

Pasaje al cielo: el viaje y la muerte de los Mártires de Marrakech (1220)*

di Victoria Perrino

Abstract: This article seeks to reconstruct, through primary sources, the journey of Vidal, Berardo, Pedro, Acursio, Adiuto, and Othon, six Franciscan friars whom Saint Francis of Assisi entrusted with the mission to evangelize the Sultan of Morocco. The spatial itinerary started in Italy, paused in the Iberian kingdoms of Aragon and Portugal, and culminated in the city of Marrakech, where they were martyred. Concurrently, the article explores the transcendental motivations that propelled this group of Franciscans in their mission and reflects on how their spiritual commitment transcended mere geographical circumstances.

Key words: Franciscans, Medieval Relics, Martyrs of Morocco, Portugal.

Introducción

El término viático en el contexto medieval presenta una notable polisemia, con significados que abarcan tanto la esfera material como la espiritual y que adquieren una relevancia crucial en la comprensión de las prácticas sociales económicas y religiosas de la época. En su acepción más común, el *viaticum* se refiere a la provisión de recursos materiales – dinero, víveres o bienes – otorgados

* El presente estudio ha sido posible gracias a la beca predoctoral de la Fundación Oriol y Urquijo. Asimismo, se enmarca en el proyecto de investigación “Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)” (PID2020 – 113794GB-I00), financiado por la Agencia Española de Investigación y el Ministerio de Ciencia e Innovación, así como del Grupo de Investigación Consolidado SPOCCAST (Sociedad, poder y cultura en la Castilla medieval, UCM: 930369). Vayan estas palabras de agradecimiento a Óscar Villarroel González por tomarse el tiempo de leer y revisar el texto.

a una persona con el fin de facilitar su desplazamiento, generalmente en el marco de peregrinaciones, expediciones o misiones de carácter religioso, político o militar. Esta provisión, fundamentada en normas consuetudinarias y, en algunos casos, regulada por mandatos jurídicos específicos, garantizaba el éxito del viaje y, a su vez, manifestaba un acto de hospitalidad, patrocinio o deber señorial hacia quien emprendía el trayecto. No obstante, el viático en la Edad Media también reviste una dimensión profundamente sacra en su acepción litúrgica, donde designa la administración del sacramento de la Eucaristía a los moribundos como último auxilio espiritual antes de la muerte¹. Este «viático espiritual» se configuró como un rito esencial en la doctrina cristiana, asegurando al alma el sustento necesario para su tránsito hacia la vida eterna. La práctica, codificada por el Derecho Canónico y regulada por las normas eclesiásticas, reflejaba la preocupación teológica por la salvación individual y la preparación adecuada del cristiano ante el fin de su vida terrenal y el «viaje» hacia el Más Allá².

Esta dualidad etimológica nos conduce al objeto de la presente investigación: el viaje de un grupo de franciscanos que, en virtud de su compromiso misionero en un contexto islámico, emprendieron la tarea de evangelizar al sultán aceptando un eventual martirio.

La narrativa histórica relativa a los mártires de Marrakech ha sido registrada en diversas fuentes primarias, que incluyen tanto crónicas como hagiografías. Entre las fuentes más antiguas conservadas se encuentran la *Chronica* de Jordán de Giano (c. 1260)³, la *Passio sanctorum martyrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis, in Marochio martyrizatorum, primo ex quadam legenda sancti Francisci*⁴ y la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (c. 1369-1374)⁵.

¹ Se remite a: M.Á. Ladero Quesada, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los viajeros medievales*, Dykinson, Madrid 2020; F. Novoa Portela, *Los viajeros de Dios en la Edad Media*, en F. Novoa Portela (coord.), *Viajes y viajeros en la Europa Medieval*, Iunwerg, Barcelona 2007, pp. 159-196; J. Verdon, *Voyager au Moyen Âge*, Tempus Perrin, París 1998; G.C.K. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*, Brill, Leiden 1995, pp. 83 y ss.

² L. Feingold, *The Eucharist, mystery of presence, sacrifice and communion*, Emmaus Academic, Steubenville 2017; F.S. Paxton, *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Cornell University Press, New York 1996; M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, tomo II, Ancora, Madrid 1956.

³ J. De Giano, *Chronica fratris*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885. Existe una versión en español disponible on-line: <https://www.franciscanos.org/fuentes/giano00.html>

⁴ *Passio sanctorum martyrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis, in Marochio martyrizatorum, primo ex quadam legenda sancti Francisci*, en *Analecta Franciscana*, volumen III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, pp. 579-596.

⁵ A la hora de identificar el texto y sus diferentes versiones, ha sido de gran utilidad la investigación de I. Capdevilla Arrizabalaga, L. Soriano Robles, *La Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, «Arxiu de Textos Catalans Antics [Institut d'Estudis Catalans / Facultat de Teologia de Catalunya]», 32, (2017-2019), pp. 461-500. Se remite también a: J.J. Nunes, *Crónica*

De autoría discutida, aunque atribuida a Arnaldo de Sarrant⁶, fue escrita en latín y se preservan una versión portuguesa y dos castellanas, todas del siglo XVI⁷. El *Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos enuiados per são Francisco*, un texto basado en un manuscrito medieval⁸, – reeditado por António Gomes da Rocha Madahil en 1928 – fue también publicado en este siglo, en concreto en Coímbra en 1568⁹. Basándose en antiguos escritos de la Orden, Fray Marcos de Lisboa escribió la *Primeira Parte das Chronicas da Ordem dos frades menores do Seraphico Padre Sam Francisco* en 1587¹⁰. Es necesario precisar que el afloramiento del interés en los mártires de Marrakech durante esta época puede entenderse como el resultado de una convergencia de factores históricos, religiosos y políticos en un contexto complejo. Un primer elemento relevante es su canonización en 1481 por el papa Sixto IV mediante la bula *Cum alias animo revolueremus Beatorum Martyrum Berardi*¹¹, lo que estableció una base devocional

da Ordem dos Frades Menores (1209-1285): manuscrito do século XV, agora publicado inteiramente pela primeira vez e acompanhado de introdução, anotações glossário e índice onomástico, Imprensa da Universidade, Coimbra 1918; Manuel de Castro (OFM), *Manuscritos franciscanos de la BNE*, Ministerio de Educación y Ciencia, Valencia 1973, pp. 384-385; H. Guerreiro, *Del 'San Antonio de Padua' a los cinco mártires de Marruecos. Rui de Pina y Mateo Alemán: aproximación crítica a una fuente portuguesa*, «Criticón», 31, (1985), pp. 97-141; M.P. Dias Pacheco, *Os Proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. Muy suave odor de sancto martyrio*, «Revista lusófona de Ciência das Religiões», 15, (2009), pp. 85-108; M.P. Dias Pacheco, *The Forms of Martyrdom: Elements for the Iconographic Study of the Morocco Protomartyrs in Portugal (Thirteenth-Sixteenth Centuries)*, «Imago Temporis. Medium Aevum», 16, (2022), pp. 135-171; M.T. Dolso, *La Chronica XXIV Generalium tra storia e agiografia*, «Revue Mabillon. Revue Internationale d'Histoire et de Littérature Religieuses», 24, (2013) 85, pp. 61-98; I. Barros Dias, *Imagens cronísticas de Urraca, princesa de Castela e rainha de Portugal*, en C. Olivera Serrano (coord.), *Castilla y Portugal en la Edad Media: relaciones, contactos, influencias (siglos XII-XV)*, Dykinson, Madrid 2023, pp. 59-84.

⁶ R. Lützelshwab, *Chronica XXIV generalium Ordinis Fratrum Minorum*, en G. Dunphy (ed.), *Enciclopedia de la Crónica Medieval*, Brill, Leiden 2010, p. 451; A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four Generals of the Order of Friars Minors*, Noel Muscat (ed.), TAU Franciscan Communications, Malta 2010, p. 7; I. Capdevilla Arrizabalaga; L. Soriano Robles, *La Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 462.

⁷ La traducción en portugués se custodia en la Biblioteca Nacional de Portugal con la signatura IL.94. En cuanto a los manuscritos en castellano, uno se conserva en el Collegio S. Isidoro en Roma con la signatura 2/26 y está fechado en 1554. El otro, presumiblemente de finales del siglo XVI, se encuentra en el Monasterio de las Descalzas Reales en Madrid bajo la signatura MD/F/13.

⁸ M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 88.

⁹ Se ha consultado la edición de A. Gomes da Rocha Madahil, *Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1928.

¹⁰ M. De Lisboa (OFM). *Primeira Parte das Chronicas da Ordem dos frades menores do Seraphico Padre Sam Francisco*, Livraria de Ioam de Espanha & Miguel de Arenas, Lisboa 1587.

¹¹ C. Ferrero Hernández, *Inter saracenos. Mártires franciscanos en el norte de África y en la península Ibérica (SS. XIII-XVII)*, «Frate Francesco, rivista di cultura francescana», 2, (2011), p. 263; M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 87.

oficial para su culto. Otro de los aspectos clave fue la expansión del Imperio Otomano. En este escenario, el recuerdo de los cristianos ejecutados en un espacio islámico pudo haber sido percibido como símbolo de firmeza religiosa frente al poder otomano, cuyo avance por el Mediterráneo y el Magreb suscitó una cierta preocupación entre las potencias cristianas europeas¹². Paralelamente, el movimiento de la Contrarreforma, en su esfuerzo por reafirmar la ortodoxia católica frente a la Reforma protestante, promovió el culto a los mártires como ejemplos de devoción y sacrificio¹³. Los mártires de Marrakech se incorporaron a esta narrativa, reflejando la voluntad de la Iglesia de consolidar la identidad católica en un momento de crisis doctrinal. Este fenómeno fue potenciado por la influencia de la pujante monarquía española que, en su expansión hacia el norte de África, encontró en estos mártires un recurso simbólico para legitimar sus campañas militares y su papel como defensora del cristianismo frente al islam y los protestantes. Así, el renovado interés en la trayectoria vital de los mártires de Marrakech pudo responder tanto a las dinámicas de expansión religiosa como a las tensiones políticas y culturales que definieron las relaciones entre el mundo cristiano y el islámico durante el siglo XVI.

Entre las fuentes posteriores que abordan el tema de los mártires, destaca la obra de Mateo Alemán, que elaboró una vida de San Antonio fechada en 1604 y dedicó dos capítulos a los protomártires, evidenciando la continuidad de su memoria en la literatura religiosa de la época¹⁴. De igual relevancia es la *Chronica seraphica* del franciscano Damián Cornejo, una obra de 1721 que también recoge el viaje y martirio de los frailes menores, contribuyendo a la consolidación de su culto dentro de la tradición franciscana¹⁵.

Es posible encontrar otro tipo de textos no religiosos – hagiográficos ni martirologios – que hacen alusión a los mártires, como por ejemplo la crónica de Alfonso V del portugués Rui de Pina (1440-1522)¹⁶ o la *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, de autoría discutida¹⁷.

¹² A. Barbero, *Lepanto: la battaglia dei tre imperi*, Laterza, Roma-Bari 2012.

¹³ R. García Cárcel, Josep Palau Orta, *Reforma y Contrarreforma católicas*, en *Historia del Cristianismo*, vol. 3, Trotta, Madrid 2003, pp. 187-226.

¹⁴ M. Alemán, *San Antonio de Padua*, Imprenta de Clemente Hidalgo, Sevilla 1604.

¹⁵ D. Cornejo, *Chronica seraphica: vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos*, Imprenta de la viuda de Juan de Infaçon, Madrid 1721.

¹⁶ El manuscrito se encuentra en el Archivo do Torre do Tombo con la signatura: PT/TT/CRN/17. Existe la siguiente reedición, que es la que se ha consultado: Rui de Pina, *Chronica de el-Rei D. Affonso V*, 3 vols., Escripatorio, Lisboa 1904.

¹⁷ El original se encuentra en la Biblioteca Pública Municipal do Pôrto con la referencia cód. 886. Se ha consultado la edición de A. De Magalhães Basto (ed.), *Crónica de Cinco Reis de Portugal, seguida da parte da Crónica Geral de Espanha que insére as histórias dos reis de Portugal*, Livraria Civilização, Porto 1945.

El viaje hacia el martirio. Motivaciones e itinerarios

A continuación, se llevará a cabo un análisis que implica la utilización y confrontación de todas las fuentes documentales disponibles. Este enfoque metodológico permitirá una revisión crítica de los textos con el fin de completar la variedad de información, así como de identificar posibles contradicciones, sesgos o elementos legendarios que puedan haber sido añadidos a lo largo del tiempo, garantizando así una reconstrucción rigurosa y objetiva de los acontecimientos vinculados a estos mártires en su contexto sociopolítico y religioso original.

En la *Chronica* de Jordán de Giano se encuentra una breve referencia a los mártires en los capítulos VII y VIII. El autor indica que, «de los hermanos que se trasladaron a España, cinco de ellos fueron glorificados mediante el martirio», aunque desconocía qué Capítulo los había enviado¹⁸. Como recuerda Jordán de Giano, previo a la llegada de los protomártires ya existían fundaciones franciscanas en Portugal con el permiso de la reina Urraca, «la piadosa reina de Portugal, mujer muy humilde y devota», que había intercedido ante su esposo el rey para facilitar la creación de San Antonio dos Olivais en la ciudad de Coímbra – una de las ciudades más dinámicas socialmente, pese a la naturaleza itinerante de la corte – y en Guimarães¹⁹. Se fundó un tercer convento en Alenquer por deseo de doña Sancha, hermana del rey, ciudad donde ella residía²⁰.

Aragón y Portugal: la ruta a través de los reinos ibéricos

Años más tarde, en 1219 san Francisco encomendó a seis hermanos – Vidal, Berardo, Pedro, Adiuto, Acursio y Otón – la misión de predicar en los reinos ibéricos, inmersos en un proceso de expansión militar hacia el sur peninsular – tradicionalmente conocido como Reconquista²¹ – con el objetivo final de

¹⁸ J. De Giano, “nn. 1-25”, *Crónica*, Directorio franciscano, Fuentes biográficas franciscanas. Disponible on-line: <https://www.franciscanos.org/fuentes/giano00.html>

¹⁹ A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 21.

²⁰ *Ibidem*; A. Rodrigues Oliveira, *Rainhas medievais de Portugal. Dezassete mulheres, duas dinastias, quatro séculos de História*, A esfera dos livros, Lisboa 2010, p. 104.

²¹ Conscientes del debate historiográfico – presente en España desde las tesis de A. Barbero y M. Vigil de finales de 1960 y, aunque de forma menos acusada, en el resto de la comunidad académica desde 1980 hasta la actualidad – sobre la conveniencia de la continuidad en el uso de la terminología que engloba la *Reconquista*, por ser un concepto historiográfico gestado a finales del siglo XIX que acusa un uso propagandístico dentro de la narrativa nacionalista franquista, es menester precisar que emplearemos esta acepción con el único propósito de facilitar la lectura y comprensión del texto a aquellas personas que no estén familiarizadas con el dicho debate. Aunque la enumeración de todas las obras resulta una labor imposible de acometer, se ofrecen las siguientes como referencia: D. Porrinas González, *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*,

evangelizar al sultán de Marruecos, denominado comúnmente Miramamolín. La conversión de los líderes y figuras de autoridad era esencial, dado que la transformación espiritual de estos soberanos conducía, en última instancia, a la conversión de sus pueblos, tal como evidenciaron los casos del emperador Constantino y del rey visigodo Recaredo²². En este marco de fervor religioso y de dinámicas militares en que los espacios oscilaban entre el poder cristiano y el islámico, la conversión de los fieles fue un punto crucial en la labor promovida por la orden franciscana, cuya regla incluía un capítulo denominado “*De euntibus inter saracenos et alios infideles*”²³.

Así las cosas, Francisco designó a Vidal prelado del grupo y pidió que le obedecieran. Emprendieron el camino *iter arripiunt iuxta regulam evangelicam sine pera, sine calceamentis peditando incedunt et sic Hispaniam, Domino deducente, venerunt*²⁴, según narra la *Passio*, presumiblemente bordeando el sur de Francia. En los reinos ibéricos se secuenciaron varios episodios que fueron delimitando las condiciones de su viaje al martirio y del retorno de sus reliquias a tierras cristianas. En su paso por Aragón, fray Vidal enfermó gravemente, dejando a Berardo como su sustituto y ordenando al grupo que prosiguieran sin él²⁵. Llegados a Coímbra, se entrevistaron con la reina Urraca, que les rogó entre lágrimas, *a Deo forsitan inspirata*²⁶, que intercedieran ante el Señor para que le fuera revelado el fin de su vida y poder estar preparada espiritualmente. Empujados a una noche de oración, revelaron a la reina que Dios les había dado la gracia de saber que ellos serían mártires, que sus restos serían traídos a la ciudad de Coímbra y que ella junto a su pueblo les recibirían con honor y devoción, tras lo cual fallecería.

Debate, Madrid 2024; A. García Sanjuán, *Vox y la Reconquista*, en J. Casquete (ed.), *Vox frente a la historia*, Akal, Madrid 2023; M. Ríos Saloma, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Sílex, Madrid 2013; F. García Fitz, *La Reconquista: un estado de la cuestión*, «Clío & Crimen», 6, (2009), pp. 142-215; E. Benito Ruano, *La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica*, «Medievalismo», 12, (2002), pp. 91-98; M. González Jiménez, *¿Re-conquista? Un estado de la cuestión*, en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*, Real Academia de la Historia, Madrid 2002, pp. 155-178; J.L. Montero Guadilla, *La Reconquista que nunca existió*, Bruño, Madrid 1990; A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona 1974.

