

**UN TIEMPO DE CRUZADA Y GUERRA SANTA
A FINALES DEL SIGLO XI**

José Ángel García de Cortázar
Universidad de Cantabria

El 25 de mayo de 1085, el mismo día en que el rey Alfonso VI de León y Castilla entraba triunfador en la ciudad de Toledo, eliminando de ella el poder musulmán, el papa Gregorio VII, que había huido de una Roma que consideraba insegura frente a las amenazas del emperador Enrique IV, moría en Salerno, refugiado entre los normandos instalados en el sur de Italia. Diez años después, en marzo de 1095, el papa Urbano II, de talante menos rigorista que Gregorio VII, reunió en Piacenza a representantes de la Iglesia occidental en una asamblea que, por los temas tratados, podía parecer una especie de tribunal supremo de la Cristiandad occidental bajo la presidencia judicial del papa¹. Lo que, en parte, había sido una desiderata doctrinal, los *Dictatus papae* de Gregorio VII, cobraba realidad en esa asamblea. A ella acudieron, entre otros, algunos enviados del emperador Alejo I de Bizancio, quienes dieron cuenta de la situación de su Imperio: había superado los peores momentos subsiguientes a su derrota en la batalla de Manzikert en 1071, pero se hallaba escaso de recursos humanos para expulsar de sus tierras a los turcos seljúcidas.

Ocho meses después, en noviembre de 1095, en Clermont-Ferrand, el papa Urbano II hacía un llamamiento para que la Cristiandad occidental se movilizara para recuperar las tierras de oriente. