Lancaster.– 3.1. Las reinas de la corte castellana.– 3.2. Las crónicas oficiales y la poesía cortesana.– 3.3. La dimensión iconográfica de los problemas políticos.– 3.4. Las fundaciones de Catalina.– 4. Conclusión.– 5. Bibliografía citada.

1. INTRODUCCIÓN

Las crisis dinásticas de Castilla y Portugal en la segunda mitad del siglo XIV coincidieron con el Cisma de Occidente (1378-1418) y fueron afectadas por su desarrollo². Los Avís portugueses hicieron de la fidelidad urbanista uno de sus señas de identidad más visibles y elaboraron una interpretación providencialista de los sucesos que transcurren entre la victoria militar de Aljubarrota (1385) y la conquista de Ceuta (1415). Los Trastámara castellanos también emplearon argumentos religiosos y proféticos para sustentar su legitimidad dentro de la obediencia aviñonesa, aunque encontraron muchas dificultades en el camino. Se sintieron protegidos por la providencia con la victoria de Enrique II en 1369, pero más tarde tuvieron que encajar el significado moral de la derrota ante Portugal bajo Juan I, asumiendo la existencia de un juicio divino adverso. El reformismo religioso que pusieron en pie fue, al menos en parte, una respuesta reparadora ante la gravedad de la culpa cometida. Ahora bien, la deposición de Benedicto XIII y la proclamación de Martín V en 1417 fue en cierto modo una confirmación de los postulados que había defendido Portugal, propiciando así una imagen de sólida fidelidad cristiana entre los miembros de la segunda dinastía. Ambas monarquías intervinieron con mayor intensidad en los asuntos del clero y fomentaron modelos de conducta cristiana para la sociedad, al tiempo que renovaron el patrocinio eclesiástico, impulsaron la observancia y perfilaron las relaciones con las respectivas curias pontificias mediante un régimen concordatario. De este modo reforzaron el carácter rector que ya habían tenido antes del Cisma. Este contexto histórico debe ser tenido en cuenta para encuadrar la función de las reinas en tanto que miembros de la institución monárquica³.

² Para la legitimidad en Castilla véase Nieto Soria 1988. Los textos en prosa en Gómez Redondo 2002, III. El caso portugués en Fonseca 2003. Los argumentos de naturaleza religiosa empleados durante la contienda luso-castellana en Sánchez Sesa 2006. La política religiosa de Portugal durante el Cisma en Ventura 1997 y para Castilla en Nieto Soria 1993. Los argumentos proféticos en Olivera Serrano 2014.

³ Theresa Earenfight ha insistido en la necesidad de entender el funcionamiento conjunto de las dos realidades de la realeza, *Kingship* y *Queenship*, visible en algunos casos ejemplares como el de María de Aragón; Earenfight 2007, pp. 3-13.

Hoy día ha crecido el interés por otras cuestiones más estructurales. Los estudios de género, de la casa de la reina y del clientelismo femenino conducen hacia aspectos de larga duración⁴. Es evidente que el gobierno de los asuntos de estado no se desarrolló en pie de igualdad con los varones de la familia que ciñeron la corona (padres, esposos, hijos), sino que se dio más bien una función complementaria derivada del papel ideal de la mujer. La religiosidad de las reinas formaba parte del prestigio de la corona⁵. Las fundaciones monásticas solían relacionarse con diversos fines que podían darse al mismo tiempo o por separado, como la búsqueda de amparo y protección para los séquitos o parentelas de la realeza, la preparación de un retiro conveniente para la viudedad, la perpetuación de la memoria personal y del grupo familiar, incluyendo un lugar de enterramiento o, en general, la necesidad de contar con una comunidad religiosa que asegurase la continuidad y la oración. Estos criterios también fueron asumidos por la alta nobleza⁶.

Las circunstancias del gran conflicto occidental hicieron posible la subida al trono de dos hermanas de padre, Felipa y Catalina de Láncaſter, hijas de Juan de Gante⁷, aunque el papel político de cada hermana fue diferente. Felipa fue una reina consorte que no transmitía derechos vitales mientras que Catalina fue la depositaria del petrismo, llegando a ejercer además como regente de Juan II. Los recientes estudios biográficos de estas reinas así como de sus respectivos maridos o parientes permiten una mejor aproximación al tema⁸. Una exposición en paralelo de las imágenes piadosas de Felipa y Catalina al hilo de los respectivos discursos históricos ilustra mejor la estrategia de legitimación de cada dinastía.

⁴ Earenfight 2005, 2007; Woodacre 2013; Pelaz 2013, con amplias referencias a la historia de género.

⁵ La visión castellana de la reina piadosa en Jardin 2010, p. 35. Una realidad semejante se advierte en el caso portugués, Rodrigues 2013.

⁶ Andrade 2013, pp. 79-89; Baleiras 2013; Graña Cid 2014.

⁷ Felipa (1360-1415) fue hija de su primera esposa, Blanca de Láncaſter (†1369), mientras que Catalina (1373-1418) lo fue de Constanza de Castilla (†1394). La coyuntura bélica en Russell 2000. Una aproximación reciente la de Díaz Marcilla 2015.

⁸ Para Felipa de Láncaſter interesan los trabajos de Manuel Santos Silva, Silva 2008, 2009a, 2009b, 2012, 2014. La biografía de Catalina en Echevarría 2002a, 2002b. Para Leonor Téllez véase Baleiras 2012; Beatriz de Portugal en Olivera 2005. Para João I de Avís, Coelho 2008. Juan I de Castilla en Suárez 1977-1982, 2003. El reinado de Enrique III en Suárez Bilbao 1994. Para Fernando de Antequera, González Sánchez 2012.

2. FELIPA DE LÁNCASTER, UN MODELO ACABADO DE RELIGIOSIDAD

Los estudios de Manuela Santos Silva sobre Felipa de Láncaſter exponen una amplia gama de fuentes primarias. Sin embargo la imagen de la reina procede en gran medida de los dos cronistas que le dedicaron más atención, Fernão Lopes y Gomes Eanes de Zurara. Sus respectivos relatos son posteriores a la época que describen e idealizan al personaje en grado sumo⁹. No obstante, algunos retazos entresacados de su juventud en Inglaterra parecen apuntar hacia una delicadeza de carácter que mantuvo a lo largo de su vida¹⁰. La historiografía contemporánea reconoce que ese perfil un tanto estereotipado debe ser interpretado en el contexto de la historia dinástica que auspició su hijo Duarte I (1433-1438), cuando ya se había consolidado el nuevo orden político creado por João I¹¹.

2.1. Felipa en las crónicas de Fernão Lopes

La figura de Felipa en las crónicas de Lopes puede apreciarse como esposa de João I (1385-1433) y también como ejemplo de perfección que contrasta con las reinas consortes inmediatamente anteriores, como Constanza Manuel (†1345) e Inés de Castro (†1355) para el reinado de Pedro I (1357-1367), y Leonor Téllez (†c. 1400) para el de Fernando I (1367-1383). Las diferencias con sus antecesoras refuerzan la fisonomía religiosa atribuida a la reina¹².

Felipa apenas aparece en la primera parte de la crónica de João I, que culmina en 1385¹³. Es una ausencia lógica porque la boda con el maestre es algo posterior. No obstante, el trasfondo religioso que impregna todo el texto es muy evidente¹⁴. El relato se centra en explicar la relación del maestre de

⁹ La estrategia discursiva de Lopes respecto a las reinas puede verse en Amado 1997; Trevisán 2014.

¹⁰ Eustache Deschamps compuso en honor de Felipa un poema que la describe como una bella flor digna de un gran rey, en alusión a una posible “Orden de la flor y de la hoja”, según sugiere Silva 2012, pp. 87-88. Como lema personal usó el mote *Y me plet*, que es interpretado por Saul Gomes con un sentido religioso *Y(esus) me plet*, relacionado con su devoción a la pasión de Cristo; *cf.* Gomes 2008, p. 190. Sobre el sentido de las divisas reales en la época véase Fernández de Córdova 2014.

¹¹ Jorge de Sena ya resaltó hace medio siglo la excesiva mitificación de Felipa que hizo Oliveira Martins siguiendo a estos cronistas, Sena 1963.

¹² Coelho 2010, pp. 61-80; Coser 2009; Trevisán 2011.

¹³ Utilizamos la edición de Lindley Cintra 1973.

¹⁴ Según Luís de Sousa Rebelo, Fernão Lopes elabora su obra bajo un discurso histórico-político en la que se adivinan tres planos complementarios: el ético-político (fundado en la doc-

Avís con la ciudad de Lisboa, una especie de metáfora de lo que sucede con el conjunto del reino. Don João encarna un papel mesiánico mientras que la capital es descrita con unos rasgos esponsales que recuerdan a ciertos relatos bíblicos. La trama ha sido explicada con detalle por Margarida Garcêz Ventura¹⁵. En este planteamiento hay otro protagonista salvífico, el condestable Nuno Alvares Pereira, que complementa con su modélico comportamiento de caballero cristiano la misión asignada a su señor¹⁶.

En la segunda parte de la crónica de João I se localizan las descripciones que se refieren con detalle a la reina inglesa¹⁷. Aparte de unas menciones iniciales, Felipa aparece sobre todo en el capítulo XCVIII, donde se realzan sus virtudes morales y religiosas. Además de recordar su noble nacimiento inglés y las bondades que tenía desde la infancia, Lopes recalca cómo *em sua moçidade era devota e nos divinaaes offiçios sperta*, aludiendo a una de sus cualidades más destacables, la oración personal y litúrgica. Añade que *rezaba sempre as oras canónicas pello costume de Saresbri*, o sea, por el rito de la catedral de Salisbury, conocido como *Sarum Use*. Su experto dominio del complicado ritual le permitía corregir los fallos cometidos por sus propios capellanes. Los viernes rezaba el salterio sin permitir hablar a los de su séquito hasta concluir el rezo. Si la enfermedad o la gravedad le impedían seguir el culto, se hacía leer los textos litúrgicos. También practicaba el ayuno de manera asidua y leía las sagradas escrituras, todo repartido *com tan madura discricom que nuna a oçiosidade em sua maginaçam achaua morada*. Su espíritu caritativo iba en consonancia con las anteriores prácticas ya que era muy generosa con las limosnas destinadas tanto a los *pobres e mynguados* como a las iglesias y monasterios de sus reinos. Hasta aquí todo parece indicar que el cronista se está refiriendo más bien a una mujer consagrada, pero enseguida Lopes pasa a citar los rasgos propios de una mujer casada, como el amor fiel que profesó a su marido y el cuidado que puso en la crianza y educación de sus hijos. La única concesión hecha a las distracciones cortesanas se refiere a los *jogos sem sospeita demgano licitos e conuinhauees a toda onesta pessoa*. En suma, un modelo de virtudes humanas y cristianas para las damas de su entorno y para todas las mujeres del reino.

trina aristotélico-tomista), el jurídico (sobre el derecho sucesorio) y el providencial (carácter mesiánico de los Avís); Rebelo 1983, pp. 25-28.

¹⁵ Ventura 1992.

¹⁶ En la crónica del condestable es evidente el modelo de caballero cristiano. Su vida culmina con el abandono del mundo para hacerse carmelita. Esta retirada se convierte en un ideal de vida en la sociedad cortesana de la época; *cfr.* Rosa 2014a, p. 426.

¹⁷ Edición de Entwistle 1968.

Entre los capítulos CXVII y CXXXIV se aborda la legitimación de su matrimonio con el maestre, algo vital para la dinastía, sobre todo teniendo en cuenta que la dudosa legitimidad del enlace entre Fernando I y Leonor Téllez fue una causa determinante para justificar la expulsión del trono a la hija de ambos, la reina Beatriz. En el capítulo CXVI el cronista narra la peligrosa dolencia sufrida por el maestre tras la boda, de la que finalmente se repuso gracias a las oraciones de su esposa. La gravedad fue tal que se llegó a temer por su vida, pero la intensidad de los rezos de Felipa ante la Virgen María, *Mestra de Mysericordia*, logró la mejoría. El sentido taumatúrgico de este episodio, según Ferreira, sitúa a la reina en las proximidades de la santidad y coloca a los esposos en un terreno modélico, acorde con el ideal de vida matrimonial que plantean algunos escritos morales de la época, como *O Orto do esposo*, o el *Livro das confissões* de Martín Pérez¹⁸.

Los matrimonios reales anteriores se sitúan en las antípodas del ideal encarnado por los fundadores de la segunda dinastía. El caso de Pedro I y sus dos mujeres, Constanza Manuel (madre de Fernando I) e Inés de Castro (madre de los infantes bastardos Juan, Dinís y Beatriz) es llamativo. Lopes reconoce en Pedro I importantes méritos como gobernante (fue rey “justiciero”) pero concluye que se dejó llevar por la crueldad y la pasión, abdicando así del ideal de justicia mesurada¹⁹. El origen bastardo del propio maestre será subsanado gracias a los méritos contraídos con posterioridad: liberará a sus súbditos de la opresión castellana, contraerá matrimonio con una reina sin mancilla (Felipa), se mantendrá fiel al papa legítimo y reanudará la Reconquista.

Una comparación entre Felipa y Leonor Téllez arroja más luz aún acerca de las intenciones de Fernão Lopes²⁰. La Leonor que aflora en las crónicas de Fernando I y João I es una pieza indispensable en el engranaje legitimador de la segunda dinastía. Estamos ante un modelo de mala mujer, una especie de Eva que induce al pecado, haciendo resplandecer aún más si cabe la figura de Felipa, una mujer muy próxima a la Virgen María²¹.

2.2. Gomes Eanes de Zurara

La obra historiográfica de Fernão Lopes se continúa en Gomes Eanes de Zurara, especialmente en la *Crónica da tomada de Ceuta*, donde el tras-

¹⁸ Ferreira 2012, pp. 230-233.

¹⁹ Sobre la elaboración del mito de Inés de Castro véase Ferreira 2014.

²⁰ Un detenido estudio comparativo de las dos reinas en Hutchinson 2002.

²¹ Baleiras 2012, pp. 357-359; 2013. Sobre el uso de los modelos *buena mujer/mala mujer* en la crónica portuguesa véase Rodrigues 2008.

fondo religioso vuelve a estar presente²². Un primer grupo de menciones (capítulos XIX a XXI) se refiere al consentimiento que le solicitaron su marido y sus hijos antes de lanzar una expedición militar llena de peligros en el norte de África. La reina vence su propio miedo, lógico en una esposa y madre, y acaba accediendo a lo que le piden tras reconocer la santidad de la empresa. Ella misma facilita la investidura de sus hijos en vísperas de un combate digno de su condición regia²³. Esta actitud sirve para ensalzar el espíritu caballeresco que preside toda la empresa de Ceuta y realza el reconocimiento de la nobleza del linaje inglés del que procede²⁴.

La secuencia de noticias sobre Felipa se cierra con el relato de su fallecimiento, muy poco antes de la campaña. Los excesivos ayunos, abstinencias y oraciones debilitan tanto su resistencia que la epidemia de peste acaba por quebrar su frágil naturaleza. En el lecho de muerte instruye a sus hijos en la armonía familiar que deberán mantener en el futuro. La alusión a la ayuda de la Virgen en el momento del tránsito cierra todo un ciclo de referencias que sitúan a la reina en un plano muy cercano a la santidad²⁵.

2.3. Felipa, educadora: la cuestión de la *Confessio Amantis*

Los hijos de Felipa conservaron el recuerdo de su madre como el de una santa. Así lo afirmará el rey Duarte en el *Livro dos Conselhos* y asociará este recuerdo a las cualidades educadoras de Felipa²⁶. La formación intelectual y religiosa recibida en el entorno familiar habría procedido de la madre. Duarte recitaba privadamente el breviario y gustaba de las lecturas espirituales, según se desprende de su *Livro de Horas*. También cuidó la liturgia en su

²² Empleamos la edición de Brasil 2012.

²³ Cuando Felipa recrimina a su marido el deseo de buscar más honra de la que ya tiene, João I responde manifestando su deseo de lavar con sangre infiel el pecado cometido en el pasado cuando derramó sangre de cristianos (léase castellanos). Esta es la única mención a un pecado dinástico de los Avís.

²⁴ Aquí aflora con claridad el influjo del ideal caballeresco que Felipa supo inculcar en sus hijos. Justo antes de morir, la reina les entrega las espadas con las que serán nombrados caballeros para combatir en Ceuta, Barletta 2009, pp. 73-74.

²⁵ Tras su muerte, pacífica y edificante, el entierro es rápido y austero, ya que el reino estaba a punto de lanzar la campaña y no se podían hacer gastos extraordinarios, Barletta 2009, pp. 77-78. Su marido también muere en circunstancias igualmente edificantes, tal como lo señaló en su momento Armindo de Sousa al estudiar el tránsito regio, incluyendo la modificación de la fecha exacta de la muerte para hacerla coincidir con el mítico 15 de agosto, festividad de la Asunción: "Era preciso que a des-ordem geradora da Dinastia fosse tida por Milagre", Sousa 1984, p. 481.

²⁶ Silva 2009a, p. 196.

capilla, otro rasgo que habría heredado de Felipa²⁷. No fue el único miembro de la familia en mantener capilla propia; sus hermanos de la *ínclita generación* compartieron esta misma práctica, aunque es posible –como señala Rita Costa Gomes– que el contexto europeo de las restantes familias reales explique esta costumbre²⁸. El infante Pedro, por ejemplo, ordenará formar el *Liber Regie Capelle*, compuesto por el deán de la capilla real inglesa, William Say²⁹. Son indicios que apuntan hacia la piedad personal de la reina en el uso del *Sarum Use* o liturgia de Salisbury en el interior de su capilla, pero la falta de referencias más explícitas impide de momento ir más allá³⁰. La influencia piadosa de la madre también parece advertirse en el menor de los hijos, Fernando, que alcanzará fama de santidad tras su muerte en cautividad³¹.

La faceta educadora de la reina conduce hacia un campo bastante estudiado en estos últimos años: la recepción en la corte portuguesa de la *Confessio amantis* de John Gower. Algunos interrogantes importantes distan de estar resueltos, como la secuencia cronológica de la transmisión textual desde Inglaterra a Portugal, tal vez a comienzos del siglo XV, o la posterior recepción de la obra en Castilla, quizás hacia 1430. Otro tanto sucede con la identificación de los protagonistas que pudieron intervenir en la cadena de transmisión. El hecho de que existan sendas traducciones, una al portugués (*Livro do Amante* o simplemente *O amante*) y otra al castellano (*Confyson del Amante*), ha llevado a pensar en la sugerente idea de una posible comunicación entre las dos reinas Láncaester, pero el estado actual de la investigación no parece tomar en consideración esta hipótesis³². La versión de la *Confessio* que llegó a Portugal fue la que Gower preparó para Enrique IV en 1393, siendo traducida por Robert Payn, un canónigo lisboeta vinculado a Felipa, tal vez a comienzos

²⁷ Se conocen las ordenanzas dadas por Duarte en el *Livro dos Conselhos* y en su *Leal Conselheiro*, Ferreira 2014, pp. 33-50.

²⁸ Gomes 2009, p. 106.

²⁹ Silva 2014, pp. 58-60. Por su parte Rita Costa Gomes considera que la influencia inglesa en el funcionamiento de las capillas de los Avís se advierte, tal vez, en algunas ceremonias como el descendimiento y entierro de Cristo, o bien la referencia al *boy bishop*, Gomes 2009, pp. 93-94, 105-106.

³⁰ Sobre el *Sarum Use* en Inglaterra véase Raub 2011. Manuela Santos Silva opina que este rito se mantuvo en las capillas de Eduardo III y Ricardo II, de modo que por esta vía pudo llegar hasta la capilla de Felipa; Silva 2009a, p. 201. Esta autora opina igualmente que el *Sarum Use* no trascendió a la liturgia ordinaria de la iglesia portuguesa sino que se mantuvo en los límites estrictamente cortesanos hasta la época de Alfonso V; Silva 2014, p. 58.

³¹ Sobre el “infante santo” en el marco piadoso de la dinastía véase Fontes 2000.

³² Una actualización de estas cuestiones puede verse en el volumen monográfico de Sáez-Hidalgo, Yaeger 2014. Otra edición reciente la aporta Faccon 2010. Por su parte Antonio Cortijo Ocaña viene publicando una edición comparada de las versiones portuguesa y castellana en la revista electrónica *e-humanista*, dentro de la sección *projets*. Véase también Gómez Redondo 2002, pp. 3208-3218.

del siglo XV³³. El ejemplar traducido figuraba en la biblioteca de don Duarte y se admite la posible relación de este libro con la citada influencia educativa de la madre en su hijo. Joyce Coleman ha insistido en la intervención directa de Felipa en la traducción de la *Confessio* al portugués y en la difusión de la cultura literaria inglesa en la corte de los Avís, pero las cosas no parecen tan sencillas³⁴. La traducción al castellano también plantea problemas de datación. El traductor, Juan de Cuenca, tomó como referencia la versión portuguesa, pero no se conoce ni el momento exacto en que pudo haber hecho su trabajo ni el contexto en que lo llevó a cabo³⁵.