²² I. Campos Méndez, *La conversión de Recaredo: la unificación de la monarquía visigoda en torno al catolicismo*, «Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas», 26, (2000), pp. 115-127.

²³ J.F. Marques, *Os mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a evangelização portuguesa do Norte de África até ao século XVI*, en *Espiritualidade e evangelização*, vol. 5, Oporto 1989, p. 347.

²⁴ *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 582.

²⁵ Nótese que las primeras fuentes que dan alguna información del trayecto entre Aragón y Portugal son del siglo XVI. M. de Lisboa, *Primeira Parte*, cit., p. 123: “*em quanto andaram per os reinos de Hespanha ate Portugal*”

²⁶ *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 583.

La siguiente etapa de su travesía fue la villa de Alenquer, donde residía la infanta Sancha, quien les proporcionó vestimentas seculares para facilitar su avance hacia Sevilla, en ese momento bajo control islámico, sin que fueran detenidos. A causa de su predicación pública fueron agredidos por los musulmanes allí presentes y conducidos ante el rey, que resolvió enviarlos a Marruecos en una comitiva encabezada por Pedro Fernández de Castro²⁷.

Resulta interesante destacar la importancia de la conexión espiritual entre la reina y los infantes, sus cuñados, en el marco de las disputas familiares que caracterizaron el reinado de Alfonso II de Portugal, en conflicto con sus hermanos por la distribución de la herencia de su padre²⁸. Alfonso adoptó una postura inflexible en relación con la indivisibilidad del patrimonio real, oponiéndose a la partición territorial estipulada en el testamento de su padre, lo que condujo al exilio de sus dos hermanos varones, don Pedro y don Fernando²⁹. En respuesta a esta situación, Urraca, en su oficio de reina consorte, procuró fortalecer la posición de la monarquía mediante la construcción de alianzas de simpatía espiritual con sus cuñados, en un intento por suavizar las fricciones familiares y por revalorizar las cualidades de unos hombres que ella consideraba santos³⁰. El éxito de esta estrategia se evidenció en el hecho de que Urraca fue la primera en recibir a los franciscanos, estableciendo un precedente que posteriormente seguirían tanto la infanta Sancha como el infante Pedro. Las crónicas, además, describen a Urraca como a una soberana piadosa y devota que actuaba en estado de gracia³¹, lo cual puede interpretarse como una confirmación de que la voluntad divina era la vinculación de la monarquía portuguesa con los primeros mártires de la orden franciscana – incluso antes de su reconocimiento por la curia romana³² – a través de la figura de Urraca, quien servía como agente de cohesión y mediación, legitimando la asociación de la santidad de los protomártires a la imagen moral del reino. Es también pertinente señalar que, a pesar de los

²⁷ J. Pérez Llamazares, *Príncipe leonés, héroe de leyenda oriental: el Castellano*, «Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas», 6, (1954), pp. 557-576. Nótese que la fecha de la muerte está equivocada, no siendo en 1215, mas en 1220 en Marrakech.

²⁸ Alfonso II mantuvo también conflictos con la Iglesia portuguesa, en los cuales fue indispensable la mediación de Urraca. V. Perrino, *Timens diem mortis meae: el testamento de Urraca de Castilla, reina de Portugal (1214)*, «Edad Media, revista de Historia», 25 (2024), pp. 385-420.

²⁹ B. Sá-Nogueira, *As primeiras rainhas. Mafalda de Mouriana. Dulce de Barcelona e Aragão. Urraca de Castela. Mecia Lopes de Haro. Beatriz Afonso*, Circulo de Leitores, Maia 2012, pp. 211-296; I. B. Dias, *Imagens cronísticas*, cit., pp. 64-65.

³⁰ «When she diligently examined their way of life, the reason why they came and their intentions, and realized that they were servants of God...», A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 21.

³¹ I. B. Dias, *Imagens cronísticas*, cit., pp. 59-84.

³² Otorgada por Honorio III el 29 de noviembre de 1223 mediante la bula *Solet Annuere*, confirmando la aprobación oral que diera Inocencio III hacia 1210.

distintos espacios en que se movieron, los mártires estuvieron encuadrados en los círculos vinculados a la corte portuguesa. Todo ello ilustra la complejidad política entre las élites peninsulares, reflejando las estrategias de consolidación y legitimación de las monarquías de la época, que veían en estos franciscanos el modelo de credibilidad, celo religioso y entereza que deseaban proyectar, especialmente en un momento de crisis política³³.

Marruecos como escenario del desenlace martirial

En Marrakech fueron recibidos por el infante Pedro, exiliado a causa de las disensiones con su hermano Alfonso II, rey de Portugal³⁴. Los frailes, encabezados por Berardo, *qui noverat Saracenorum idioma*³⁵, por la evangelización continua e incansable que normalmente llevaban a cabo en plazas públicas, fueron castigados por el sultán Miramamolín hasta en tres ocasiones. En la primera, ordenó su expulsión a tierras cristianas considerándoles locos³⁶, pero lograron escabullirse de la comitiva que había organizado el infante don Pedro para escoltarles hasta Ceuta. La segunda vez dispuso que los encarcelasen en condiciones insalubres y los privasen de comida. Veinte días pasaron hasta que fueron liberados a condición de que partieran hacia tierras cristianas, pero su celo evangélico les impulsó a escaparse de esta segunda delegación antes de llegar a Ceuta, retornando y volviendo a predicar en Marrakech, siendo detenidos por tercera vez. Ésta es, no obstante, la primera ocasión en que los cinco hermanos interactuaron personalmente con el sultán, pues las circunstancias previas incluyeron un encuentro a distancia y totalmente fortuito y un relato de lo sucedido proporcionado por sus súbditos.

La eventualidad quedó inmortalizada en el arca-relicario de los mártires, comisionado en vida de la abadesa Constanza Soares (1290-1317) – hoy custodiado en el Museo Nacional de Machado de Castro³⁷ – hecho en piedra y cuyo programa iconográfico muestra a seis figuras masculinas enmarcadas en

³³ V. Perrino, *Las estrategias de consolidación monárquica: el caso de Urraca de Castilla, reina de Portugal (1211-1220)*, en Á. Adot Lerga, A. Díaz-Plaza Casal y Ó. Villarroel González (coords.), *Poder, cultura y diplomacia en la Edad Media peninsular*, La Ergástula, Madrid 2025 (en prensa).

³⁴ J.F. Marques, *Os mártires*, cit., p. 346; *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 585: «qui discordans cum fratre suo, rege Alphonso, et eius timore fugiens tunc era tibi in subsidium regis Marochiorum».

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Dias Pacheco entiende que el primer traslado a Ceuta fue por iniciativa del infante, temiendo la represalia de la población cristiana. No obstante, la *Chronica XXIV Generalium* asegura que fue el rey quien dispuso su salida, igual que la *Passio* y que el *Tratado*. Véanse: M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 92; A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 26; *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 586; A. Gomes da Rocha Madahil, *Tratado*, cit., pp. 21-22.

³⁷ M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 93.

arcosolios lobulados y separadas por columnas acanaladas con capiteles de decoración vegetal. De izquierda a derecha, la primera figura se corresponde con el sultán de Marruecos, Miramamolín, totalmente imberbe y reconocible por su posición sedente en el trono, sus vestiduras y el turbante que lleva en la cabeza; en la segunda figura puede identificarse a fray Berardo con las manos juntas en señal de orar, sin el capucho – se aprecia la tonsura – pero con túnica, cingulo y los pies descalzos, y con el cuerpo totalmente orientado hacia su interlocutor. Como bien apunta Dias Pacheco, solo es posible identificar a Berardo, único miembro del grupo que dominaba la lengua árabe y actuaba como portavoz del grupo³⁸, pues las cuatro siguientes figuras están giradas por pares entre sí, dialogando entre ellos y sin ningún distintivo. Los arcosolios se ven coronados por una serie de edificaciones alargadas de techos triangulares, arracimadas unas juntos a otras, que indican que la escena se desarrolló intramuros en la ciudad de Marrakech – a diferencia del primer encuentro entre los franciscanos y el Miramamolín, sucedido *extra Marochium prope muros*³⁹ –.

Los hermanos fueron liberados una tercera vez gracias a la mediación del infante, quien, para velar por su integridad apartándolos de las plazas públicas en que predicaban, los incorporó a la expedición militar que él mismo comandaba y en cuyo transcurso fray Berardo, *prævia oratione*, obró un milagro al hacer brotar agua potable en medio del desierto, permitiendo que todos pudieran saciar su sed⁴⁰. A su regreso, y pese a las súplicas de don Pedro, continuaron evangelizando. El sultán, al conocer sus actividades, los sometió en un primer momento a la voluntad del pueblo, imponiéndoles torturas extremas y penas de flagelación. Pensando el sultán que habrían escarmentado, terminó ofreciéndoles riquezas y títulos, pero los hermanos se negaron a abdicar de su Fe y, en vista de la negativa, el Miramamolín decretó la pena capital, cortándoles él mismo la cabeza con su cimitarra⁴¹. La gravedad de las torturas sufridas durante el martirio de los cinco franciscanos queda corroborada por el análisis de los restos óseos preservados en el monasterio de Santa Cruz. Este estudio fue realizado en 2005 por el laboratorio de Paleodemografía y Paleopatología del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias y Tecnologías de la Universidad de Coímbra, bajo la dirección de la doctora Eugenia Cunha. El análisis reveló que

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 585.