La *Confessio amantis* fue difundida por las ramas de la familia real inglesa y entre los grupos aristocráticos relacionados con los Láncaster, pues reunía un compendio de virtudes morales y políticas que se aprendían y transmitían en el seno del tronco familiar. Cortijo opina que la *Confessio* puede entenderse como un repertorio práctico de virtudes pensado para orientar el comportamiento individual y social. Este rasgo es muy visible en el libro VII, que vendría a ser como un regimiento de príncipes inspirado en los ideales que habrían vivido Felipa y sus parientes. En el resto de la obra sobresalen principios e ideales caballerescos que se plasman en relatos amenos y fáciles de transmitir.

2.4. Las fundaciones monásticas familiares

Sorprende un poco comprobar la tenue intervención de Felipa en las fundaciones de nuevos monasterios. Una razón podría estar, como afirma Ana María Rodrigues, en la propia tendencia de la nueva dinastía, poco fecunda en comparación con sus antecesores de la casa de Borgoña³⁶. Los Avís concentraron sus anhelos legitimadores en un gran monasterio, el de Santa María da Victória (Batalha), que recordaba la providencial intervención de la Virgen

³³ Las aportaciones más recientes al problema de la introducción del texto en Portugal corren a cargo de Faria 2014, p. 132.

³⁴ Coleman 2007. Manuela Santos Silva considera acertada esta interpretación de los hechos; Silva 2012, pp. 211-212.

³⁵ Bernardo Santano Moreno sugiere como hipótesis que Juan de Cuenca, vecino de Huete, pudo estar relacionado con Constanza, madre de Catalina de Láncaster, en tanto que señora de Huete. Igualmente pudo participar en los viajes diplomáticos de Alonso de Cartagena a Portugal durante los años veinte, Santano 1989, pp. 257-259. Por su parte Antonio Cortijo Ocaña retrasa la datación hasta el período 1430-1454. Según este autor, la *Confessio* viajó de Portugal a Ceuta, donde se copió la versión portuguesa, luego regresó a la Península y entró en Castilla, donde se hizo la versión al castellano, Cortijo 2000, p. 586.

³⁶ Un balance de esta cuestión en Rodrigues 2013, pp. 204-210; reconoce que el tema no está del todo estudiado.

en la víspera de la Asunción de María de 1385. Las capillas funerarias que se irán levantando en su interior vendrán a ser como la imagen en piedra de la dinastía³⁷.

La actividad compartida por los miembros del grupo familiar es tal vez la novedad más sobresaliente, si bien João I tuvo un papel rector indudable³⁸. Felipa no se distingue por sus iniciativas personales, muy escasas en comparación con las de su marido y sus hijos. Una leve huella puede detectarse en el ámbito franciscanista debido probablemente a la influencia de alguno de sus confesores³⁹. Así, en el convento de san Francisco de Leiría, donde el rey financió una parte de las obras de la iglesia, se observan sus armas y las de su mujer. No es fácil saber si hubo un interés especial de la reina. Más claro es el caso de las clarisas de Oporto. La propia reina obtuvo la correspondiente licencia papal para levantar el nuevo monasterio a petición de su confesor, frey João Xira, aunque fue el rey el que hizo construir el nuevo convento para las monjas que ya estaban antes en Torrão. La reina no alcanzó a ver la inauguración, ya que data del año 1416⁴⁰.

3. CATALINA DE LÁNCASTER

3.1. Las reinas de la corte castellana

El perfil de Catalina plantea bastantes más problemas que el de su hermana. En la corte de los primeros Trastámara no existe una única reina que atraiga la atención de los cronistas sino que hay, más bien, una verdadera constelación de reinas, infantas y grandes damas unidas por lazos familiares, a modo de árbol frondoso donde se comparte protagonismo dentro de un escalafón. Prescindiendo por el momento –sobre todo por razones de espacio– de las infantas y grandes damas para fijar la atención en las reinas, ya sean titulares, consortes o viudas, el panorama es realmente llamativo.

En vísperas de la llegada de Catalina a Castilla, Juana Manuel (†1381) ejerció un importante liderazgo en los asuntos familiares y religiosos.

³⁷ La relación de los Avís con Batalha en Gomes 1990.

³⁸ Ana María Rodrigues sostiene que la dinastía Avís, desde sus orígenes, tuvo un cierto carácter colegiado en muchas de sus decisiones e iniciativas relacionadas con este asunto o con la reforma eclesiástica, Rodrigues 2014, p. 59.

³⁹ La alternancia de confesores dominicos y franciscanos es habitual en el caso de las reinas, Marques 1993, pp. 59-60. El fraile tal vez más relacionado con la reina fue fray Aimaro, Berriel 2009, p. 64.

⁴⁰ Felipa no aparece mencionada en los modelos femeninos que fray Marcos de Lisboa recoge en sus *Crónicas de los frailes menores*, obra redactada a mediados del siglo XVI, a pesar de recoger un nutrido elenco de ejemplos tomados de los siglos XIII y XIV, Casas 2005.

Las dos consortes de Juan I, Leonor de Aragón (†1382) y Beatriz de Portugal (†c.1420), también tuvieron una personalidad muy marcada. La viuda de Fernando I, Leonor Téllez (†c.1400), pasará sus últimos años en el exilio al amparo de su hija Beatriz⁴¹. Juana, hija bastarda de Enrique II, se convierte en reina consorte de Portugal en el exilio a raíz de la proclamación de su marido Dinís hacia 1397⁴². Con vínculos portugueses estaría también Leonor de Albuquerque la *ricahembra* (†1435), que será reina de Aragón a partir de 1412. Por último estaría Leonor (†1415), hija de Enrique II, casada con Carlos III de Navarra, que pasará largas estancias en Castilla participando activamente en las intrigas cortesanas a comienzos del siglo XV. Sobre este abigarrado conjunto hay que situar, por fin, a Catalina de Lancaster (†1418) y en cierto modo a su madre, la reina Constanza (†1394). En suma, si el Portugal de los Avís cuenta con una familia nuclear unida y sin fisuras, al menos en la versión que Don Duarte quiso difundir, Castilla padece la inestabilidad de esa tupida red familiar. Por el momento, bastará con aludir a esta primera diferencia sustancial que separa el caso portugués del castellano y que obligó a Catalina a moverse en un terreno mucho más incómodo y difícil que el de su hermana⁴³.

Otra cuestión peculiar de Castilla, muy relacionada con lo anterior, tiene que ver con la historiografía. Catalina no contó con un cronista que ensalzara su labor. En la tipología de las reinas de época Trastámara que propone Jean-Pierre Jardin, Catalina figura en el grupo de las fundadoras junto a Leonor de Guzmán y Juana Manuel debido a su condición de transmisora de los derechos sucesorios del petrismo, un elemento decisivo para la dinastía⁴⁴. El *Sumario del Despensero* aporta un matiz que no aparece en la obra de López de Ayala. Según este relato breve, el matrimonio de Catalina con Enrique III encierra una faceta religiosa o moral, ya que el enlace calmaba las inquietudes de Roma, recuperaba la protección divina que la dinastía había perdido en la guerra civil y que tanto se había dejado sentir en el desastre de Aljubarrota⁴⁵. Pero esta visión de Catalina como “sanadora” de un pecado fue más adelante sobrepasada u olvidada cuando tomó en sus manos las riendas de la regencia.

⁴¹ Su recuerdo es visible en el monasterio de La Merced de Valladolid, Rucquoi 1987, pp. 281, 308-309; Baleiras 2012, pp. 338-342.

⁴² Hija de Enrique II y Elvira Íñiguez. Estuvo casada en primeras nupcias con el infante Pedro de Aragón, muerto en Aljubarrota. Su segundo matrimonio con don Dinís de Portugal debió de celebrarse hacia 1392 y Enrique III concedió a la pareja el señorío de Escalona y Cifuentes, Ávila 2006, p. 404; Nogaes 2014, pp. 124-127.

⁴³ Sobre los *epígonos* Trastámara, Suárez Fernández 2003, pp. 95-120.

⁴⁴ Jardin 2010, p. 3.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 8.

3.2. Las crónicas oficiales y la poesía cortesana

Los relatos del canciller Ayala no se detienen apenas en Catalina por razones de pura cronología. Las alusiones se refieren sólo a su condición de portadora de los derechos de Pedro I. Ayala estaba convencido de la intervención divina en el advenimiento de la dinastía y llegó a intercalar algunos recursos retóricos de naturaleza mesiánica, pero no dedicó a Catalina ningún comentario de especial significación⁴⁶. Por lo general, las reinas desempeñan dentro de sus crónicas un papel legitimador gracias a los matrimonios que contraen, de modo que los detalles personales suelen ser poco relevantes. Sabemos por otras fuentes que algunas gozaron de una sólida fama de religiosidad, como Juana Manuel o Leonor de Aragón, pero en Ayala no figuran como modelos imitables en la piedad ya que el peso de la legitimación se sustenta en otro tipo de argumentos.

Alvar García de Santamaría y Fernán Pérez de Guzmán realzan ante todo el protagonismo casi absoluto de Fernando de Antequera durante la regencia. La imagen de la reina ocupa un lugar secundario por culpa de los malos consejeros que escoge o por los celos que manifiesta ante el excesivo poder de su cuñado⁴⁷. Su perfil religioso también aparece desvaído, con referencias genéricas a la defensa de la fe durante la preparación de la guerra granadina y a la puesta en marcha de las reformas legales derivadas de las predicaciones de san Vicente Ferrer⁴⁸. Es llamativo que la piedad personal sea algo exclusivo de Fernando. Los capítulos que narran las campañas militares contra Granada así lo manifiestan⁴⁹. Una parquedad semejante se encuentra en las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán. El cronista pinta un retrato conciso de Catalina que contrasta con los vigorosos trazos que dedica a su cuñado⁵⁰. El único mérito importante que se le reconoce consiste, cómo no, en haber transmitido a su hijo los derechos del petrismo. El resto

⁴⁶ Los elementos de tipo mesiánico y providencialista se refieren a las causas del destronamiento y muerte de Pedro I así como a la aparición de un rey destinado a solucionar la profunda anarquía del reino. Véase al respecto Gimeno Casalduero 1975, pp. 103-141; Gómez Redondo 2002, especialmente el vol. III.