⁴⁰ *Ivi*, p. 587.

⁴¹ En este punto concuerdan todos los textos. A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 29; *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 589; A. Gomes da Rocha Madahil. *Tratado*, cit., p. 33; M. de Lisboa, *Primeira parte*, cit., p. 130.

algunos huesos presentaban «algunas marcas físicas resultantes das atrocidades e suplicios cometidos contra os frades, em vida e post mortem»⁴².

Aunque Pedro Fernández, el caballero castellano, había pedido que fueran enterrados en suelo cristiano, sus cadáveres fueron arrastrados por toda la ciudad, despedazados y tirados fuera de las murallas. En vista de que no les darían los cadáveres, el infante don Pedro, su sobrino Martinho Afonso Tello y el dicho Pedro Fernández de Castro junto con otros cristianos trataron de recuperarlos por la noche. Sin embargo, fueron descubiertos y estos dos últimos asesinados por la turba, que juntó los restos de los mártires e hizo allí mismo una gran hoguera para calcinarlos. Pasada la noche, otros musulmanes que habían tratado con los mártires, enterados de lo ocurrido y apiadados por la escena, recogieron los relictos y se los entregaron al infante Pedro. Éste, a su vez, encargó a su capellán Juan Roberto, canónigo de la Santa Cruz de Coímbra y a tres mozos de probada virtud la custodia de las reliquias. Para prepararlas para el viaje a Portugal, les mandó separar la carne de los huesos y conservarlas de forma separada en dos arcas de plata que instaló en su capilla y ante las cuales rezaba para poder volver *ad terram propriam*⁴³.

Del martirio al altar: la reconducción de sus reliquias a Portugal

El infante obtuvo, finalmente, la autorización real para abandonar Marruecos, pasando con su comitiva por ciudades como Ceuta, Gibraltar, Tarifa y Sevilla. Durante su trayecto por espacios islámicos fueron objeto de persecución por los esbirros del sultán, inicialmente desconocedor de que don Pedro había partido con las reliquias. Llegados a Astorga⁴⁴, las fuentes difieren. La *Passio* no deja lugar a dudas: don Pedro entró en Portugal con las reliquias, donde le esperaban la reina con su pueblo para colocar las reliquias solemnemente en el monasterio de Santa Cruz:

Cum autem dominus Petrus Infans intraret Portugalliam et iam fama dictarum reliquiarum ubique vulgaretur, dum appropinquavit Colimbriam, domina Orracha, regina Portugalliae supradicta, cum universo populo sanctis occurrit reliquiis.

La *Chronica XXIV Generalium* narra la marcha hacia Portugal, donde fueron recibidos en la ciudad de Coímbra por la reina y por todo su pueblo, y después las reliquias trasladadas con gran solemnidad al antedicho monasterio. Pero nada dice del infante don Pedro. El *Tratado* sitúa al infante en Astorga, pues «*nam estaba*

⁴² M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 105.

⁴³ *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 592.

⁴⁴ A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 32.

*muito corrente con el Rey don Afonso seu irmão*⁴⁵. Así, confió las reliquias a un caballero para que las condujera a Coímbra, donde aguardaban el rey, la reina y el pueblo. Parece, en efecto, poco probable que el infante Pedro formara parte de la comitiva que transportó las reliquias hasta tierras lusas, considerando que no regresó a Portugal. En cambio, continuó su trayectoria política en el reino de León y en la corona de Aragón, donde desempeñó un papel activo hasta su fallecimiento⁴⁶.

El *Tratado* presenta otra particularidad, evidenciada en el denominado «milagro de la burra»⁴⁷. Al parecer, fue la mula que portaba las reliquias la que, guiada por ellas, se dirigió al monasterio de Santa Cruz. No obstante, este relato no está en la *Crónica de Giano*, ni en la *Passio*, ni en la *Chronica XXIV Generalium*, por lo que se deduce que es un añadido posterior. Era un recurso consolidado el que las propias reliquias guiaran la elección del lugar donde serían depositadas, subrayando así la importancia espiritual del espacio elegido, en detrimento de las preferencias de la autoridad civil o eclesiástica oportuna⁴⁸.

La reina Urraca, independientemente de la aceptación del encuentro entre ella y la revelación de los protomártires como un hecho verificado, lo cierto es que falleció pocos días después de recibir las reliquias⁴⁹.

Conclusión

La inclusión de Aragón y Portugal en el itinerario de los mártires reviste una importancia significativa. La omisión de referencias a los condados franceses y al reino de Castilla, que indudablemente atravesaron, invita a un análisis de las dinámicas políticas de la época. En el periodo en que se encomendó a los hermanos la misión de evangelizar al sultán Miramamolín, el infante don Pedro, exiliado por desavenencias familiares, desempeñaba el cargo de jefe de la milicia cristiana en Marruecos, habiendo sido enviado desde Aragón – estas relaciones sugieren un contexto de interacción diplomática entre el sultán Miramamolín y

⁴⁵ A. Gomes da Rocha Madahil. *Tratado*, cit., p. 43.

⁴⁶ A. Rodrigues Oliveira, *Rainhas medievais*, cit., pp. 89-90. Sobre las relaciones entre el Magreb con los reinos cristianos peninsulares, se remite a: F. Maíllo Salgado, *Relaciones de los reinos hispánicos del Occidente peninsular y el Magreb en la Edad Media*, en *El perfume de la amistad: correspondencia diplomática árabe en archivos españoles (siglos XIII-XVII)*, Ministerio de Cultura y Deporte, Madrid 2010, pp. 51-66.

⁴⁷ M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 100.

⁴⁸ Una estructura similar sigue el traslado efectuado por Diego Gelmírez de las reliquias robadas a la diócesis de Braga y depositadas en Galicia, según la Historia Compostelana. R. Fandiño Fuentes, *La translatio de los santos mártires de Braga a Compostela. Reflexiones sobre el capítulo I, 15 de la Historia Compostelana*, «Cuadernos de Estudios Gallegos», 64, (2017) 130, pp. 119-140.

⁴⁹ A. Rodrigues Oliveira, *Rainhas medievais*, cit., pp. 111-112.

el rey de Aragón –. Así, como bien ha señalado Marques, el paso de los protomártires primero por Aragón y después por Portugal, y especialmente el encuentro con la reina Urraca y la infanta Sancha, no solo enfatiza la conexión espiritual entre estas figuras, sino que también revela un interés estratégico en recabar información sobre don Pedro por ser, respectivamente, cuñada y hermanas del infante⁵⁰.

Asimismo, es posible identificar dos etapas en el viaje de los mártires. La primera, de carácter voluntario, transcurre durante su vida, desde que salen de Italia hasta que llegan a Marruecos y que refleja su compromiso activo con la misión evangelizadora. La segunda ocurre *post mortem* y se caracteriza por el traslado involuntario y maquinal de los restos de los mártires, transportados por terceros al espacio cristiano. En esta etapa, los relictos adquieren un nuevo significado, convirtiéndose en objetos de culto y veneración, lo que subraya una continuidad en su misión espiritual.

En el análisis de la trayectoria de los primeros mártires franciscanos es imperativo destacar que el viaje constituye el eje fundamental que articula su narrativa y su legado, dotándolos de sustancialidad histórica y teológica. La travesía hacia Marruecos, y por ende hacia el martirio, puede conceptualizarse como un proceso dual que abarca tanto una dimensión física como una espiritual. La dimensión física del viaje se manifiesta en el desplazamiento espacial que trazaron siguiendo un determinado itinerario geográfico. Sin embargo, es la dimensión espiritual la que otorgaba al viaje su verdadero significado y profundidad. Esta última trascendía lo meramente físico, en la medida en que la entrega y el sacrificio de los hermanos se enmarcaban en una búsqueda de conexión divina, un anhelo de alcanzar el cielo a través de su martirio en tierra extranjera. Así, el viaje se convierte en una alegoría de la ascensión espiritual, donde cada paso hacia Marruecos no sólo los aproximaba a su destino terrenal, sino que también los elevaba hacia una realidad trascendental, ejemplificando el concepto de *homo viator*, que concibe la existencia humana como un proceso temporal que culmina en la muerte, momento en el cual el alma, considerada eterna, se libera de su estado terrenal – el cuerpo – y se eleva hacia la unión con lo divino.

⁵⁰ J.F. Marques, *Os mártires*, cit., p. 346.