⁴⁷ El profesor Jardín señala que Fernando tampoco se libra de la crítica al no haber escogido consejeros adecuados, pero Catalina es la que sufre una censura más directa, Jardín 2010, p. 34.

⁴⁸ La reina, tras escuchar a Ferrer, sintió cargo de conciencia y “ovo de fazer ordenamiento”, en referencia a las célebres leyes de Ayllón, Cátedra 1984, p. 309.

⁴⁹ Para la piedad de Fernando en su faceta política véase Muñoz 2013. En el capítulo VI de 1416 de la *Crónica de Juan II*, Pérez de Guzmán lo pinta como “muy devoto e muy casto. Fue grande eclesiástico; rezaba continuamente las horas de Nuestra Señora, en quien él había muy gran devoción”. En el capítulo anterior se describe su fallecimiento ejemplar.

⁵⁰ El cronista la describe como “muy honesta e guardada en su persona, e liberal e magnífica, pero muy sometida a privados e regida dellos, lo qual por la mayor parte es vicio común de los Reyes, no era bien regida en su persona”, Barrio 1998, p. 77.

de sus rasgos son escasos y algo peyorativos como, por ejemplo, el aspecto hombruno o la limitación física derivada de la perlesía, sin olvidar su defecto dominante, la facilidad con que se somete a la decisión de consejeros o validos, sean hombres o mujeres⁵¹. El relato de su muerte (capítulo I de 1418) es de lo más escueto, pues el texto se limita a certificar que amaneció muerta, sin mayores comentarios sobre su vida o virtudes. Todos estos detalles revelan, en definitiva, una dudosa fama de Catalina. Los comentarios que le dedica la *Crónica de don Álvaro de Luna* tampoco son demasiado benévolos⁵².

Hay opiniones divergentes sobre la reina en el *Cancionero de Baena*. Una visión respetuosa de su papel se advierte en el *dezir* de Ruy Páez de Ribera, cuando se describe a la reina *vestida de negro en alta silla* y bendecida por Dios con *seso e nobleza* y en la plenitud de los dones que traerán la paz a Castilla⁵³. Pero en otros pasajes se ve la necesidad de que la regente cuente con el amparo de algún varón para cumplir su cometido a raíz de la viudedad. Esto es lo que sucede con Alfonso Álvarez de Villasandino en el *dezir* que dedicó a las tres damas que lloran la muerte de Enrique III, donde se pinta a Catalina como reina desconsolada que ha perdido a su marido y que deberá asociarse a su hijo para reencontrar la esperanza⁵⁴.

Dentro del ámbito de la formación del heredero cobra un especial interés el texto preparado por Pablo de Santamaría entre 1415 y 1418, *Las siete edades del mundo*⁵⁵. La obra fue dedicada a Catalina, corresponsable de la regencia, pero no parece que su contenido respondiese a unas posibles indicaciones suyas. El texto pretende realzar la tradición histórica ininterrumpida que hace de Castilla y sus monarcas un paradigma de la benevolencia divina al remontar sus orígenes hasta la Antigüedad⁵⁶. Deyermond ya destacó el tono providencial predominante, hasta el punto de que las *Siete Edades* pasó

⁵¹ Pérez de Guzmán se hace eco de la opinión peyorativo acerca del gobierno de las mujeres, ya que algunos lo interpretaban como un signo precursor del Anticristo, Jardín 2002, p. 207. Sin llegar a esos extremos estaría la opinión de los que, como el jurista Vicente Arias de Balboa, aconsejan evitar el acceso de la mujer a los cargos que impliquen cualquier tipo de jurisdicción y pone el ejemplo de la Virgen María: pese a su excelsa santidad, no ejerció la jurisdicción, sino la intercesión, Arias de Balboa 1999, pp. XXVIII-XXX.

⁵² Edición de Carriazo 1940. En el capítulo III se narra un oscuro episodio: el intento de suicidio de la reina en compañía de sus hijos, *cfr.* Echevarría 2002a, p. 133. El capítulo V explica la entrada en la corte del joven Álvaro de Luna por mediación de Inés de Torres.

⁵³ Dutton, González 1993, pp. 503-504.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 51-53. El sentido político de este *dezir* en Olivera 2005, pp. 363-365.

⁵⁵ Conde López 1999. El autor hace un recorrido completo de las opiniones acerca de esta obra, especialmente de Alan Deyermond y José Manuel Nieto Soria.

⁵⁶ Dentro de ese plan providencial de larga duración aparece una alusión directa a Catalina bajo el comentario de las amazonas en tanto que antepasadas de las reinas de Castilla, Conde López 1999, p. 117.

a ser un hito importante de la historiografía Trastámara del siglo XV⁵⁷. Las ideas históricas de don Pablo de Santamaría ofrecen un interesante término de comparación ante las enseñanzas morales de la *Confessio Amantis* y las ideas históricas del ciclo cronístico de Fernão Lopes.

3.3. La dimensión iconográfica de los problemas políticos

Catalina se movió inicialmente en el urbanismo romano y obtuvo los permisos oportunos para conservarlo en su capilla pero, desde 1390, militó con fervor en la obediencia aviñonesa⁵⁸. Para la regente, la defensa de la legitimidad de su hijo equivalía a apoyar la causa de Benedicto. Los agentes papales en Castilla, el arzobispo Francesc Climent y el secretario Pedro de Co-muel, explotaron a fondo este filón: si se ponía en duda la legitimidad del papa aragonés –venían a decir– también quedaba en entredicho la legitimidad de Juan II, ya que el matrimonio de Enrique y Catalina había sido posible gracias a la correspondiente dispensa pontificia. Por otra parte, si el rey (o la regencia) impedía la legítima obediencia al verdadero papa, el reino quedaba abocado a la apostasía, una de las señales de la venida inminente del Anticristo⁵⁹. Por todo ello se entiende que Catalina fuese muy conservadora en lo tocante a la obediencia aviñonesa aunque más adelante, por mediación del arzobispo de Toledo, acabaría aceptando a Martín V.

La relación con los Avís tuvo una fuerte connotación religiosa. El fracaso sufrido en la guerra de Portugal bajo Juan I fue entendido como un castigo divino: así lo reconoció públicamente el rey ante las Cortes de 1385. El sentimiento de culpa había propiciado un programa de reformas eclesiásticas y civiles con el fin de reparar la falta y acometer de nuevo el intento⁶⁰. En el *Sumario del Despensero* también se advierte la misma convicción, pero con un sentido diferente. Según el autor de este texto breve, Dios castigó a los castellanos en la persona de su rey, pese a ser católico, por haber propiciado la conversión violenta de los judíos y también por los *feos pecados* cometidos en la guerra civil que puso en el trono a Enrique II. La satisfacción de la deuda se transmitía a las sucesivas generaciones, una idea que estará presente en la corte castellana hasta finales del siglo XV. Este argumento guarda relación con la mal-

⁵⁷ Deyermond 1985, pp. 313-324.

⁵⁸ Echevarría 2002b, p. 85. El apoyo al papa Luna en Frenken 2009, pp. 63-65; Villarroel 2006, pp. 87-108, 173-200.

⁵⁹ Echevarría 2002a, p. 133.

⁶⁰ El proyecto incluía el apoyo a la observancia franciscana y a nuevas órdenes igualmente observantes y rigoristas, como cartujos, jerónimos y benedictinos, Olivera 2009, p. 2013.

dición divina que pesa sobre las cuatro generaciones que suceden al pecador y que aparece en la literatura profética de finales del siglo XIV⁶¹.

Fernández de Córdoba ha explicado una manifestación plástica de aquel drama moral: la transformación operada en la simbología de las divisas regias. Juan I suprimió el sistema de divisas anterior a 1385, basado en animales y mensajes proféticos, por otro nuevo en el que destacaban los motivos religiosos, como las divisas del Espíritu Santo y la Rosa⁶². Este cambio implicaba un reconocimiento de las culpas pasadas así como un anhelo de recuperar un ideal cristiano con el que reconstruir la maltrecha conciencia personal y colectiva.

Enrique III recibió un difícil legado paterno en todo lo relacionado con Portugal. Sin renunciar a los derechos sucesorios que transmitía su madrastra, la reina Beatriz, decidió promover la candidatura del infante Dinís de Portugal en 1397 para desestabilizar a João I en su propio reino. No tuvo éxito. A partir de entonces el problema de Portugal siguió pesando como una losa moral y religiosa de difícil solución. Los regentes de Juan II decidieron posponer indefinidamente la resolución del conflicto hasta que finalmente, en las treguas de 1411, Fernando de Antequera (tal vez influido por las predicaciones de Vicente Ferrer) impuso el criterio de firmar una tregua duradera con João I que excluía definitivamente el recurso a la violencia. Su criterio consistió en reservar la guerra sólo para los infieles y evitarla con los urbanistas, por muy cismáticos que fueran, pues de lo contrario se incurriría en un nuevo pecado⁶³. El anhelo religioso, moral y político de lograr algún día la recuperación de Portugal fue postergado indefinidamente⁶⁴.

A la vista de lo anterior hay que considerar la información iconográfica del retablo que encargó hacia 1416 Sancho de Rojas, arzobispo de Toledo, para la capilla real del monasterio de San Benito de Valladolid⁶⁵. Mucho se ha debatido sobre la identificación del monarca que aparece recibiendo la

⁶¹ Los partidarios de Enrique II ya habían tratado de desacreditar a Pedro I recurriendo a interpretaciones proféticas como la de las cuatro generaciones a partir del pecaminoso Alfonso X. La difusión de los escritos de Juan de Rocatallada en Aurell 1990. Sobre su aplicación en Castilla véase Nieto 2003, pp. 282-284; Arcelus 2014. Al fallar los vaticinios después de Aljubarrota fue preciso modificar el sentido profético, Gimeno 1975, pp. 103-141.

⁶² Se suprimieron las criaturas quiméricas (dragón, grifo, halcón) que proyectaban mensajes proféticos, Fernández de Córdoba 2014.

⁶³ Carriazo 1982, p. 418.

⁶⁴ La paz de 1431 supondrá la renuncia de Juan II a sus derechos sobre Portugal, Olivera 2005, pp. 186-193.

⁶⁵ En el estudio de Herráez Ortega 2011, p. 16 se recogen las opiniones más relevantes de los historiadores del Arte. Sancho de Rojas había sido un buen conocedor de las negociaciones con Portugal en la década de los noventa, cuando se firmaron las treguas con los Avís, Frenken 2009, p. 56.

corona⁶⁶, pero aquí interesan otros detalles relacionados con la piedad regia. Los palacios reales del interior del convento fueron utilizados por las dos reinas que tuvieron el señorío de la villa, Beatriz de Portugal (hasta 1405) y la propia Catalina. Esta última pasó temporadas con sus hijos, aunque también utilizó otras residencias en la villa. Los observadores habituales del retablo serían, aparte de los benedictinos, la propia Catalina, sus hijos y los miembros de la capilla, sin olvidar naturalmente a don Sancho de Rojas⁶⁷.

La obra fue pintada para el altar mayor de la iglesia conventual donde se desarrollaban las ceremonias litúrgicas de la capilla real. En la parte superior del retablo, a derecha e izquierda, aparecen dos personajes del Antiguo Testamento que sujetan sendas filacterias con citas bíblicas. En una se lee la promesa davídica *Yo pondré sobre tu trono a uno de tus descendientes*, y en la segunda aparece la promesa a Jacob, *La tierra que di a Abraham te la doy a ti*. Ambas frases encierran mensajes que tocan de lleno a los ideales de la monarquía, de modo que pueden ser interpretados en clave política. El sentido principal alude al joven rey que pronto asumirá la gobernación.

Ahora bien, se podrían tener en cuenta otras dos observaciones complementarias. La primera tiene que ver con el problema portugués. Desde la fundación del cenobio en 1390, Juan I había previsto la oración litúrgica de los benedictinos con el fin de que el rey pudiese gobernar y regir *todos* sus reinos⁶⁸. En 1390 uno de esos reinos, Portugal, no estaba *todavía* en su poder. Por tanto, la interpretación de los dos breves fragmentos que se pintaron hacia 1416 permite suponer la conveniencia de mantener esa oración para alcanzar una meta aún pendiente. El segundo aspecto está relacionado con la coyuntura cortesana que se vivió hacia 1416-1417, cuando se debatió la retirada de la obediencia a Benedicto XIII y que fue promovida por Sancho de Rojas. La Virgen que aparece en el centro de la tabla principal hace donación de la mitra al arzobispo toledano, mientras que el Niño Jesús entrega la corona al rey. A ambos lados de la Virgen se sitúan un monje benedictino y otro dominico (probablemente san Benito y santo Domingo), que aluden a las dos comunidades monásticas que el artista quiso destacar: los benedictinos del monasterio vallisoletano y los predicadores que mantenían una estrecha relación con la reina⁶⁹. La iconografía del retablo conduce al ideal de una protección divina

⁶⁶ Podría tratarse para unos de Fernando de Antequera (regente de Juan II), de Juan I (fundador de San Benito) o simplemente del rey de Castilla, sin una identificación concreta, puesto que los benedictinos se comprometieron a rezar por el monarca de Castilla, Herráez 2011, p. 13.

⁶⁷ Sobre el uso de capillas en los palacios reales véase Nieto 2013.

⁶⁸ Olivera 2013, pp. 811-812.

⁶⁹ Los dominicos sustituyeron como confesores a los franciscanos en 1413, Frenken 2009, p. 69.

y virginal que ampara a la monarquía castellana, algo que Catalina anhelaba con todo su ser, sobre todo a partir del momento crítico en que Castilla se preparaba para retirar la obediencia a Benedicto XIII, el gran protector de la corona en el pasado.

En este terreno simbólico hay que destacar de nuevo la valiosa aportación de Fernández de Córdoba en relación con el significado de las divisas de Enrique III y Catalina⁷⁰. El rey no conservó las de su padre sino que creó una nueva, la del cordón de san Francisco, mientras que Catalina instituyó la divisa de la piña. En la explicación de los respectivos significados, este autor expone el sentido moral y religioso que los reyes quisieron dar a tales símbolos, lo cual sugiere la idea de la complementariedad. El franciscanismo del rey estaría completado con el dominicanismo de su mujer⁷¹. Por lo demás, la estrecha vinculación de Catalina con los predicadores remite a la fuerte impronta dejada por Vicente Ferrer en sus célebres predicaciones de 1411 por Castilla. Durante la estancia del dominico en la villa de Ayllón, Catalina y Fernando ordenaron construir un tablado junto al castillo para escuchar sus sermones. La reina quedó tan impresionada que ordenó a sus hijas vestir de forma austera y disciplinarse⁷². Unos meses más adelante se publicaron las célebres ordenanzas que limitaban el contacto entre cristianos, musulmanes y judíos en la provincia administrada por la reina.

El cordón de san Francisco que el rey establece como divisa personal reúne varios elementos simbólicos, como la fecha de nacimiento del rey en la festividad del santo, la devoción que profesó desde la niñez, la probable identificación que establecía entre sus dolencias físicas y las del *poverello* –imagen a su vez de las que padeció Jesucristo–, sin olvidar otros rasgos del franciscanismo, como la pobreza o la humildad⁷³. En cuanto a la piña, primera divisa femenina de una reina castellana, Fernández de Córdoba señala su importancia para explicar algunas de sus aspiraciones. La piña reunía significados profanos y piadosos, remitiendo a la idea de la fertilidad que tanto le preocupaba, pues de ella se esperaba una reconciliación entre las dos grandes ramas familiares. El simbolismo también aludía a un árbol de la vida, el pino, que se podía asociar al ideal de eternidad, con un nexo espiritual vinculado a la protección virginal de María. La reina combinó la piña con otros símbolos heráldicos familiares, como las rosas y leopardos pasantes de los Láncaſter, o la Orden de la Jarretera.

⁷⁰ Agradezco la gentileza del profesor Fernández de Córdoba Miralles por haberme dejado consultar su trabajo en prensa *El cordón y la piña*.

⁷¹ Nieva 2009, 2011-2012; García-Serrano 2014; Nieto 1990.

⁷² El rey fue eximido de las disciplinas debido a su corta edad, Cátedra 1984, pp. 306-308.

⁷³ Sobre la mala salud de Enrique III y su fallecimiento véase Mitre 2004, pp. 16-21.

3.4. Las fundaciones de Catalina

El repertorio más completo de todos estos símbolos aparece en la principal de sus fundaciones, el monasterio dominico de Santa María la Real de Nieva (Segovia), edificado en el lugar de la aparición milagrosa de la Virgen de la Soterraña en 1392⁷⁴. La reina obtuvo de Clemente VII la bula fundacional en 1393 y organizó el primer culto. La entrega definitiva a los dominicos data de 1399 y en ese año se procede al traslado de la imagen, aunque las obras mayores comienzan en 1414⁷⁵. En su interior se construyeron unas estancias o palacios siguiendo una pauta habitual de la época⁷⁶. El repertorio iconográfico es indicativo de la piedad personal de la reina, algo en lo que coincide con las predicaciones de la orden de santo Domingo⁷⁷.

Ana Echevarría ha expuesto el abanico de fundaciones en las que tomó parte en compañía de su marido o en solitario⁷⁸. Todas ellas datan de la época en que Catalina ejerce como reina consorte, siendo muy escasas las referencias para el período de la regencia, a excepción del citado convento de Santa María de Nieva. El monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga, de monjas dominicas, fue fundado en 1394 para visibilizar su entrada en la obediencia aviñonesa⁷⁹. Catalina protegió otros cenobios de la orden de predicadores, como el de Segovia, o los de Santo Domingo el Real de Toledo (donde fundó una capellanía⁸⁰) y el de Madrid. La relación epistolar que mantuvo la reina con su pariente, la priora toledana Teresa de Ayala, hija de Pedro I, se enmarca dentro de un ámbito más bien familiar. En estos dos últimos casos hubo una clara impronta petrística. En el de Madrid ingresará su prima Cons-

⁷⁴ La primitiva iglesia, dedicada a santa Ana, alude claramente al ideal de maternidad que amparaba Catalina. Echevarría 2002a, p. 82. Una exposición de la heráldica de la reina en este monasterio puede verse en Caballero 2011, 2012. La tesis reciente de Diana Lucía Gómez Chacón ofrece un análisis completo de la iconografía, Gómez-Chacón 2014a.

⁷⁵ Caballero 2011, pp. 270-271.

⁷⁶ Catalina también hace donación al convento de algunas reliquias, como un *lignum crucis* y una espina de la corona de Cristo, Nogaes 2009, p. 401.

⁷⁷ Caballero 2012, pp. 275-276. La autora añade que las figuras esculpidas de los personajes judíos presentan unas características muy acusadas, tal vez debido al sentimiento antisemita que se extendió en la corte tras las predicaciones de Vicente Ferrer.

⁷⁸ Echevarría 2002a, pp. 80-83. Nieva Ocampo asegura que en 1399 Catalina promovió la fundación del convento dominico masculino de la Peña de Francia, pero no aclara la procedencia de la fuente, Nieva 2011, p. 7; Isabel Beceiro aporta otra visión, situando los orígenes en la leyenda de la *moza santa de Sequeros*, en 1424, Beceiro 2014b, p. 351.

⁷⁹ Aniz 1994; Echevarría 2002a, p. 82. La devoción al santo mártir dominico de Verona estaba muy difundida en el seno de la orden de los predicadores. Una vida del santo aparece en la capilla de Santa María la Real de Nieva, Gómez-Chacón 2014a, p. 87; 2014b.

⁸⁰ La colección diplomática que ha publicado Cañas Gálvez permite conocer bien la familiaridad de los contactos de los reyes con la priora, Cañas 2010.

tanza en 1416, alcanzando con el tiempo un notable prestigio en el seno de la orden por sus escritos⁸¹. El recuerdo familiar petrista también estuvo presente en las clarisas de Astudillo y Tordesillas⁸².

La memoria de sus antepasados también se advierte en la capilla de la catedral de Toledo⁸³. Lo más llamativo es el deseo de diferenciarse de los primeros reyes de la dinastía, incluyendo a su marido, aunque los enterramientos estaban juntos. El proceso fundacional se escalona entre 1410 y 1415, es decir, durante la regencia, y a lo largo de ese lapso temporal se asignaron los medios necesarios para mantener el culto⁸⁴. No hay que descartar que la reina hubiese querido mostrar algún tipo de distancia con una dinastía, cuyo fundador se había manchado las manos de sangre al asesinar a su abuelo Pedro I. En su testamento de 1418, la reina mencionará expresamente sus capellanías personales, es decir, las de la catedral toledana, Santa María de Nieva y Santo Domingo el Real de Toledo⁸⁵.

No es fácil desentrañar otras facetas de su piedad personal a partir del célebre relato de Leonor López de Córdoba, aunque es posible suponer algún tipo de nexos⁸⁶. Los textos sobre espiritualidad femenina a lo largo de las siguientes décadas del siglo XV permiten establecer algunas pautas sobre los marcos generales de la religiosidad personal de algunas mujeres célebres por su piedad, pero tampoco en este caso se pueden extraer demasiadas conclusiones aplicables con seguridad a la reina inglesa⁸⁷.

4. CONCLUSIÓN

La imagen de Felipa es un prototipo de reina que frisa la santidad, una especie de santa Isabel de Portugal. Su perfil fue elaborado a mediados del siglo XV como un modelo de religiosidad imitable, no sólo por sus prácticas personales de piedad o por su ascetismo, sino por haberse comportado santa-

⁸¹ González de Fauve, *Las Heras*, Forteza 2001, p. 244. Sor Constanza será la responsable del traslado de los restos de Pedro I desde Alcocer a Madrid. Así mismo mantendrá correspondencia con María de Ayala y Teresa de Ayala, priora de Santo Domingo el Real de Toledo. Será famosa igualmente por el *devocionario* que escribirá en tiempos de Enrique IV, Huéllamo 1993.

⁸² Graña 2014, pp. 184-193.

⁸³ Una amplia exposición del proceso fundacional en Nogales 2009, pp. 1667-1676.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 1668-1669. En el testamento de la reina de 1418 se complementan algunos detalles de la fundación.

⁸⁵ Corell 1952, p. 86.

⁸⁶ Leonor López fundó en Córdoba una capilla familiar siguiendo las pautas habituales de la época, sobre todo para mantener viva la imagen de su linaje y asegurar la oración litúrgica, Perea 2014.

⁸⁷ Rucquoi 2000, pp. 7-29; Huéllamo 1993, p. 134.

mente en las demás funciones familiares, como esposa obediente y como educadora de sus hijos⁸⁸. Entre esas tareas se deslizan alusiones a otras cualidades, como la transmisión de los valores caballerescos procedentes de su familia inglesa o el mantenimiento de la armonía familiar. En Lopes y Zurara se percibe un retrato sin fisuras, un todo acabado y coherente en su modo de afrontar las responsabilidades que le incumben como reina consorte, de tal manera que su religiosidad no aparece desgajada de sus ocupaciones habituales como soberana; entre estas últimas no se advierten interferencias en las responsabilidades políticas de su marido⁸⁹. El prestigio espiritual de Felipa se suma así al del rey, de tal modo que el matrimonio fundador de la dinastía Avís actúa desde un sólido pedestal de autoridad moral que contrasta con la confusa situación familiar de la primera dinastía de Portugal. En un tiempo histórico acuciado por acometer una reforma *in capite et in membris* en el seno de la Iglesia, la familia real portuguesa encarna un ideal imitable para el conjunto de la sociedad portuguesa. Pocos años después de la muerte de Felipa, su marido iniciará un ambicioso plan de recuperación de rentas eclesiásticas –las denominadas leyes *jacobinas*– que le conducirá a un duro enfrentamiento con la generación de los clérigos que le apoyaron en los años de guerra contra Castilla⁹⁰. El perfil de la reina se elaboró bajo el impulso de su hijo, Don Duarte, que buscaba precisamente la construcción de un modelo de unidad familiar, una especie de marca específica de los Avís. La elaboración de este paradigma, según Fonseca⁹¹, se podría sintetizar en una triple afirmación: la familia real portuguesa es un modelo en la unidad, en la santidad de vida y en la cultura.

Es posible que una parte de este mensaje también tuviese en cuenta la compleja y tensa situación familiar de los Trastámara. Fernão Lopes conocía las crónicas de Ayala donde aparecen en toda su crudeza las endémicas pugnas familiares que perturbaron la corte castellana desde Alfonso XI. No hay que descartar, por tanto, que la labor del cronista pretendiese contraponer dos modelos de comportamiento familiar donde los Avís tenían mucho que ganar. Por lo demás, no hay apenas resquicios para conocer la iniciativa personal de

⁸⁸ El matrimonio regio cumple con los ideales de la doctrina canónica de la época, Fernandes 1989, p. 80.

⁸⁹ No obstante, Felipa actúa como regente durante las ausencias de su marido y está presente en algunas embajadas que llegan desde Aragón y Navarra, fomenta las relaciones con Enrique IV de Inglaterra e incluso, al parecer, con su medio hermana Catalina, Silva 2012, pp. 219, 222, 229, 241. Los pontífices también mandan sus bulas al matrimonio, *Monumenta Henricina* 1960, pp. 263-264, 275-276, 306-309.

⁹⁰ Berriel 2009, pp. 60-64; Rosa 2014b, pp. 128-135.

⁹¹ Fonseca 2003, pp. 55-61. Este paradigma constituye el norte de actuación de la dinastía hasta finales del siglo XV, aunque no siempre se cumplirá: en 1449 el infante don Pedro morirá en Alfarrobeira luchando contra las tropas de su sobrino Alfonso V, y en 1483 el duque de Braganza será ajusticiado por Juan II de Portugal.

Felipa salvo, quizás, en la administración de la *casa da rainha* y en la introducción de la *Confessio amantis*.

La imagen de Catalina fue elaborada desde parámetros diferentes. Las crónicas que siguen la estela del canciller Ayala construyen la legitimidad dinástica a partir de unos fundamentos distintos a los de Portugal. La religiosidad del rey y su familia cuenta relativamente poco en comparación con otros argumentos de fondo, como el ejercicio de la justicia, la transmisión de derechos sucesorios, la genealogía, los pactos y alianzas o los tratados. En este contexto, Catalina vio reconocido su mérito más importante, la aportación de la sangre petrística a la familia real. Su rango de reina cofundadora de la dinastía encuentra en este punto niveles aceptables porque su matrimonio con Enrique III asegura la paz futura de Castilla. No sucede lo mismo con su función rectora a partir de la regencia. Los cronistas del reinado de Juan II no manifiestan un especial aprecio por su labor y dejan caer un reguero de defectos físicos y morales que ponen en tela de juicio su capacidad como gobernante. Beceiro ha señalado el acusado contraste que se advierte entre las constantes referencias piadosas con que son citados los Avís por los cronistas portugueses del siglo XV y la parquedad de alusiones al carácter de Juan II de Castilla, del que simplemente se dice que era muy devoto⁹².

Esta escasez de noticias no implica que no existiese una religiosidad personal o cortesana. La hubo, y muy acentuada. El reformismo eclesiástico que nace con Enrique II y que se intensifica con Juan I obedece a motivos diversos, entre los que sobresale la necesidad de reparar la culpa tras el desastre de la guerra con Portugal. Las divisas personales de Juan I y Enrique III, así como la propia Catalina, hacen referencia a un anhelo espiritual que apenas se percibe en las crónicas. Los elogios de la poesía cortesana recurren a imágenes de contenido religioso. Ahora bien, las funciones asociadas a la maternidad, como la educación de los hijos o el mantenimiento de la armonía familiar, son descritas con tintes poco favorables. Pérez de Guzmán y García de Santa María describen la pesadumbre de Catalina tras escuchar las predicaciones de Vicente Ferrer o el agobio sentido al acercarse la sustracción definitiva de la obediencia a Benedicto XIII. En ambos casos se trata de amenazas que penden sobre el heredero. La piedad mariana que se observa en la iconografía que acompaña a Catalina en algunas de sus fundaciones deja entrever el sentido de su piedad personal, muy relacionada con la orden de santo Domingo, aunque finalmente los cronistas atribuyen a Fernando de Antequera el principal mérito de haber cultivado la vida espiritual. No es posible saber el impacto cortesano que pudo haber tenido su decisión de levantar en la catedral de

⁹² Beceiro 2014a, p. 99.

Toledo una capilla propia. Es posible intuir el afán por recuperar la memoria de los antepasados o, tal vez, de marcar distancias con los fundadores de una dinastía que había sido la responsable del asesinato de su abuelo. En definitiva, es evidente que aún quedan interrogantes en el horizonte. Como afirma la Echevarría, el patronazgo de Catalina sobre las artes y la religión sigue siendo la faceta menos conocida de su biografía⁹³.

5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Amado, Teresa (1997), *Fernão Lopes contador de história: sobre a Crónica de D. João I*, Lisboa, Editoria Estampa.
- Andrade, María Filomena (2013), *Fundadoras e patronas dos mosteiros mendicantes femeninos em Portugal nos séculos XIII e XIV: práticas e modelos*, en Garí, Blanca (ed), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (siglos XIII-XVI)*, Roma, Viella, pp. 79-89.
- Aniz Iriarte, Cándido; Callejo de Paz, Rufino (1994), *Real monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga: fundación de la reina Catalina de Lancaster*, Valladolid, Editorial San Esteban.
- Arcelus Ulibarrena, Juana María (2014), *Las traducciones MSS en castellano del Vade Mecum in Tribulatione de Johannes de Rupescissa OFMconv (1310ca-1365)*, “Sémata” 26, pp. 383-404.
- Aurell, Martin (1990), *Prophétie et messianisme politique. La péninsule Ibérique au miroir du Liber Ostensor de Jean de Roquetaillade*, “Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge” 102/2, pp. 317-361.
- Ávila Seoane, Nicolás (2006), *El señorío de los Silva de Cifuentes en los concejos de Atienza y Medinaceli (1431-1779)*, “Revista de Historia Moderna” 24, pp. 395-438.
- Baleiras, Isabel de Pina (2012), *Uma rainha inesperada. Leonor Teles*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Baleiras, Isabel de Pina (2013), *The political role of a Portuguese Queen in the Late Fourteenth Century*, en Woodacre, Elena (ed.), *Queenship in the Mediterranean: Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 97-124.
- Barletta, Vincent (2009), *Uma lança em África: los cuerpos imperiales de Gomes Eanes de Zurara*, “Res Publica” 21, pp. 71-84.

⁹³ Echevarría 2005, p. 95.

- Barreira, Catarina Fernandes; Metelo de Seixas, Miguel (coords.) (2014), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais - FCSH - CLEGH - Universidade Lusíada de Lisboa.
- Barrio, José Antonio (ed.) (1998), Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, Madrid, Cátedra.
- Beceiro Pita, Isabel (2014a), *La imagen de la realeza en Juan II de Castilla y los Avis contemporáneos*, en Barreira, Catarina Fernandes; Metelo de Seixas, Miguel (coords.), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais - FCSH - CLEGH - Universidade Lusíada de Lisboa, pp. 87-107.
- Beceiro Pita, Isabel (2014b), *La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)*, en Eadem (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, pp. 319-358.
- Berriel, Marcelo Santiago (2009), *Entre frades e Reis: relações entre franciscanos e poder régio à época da dinastia de Avis (1383-1450)*, “Ciencias Humanas e Sociais em Revista Seropédica” 31/ 2, pp. 57-71.
- Brasil, Reis (1992), *Gomes Eanes de Zurara. Crónica da tomada de Ceuta*, Mira-Sintra, Publicações Europa-América.
- Caballero Escamilla, Sonia (2011), *El claustro de Santa María la Real de Nieva: imágenes y contextos*, “Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada” 42, pp. 5-18.
- Caballero Escamilla, Sonia (2012), *Palacios y conventos a finales de la Edad Media: la reina Catalina de Lancaster y Santa María la Real de Nieva*, “Anales de Historia del Arte” 22, núm. especial, pp. 267-283.
- Cañas Gálvez, Francisco de Paula (2010), *Colección diplomática de Santo Domingo el Real de Toledo. I. Documentos Reales (1249-1473)*, Madrid, Sílex.
- Carriazo y Arroquia, Juan de Mata (1940), *Crónica de Don Álvaro de Luna: Condestable de Castilla, Maestre de Santiago*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Carriazo y Arroquia, Juan de Mata (1982), *Crónica de Juan II de Castilla*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- Casas i Nadal, Montserrat (2005), *Models femenins franciscans a les Cròniques de los frailes menores de Fra Marcos de Lisboa*, “Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia” 26, pp. 1141-1153.
- Cátedra, Pedro (1984), *La predicación castellana de san Vicente Ferrer*, “Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona” 39, pp. 235-309.
- Coelho, Maria Helena da Cruz (2008), *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*, Rio de Mouro, Temas & Debates.
- Coelho, Maria Helena da Cruz (2010), *Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis*, en Nogueira, Carlos Roberto (ed.),

- O Portugal Medieval: Monarquia e Sociedade*, São Paulo, Alameda, pp. 61-80.
- Coleman, Joyce (2007), *Philippa of Lancaster, Queen of Portugal-and Patron of the Gower Translations?*, en Bullón-Fernández, María (ed.), *England and Iberia in the Middle Ages, 12th-15th Century: cultural, literary, and political changes*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 135-165.
- Conde López, Juan Carlos (1999), *La creación de un discurso historiográfico en el Cuatrocientos castellano: las Siete Edades del Mundo de Pablo de Santa María*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Corell Ruiz, Luis (1952), *Una copia del testamento de Catalina de Lancaster*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, pp. 77-90 (Fuentes de Historia Medieval; 2).
- Cortijo Ocaña, Francisco (2000), *La Confessio Amantis portuguesa en el debate del origen del sentimentalismo ibérico: un posible contexto de recepción*, en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 1999)*, Santander, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, pp. 583-601.
- Coser, Miriam Cabral (2009), *Modelo Mariano e Discurso Político: o exemplo de Felipa de Lancaster (1360-1415)*, “Ciencias Humanas e Sociais em Revista Seropédica” 31/2, pp. 73-96. Disponible en: <http://www.ufrj.br/SEER/index.php?journal=chsr&page=article&op=view&path%5B%5D=777> [consulta: 20/10/2014].
- Deyermond, Alan (1985), *Historia universal e ideología nacional en Pablo de Santa María*, en *Homenaje a Álvaro Galmés*, Madrid, Gredos - Oviedo, Universidad de Oviedo, vol. 2, pp. 313-324.
- Díaz Marcilla, Francisco José (2015), *Las infantas de Lancaster y Aragón y su encaje político y cultural en la Península Ibérica entre los siglos XIV y XV*, en García-Fernández, Miguel; Cernadas Martínez, Silvia (eds.), *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 223-243.
- Dutton, Brian; González Cuenca, Joaquín (1993), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Madrid, Visor Libros.
- Earenfight, Theresa (2005), *Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain*, Aldershot, Ashgate.
- Earenfight, Theresa (2007), *Without the person of Prince: Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe*, “Gender and History” 19/1, pp. 1-21.
- Echevarría Arsuaga, Ana (2002a), *Catalina de Lancaster. Reina regente de Castilla (1372-1418)*, Hondarribia, Nerea.

- Echevarría Arsuaga, Ana (2002b), *Catherine of Lancaster, the Castilian Monarchy and Coexistence*, en Mackay, Angus; Collins, Roger; Goodman, Anthony (eds.), *Medieval Spain Culture, Conflict and Coexistence*, Londres - Nueva York, Palgrave-MacMillan, pp. 79-122.
- Echevarría Arsuaga, Ana (2005), *The Queen and the Master: Catalina of Lancaster and the Military Orders*, en Earenfight, Teresa (ed.), *Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain*, Aldershot, Ashgate, pp. 91-105.
- Entwistle, William J. (1968), *Cronica del Rei Dom Joham I de boa memoria e dos Reis de Portugal o decimo, Parte Segunda, escrita por Fernão Lopes*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- Facon, Manuela (2010), *Fortuna de la Confessio Amantis en la Península Ibérica: el testimonio portugués. Estudio, edición paleográfica y edición crítica*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Faria, Tiago Viula de (2014), *From Norwich to Lisbon: Factionalism, Personal Association, and Conveying the Confessio Amantis*, en Sáez-Hidalgo, Ana; Yeager, Robert F. (eds.), *John Gower in England and Iberia. Manuscripts, Influences, Reception*, Cambridge, D.S. Brewer, pp. 131-140.
- Fernandes, Maria de Lurdes C. (1989), *Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica*, en *Congreso Internacional Bartolomeu Dias e o seu tempo. Actas: Espiritualidade e evangelização*, Oporto, Universidade do Porto, vol. 5, pp. 73-90.
- Fernández de Córdoba Miralles, Álvaro (2014), *Bajo el signo de Aljubarrota: la parábola emblemática y caballeresca de Juan I de Castilla (1379-1390)*, “En la España Medieval” 37, pp. 9-84.
- Fernández de Córdoba Miralles, Álvaro (en prensa), *El cordón y la piña. Signos regios e innovación emblemática en tiempos de Enrique III y Catalina de Lancaster (1390-1418)*, “Archivo Español de Arte”.
- Ferreira, Manuel Pedro (2014), *Observações sobre o regimentó da capela de D. Duarte*, en Barreira, Catarina Fernandes; Metelo de Seixas, Miguel (coords.), *D. Duarte e a sus época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, IEM - FCSH - CLEGH - Universidad Lusíada de Lisboa, pp. 33-50.
- Ferreira, Maria do Rosário (2014), *Inês de Castro et la juive de Tolède: un cas de réception active chez Fernão Lopes*, “e-Spania”, DOI: 10.4000/e-spania.23958.
- Ferreira, Letícia Schneider (2012), *Entre Eva e Maria: a construção do menino e as representações do pecado da luxúria no Livro das confissões de Martin Perez*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Tesis

- doctoral). Disponible en <http://hdl.handle.net/10183/56574> [consulta 13/12/2014].
- Fonseca, Luis Adão da (2003), *Política e cultura nas relações luso-castelhanas no século XV*, “Península: revista de estudos ibéricos” 1, pp. 53-62.
- Fontes, João Luis Inglês (2000), *Percursos e Memoria: do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, Patrimonia.
- Frenken, Ansgar (2009), *El trabajoso y difícil camino hacia la unión: Sancho Sánchez de Rojas, arzobispo de Toledo, y el papel clave que jugó en la extinción del gran cisma de Occidente en el reino de Castilla*, “En la España Medieval” 32, pp. 51-83.
- García-Serrano Nebras, Francisco (2014), *Del convento al palacio: los frailes y las oligarquías castellanas (siglos XIII-XIV)*, en Beceiro Pita, Isabel (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, pp. 77-102.
- Gimeno Casalduero, Joaquín (1975), *Estructura y diseño en la Literatura castellana medieval*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Gomes, Rita Costa (2009), *The Royal Chapel in Iberia. Models, contacts and influences*, “The Medieval History Journal” 12/1, pp. 77-111.
- Gomes, Rita Costa (2013), *La cour de Bourgogne et la cour de Portugal au XVe siècle*, en Paravicini, Werner (ed.), *La cour de Bourgogne et l'Europe. Le rayonnement et les limites d'un modèle culturel*, Ostfildern, Thorbecke, pp. 631-649.
- Gomes, Saúl António (1990), *O mosteiro da Santa Maria da Vitória no século XV*, Coimbra, Faculdade de Letras.
- Gomes, Saul António (2008), *A Littera Phytagorae e a sua simbología cristológica na Idade Média portuguesa*, “Humanitas” 60, pp. 177-203.
- Gómez Redondo, Fernando (2002), *Historia de la prosa medieval castellana*, vol. 3, Madrid, Cátedra.
- Gómez-Chacón, Diana Lucía (2014a), *Reinas y predicadores. El monasterio de Santa María la Real de Nieva en tiempos de Catalina de Lancaster y María de Aragón*, en Teijeira Pablos, María Dolores; Herráez Ortega, María Victoria; Cosmen, María C. (eds.), *Reyes y prelados: la creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, Madrid, Sílex, pp. 325-340.
- Gómez-Chacón, Diana Lucía (2014b), *Clastrum animae o la edificación del alma. Las escenas constructivas del claustro de Santa María la Real de Nieva (Segovia)*, “Anales de Historia del Arte” 24, pp. 59-77.
- González de Fauve, María Estela; Las Heras, Isabel J.; Forteza, Patricia de (2001), *Los cargos eclesiásticos y religiosos como estrategia de recuperación del poder de los descendientes de Pedro I de Castilla*, “En la España Medieval” 24, pp. 239-257.

- González Sánchez, Santiago (2012), *Fernando I regente de Castilla y rey de Aragón (1407-1416)*, Gijón, Ediciones Trea.
- Graña Cid, María del Mar (2014), *¿Favoritas de la corona? Los amores del rey y la promoción de la orden de santa Clara en Castilla (ss. XIII-XIV)*, “Anuario de Estudios Medievales” 44/1, pp. 179-213.
- Herráez Ortega, María Victoria (2011), *Castilla, el Concilio de Constanza y la promoción artística de don Sancho de Rojas*, “Goya” 334, pp. 5-19.
- Huélamo San José, Ana María (1993), *La dominica Sor Constanza, autora religiosa del siglo XV*, “Revista de Literatura medieval” 5, pp. 127-158.
- Hutchinson, Amelia P. (2002), *Encontro de horizontes: um estudo metahistórico das figuras de Leonor Teles e Filipa de Lencastre nas crónicas de Fernão Lopes*, “Hispania” 85/3, pp. 476-485.
- Jardin, Jean-Pierre (2002), *Voix et échos du monde nobiliaire dans l’historiographie trastamare*, “Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales” 25, pp. 195-209.
- Jardin, Jean-Pierre (2010), *Le rôle politique des femmes dans la dynastie Trastamare*, “e-Spania”. Disponible en: <http://e-spania.revues.org/322> [consulta: 22/12/2014].
- Lindley Cintra, Luís F. (1973), *Crónica del Rei Dom João I da boa memoria, por Fernão Lopes. Parte Primeira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Marques, José (1993), *Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeras Dinastias*, en *Espiridualidade e Corte en Portugal (Séculos XVI a XVIII). Porto, 28 a 30 de maio de 1992*, Oporto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993, pp. 53-60 (Anexo V da Revista da Faculdade de Letras; Série Línguas e Literaturas).
- Mitre Fernández, Emilio (2004), *Lo real, lo mítico y lo edificante en la precaria salud de un monarca medieval: Enrique III de Castilla como paradigma (1390-1406)*, “Hispania Sacra” 56, pp. 7-28.
- Monumenta Henricina* (1969), vol. I, Coímbra, Comissão executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- Muñoz Gómez, Víctor (2013), *De Medina del Campo a Zaragoza: un periplo por las devociones políticas de un príncipe castellano bajomedieval (el infante Fernando de Antequera, 1380-1416)*, “eHumanista. Journal of Iberian Studies” 24, pp. 375-395.
- Nieto Soria, José Manuel (1988), *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, EUEDEMA.
- Nieto Soria, José Manuel (1993), *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense.

- Nieto Soria, José Manuel (2003), *Tiempos y lugares de la realeza sagrada en la Castilla de los siglos XII al XV*, “Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales” 15, pp. 263-284.
- Nieto Soria, José Manuel (2013), *Los espacios de las ceremonias devocionales y litúrgicas de la monarquía trastámara*, “Anales de Historia del Arte” 23, pp. 243-258.
- Nieva Ocampo, Guillermo (2009), *Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV*, “En la España Medieval” 32, pp. 297-341.
- Nieva Ocampo, Guillermo (2011-2012), *Monarquía y clero regular: los dominicos de Castilla durante el reinado de Enrique III y la minoría de Juan II*, “Cuadernos de historia de España” 85, pp. 525-542.
- Nogales Rincón, David (2009), *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Nogales Rincón, David (2014), *Un año en la corte de Enrique III de Castilla (1397-1398)*, “En la España Medieval” 37, pp. 85-130.
- Olivera Serrano, César (2005), *Beatriz de Portugal. La pugna dinástica Avis-Trastámara*, Santiago de Compostela, CSIC.
- Olivera Serrano, César (2009), *La memoria de Aljubarrota en Castilla*, en *Actas das VI Jornadas Luso-Espanholas de Historia Medieval*, Coímbra, Universidade de Coimbra, vol. II, pp. 277-294.
- Olivera Serrano, César (2013), *Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)*, “Anuario de Estudios Medievales” 43/2, pp. 919-952.
- Olivera Serrano, César (2014), *Mesianismo y profetismo en Portugal y Castilla (c. 1380-1430). Notas para su estudio*, “Sémata” 26, pp. 1-24.
- Pelaz Flores, Diana (2013), *La imagen de la reina consorte como muestra de poder en el reino de Castilla durante el siglo XV. Construcción y significado*, “Medievalismo” 23, pp. 265-290.
- Perea Rodríguez, Óscar (2014), *Por mi Señora, la Reina Catalina. Las donaciones de Leonor López de Córdoba al monasterio cordobés de san Pablo (1409)*, en Beceiro Pita, Isabel (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, pp.189-226.
- Pérez Martín, Antonio (1999), *Vicente Arias de Balboa. El derecho de sucesión en el trono. La sucesión de Martín I el Humano (1410-1412)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Raub, Jenifer (2011), *Sarum Liturgical Printing in Tudor London*, Londres, University of London. Disponible en: <http://core.kmi.open.ac.uk/download/pdf/16437331.pdf> [consulta: 15/10/2014].

- Rebello, Luis de Sousa (1983), *A concepção de poder em Fernão Lopes*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Rodrigues, Ana María (2008), *Aliénor, une infante entre la Castille, l'Aragon et le Portugal*, “e-Spania” 5. Disponible en: <http://espania.revues.org/document11833.html> [consulta: 2/10/2014].
- Rodrigues, Ana María (2013), *Espiritualidade e patrocínio religioso na Coroa Portuguesa no século XV: reis, rainhas e infantes*, en Garí, Blanca (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (siglos XIII-XVI)*, Roma, Viella, pp. 201-218.
- Rodrigues, Ana María (2014), *Polla rainha Dona Lionor mjnna moler que sobre todas amo e preço. D. Duarte e D. Leonor de Aragão: uma parceria e além-túmulo*, en Barreira, Catarina Fernandes; Metelo de Seixas, Miguel (coords.), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, IEM - FCSH - CLEGH - Universidad Lusíada de Lisboa, pp. 67-83.
- Rosa, María de Lurdes (2014a), *A fuga mundi nos círculos cortesãos tardomedievais portugueses*, en Beceiro Pita, Isabel (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, pp. 423-451.
- Rosa, María de Lurdes (2014b), *D. Duarte e as almas dos defuntos. Bens espirituais, caridade e misericórdia na reconfiguração do poder regio*, en Barreira, Catarina Fernandes; Metelo de Seixas, Miguel (coords.), *D. Duarte e a sus época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, IEM - FCSH - CLEGH - Universidad Lusíada de Lisboa, pp. 127-152.
- Rosell, Cayetano (1956), *Crónica de Juan II*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 68-2, pp. 273-695.
- Rucquoi, Adeline (1987), *Valladolid en la Edad Media. II. El mundo abreviado*, Valladolid, Ámbito.
- Rucquoi, Adeline (2000), *Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVe siècle*, “Via Spiritus” 7, pp.7-29. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530879> [consulta: 26/11/2014].
- Rusell, Peter E. (2000), *A intervenção inglesa na Península Ibérica durante a Guerra dos Cem Anos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Sánchez Sesa, Rafael (2006), *El Cisma de Occidente en la Península Ibérica: religión y propaganda en la guerra castellano-portuguesa*, en *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, Oporto, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, vol. 4, pp. 307-320.
- Sáez-Hidalgo, Ana; Yeager, Robert F. (eds.) (2014), *John Gower in England and Iberia. Manuscripts, Influences, Reception*, Cambridge, D.S. Brewer

- Santano Moreno, Bernardo (1989), *La traducción de Confessio Amantis de John Gower*, “Anuario de estudios filológicos” 12, pp. 253-265.
- Sena, Jorge de (1963), *O Victorianismo de donna Filipa de Lancaster*, “Estudos de História e de Cultura” 1, pp. 93-100.
- Silva, Manuela Santos (2008), *Os primórdios da Casa das Rainhas de Portugal*, en *Raízes Medievais do Brasil Moderno. Actas*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, pp. 28-42.
- Silva, Manuela Santos (2009a), *Práticas religiosas e hábitos culturais inovadores no Corte dos Reis de Portugal*, en *Poder espiritual/poder temporal. As relações Igreja-Estado no tempo da Monarquia (1179-1909). Actas do Colóquio*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, pp. 191-212.
- Silva, Manuela Santos (2009b), *Philippa of Lancaster, queen of Portugal: educator and reformer*, en Oakley-Brown, Liz; Wilkinson, Louise J. (eds.), *The Rituals and Rethoric of Queenship: Medieval to Early Modern*, Dublín Four Courts Press, pp. 37-58.
- Silva, Manuela Santos (2012), *A rainha inglesa de Portugal. Filipa de Lencastre*, Oporto, Círculo de Leitores.
- Silva, Manuela Santos (2014), *D. Duarte e os irmãos: uma educação anglo-normanda?* en Barreira, Catarina Fernandes; Metelo de Seixas, Miguel (coords.), *D. Duarte e a sua época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, IEM - FCSH - CLEGH - Universidad Lusíada de Lisboa, pp. 51-65.
- Sousa, Armindo da (1984), *A morte de D. João I (um tema de propaganda dinástica)*, en *Lycerna. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*, Oporto, Centro de Estudos Humanísticos, pp. 417-487.
- Suárez Bilbao, Fernando (1994), *Enrique III*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia.
- Suárez Fernández, Luis (1977-1982), *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, 2 vols., Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Suárez Fernández, Luis (2003), *Nobleza y Monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la Corona española*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- Trevisán, Mariana Bonat (2011), *A construção de identidades de gênero para a realeza portuguesa e a afirmação política de Avis a partir das crônicas de Fernão Lopes (Portugal - sécs. XIV e XV)*, en *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH São Paulo, julho 2011*. Disponible en: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300677320_ARQUIVO_textoANPUH-enviado.pdf [consulta: 03/11/2014].
- Trevisán, Mariana Bonat (2014), *D. Pedro I & D. Inês de Castro, D. Fernando & D. Leonor Teles: os contra-modelos conjugais da cronística*

- legitimadora de Avis (Portugal, Século XV)*, “De Medio Aevo” 5, pp. 43-66.
- Ventura, Margarida Garcêz (1992), *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, Cosmos.
- Ventura, Margarida Garcêz (1997), *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*, Lisboa, Colibri.
- Villarroel González, Óscar (2006), *Las relaciones Monarquía-Iglesia en época de Juan II de Castilla (1406-1454)*, Madrid, Universidad Complutense.
- Woodacre, Elena (2013), *Queenship in the Mediterranean: Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Fecha de recepción del artículo: mayo 2015

Fecha de aceptación y versión final: enero 2016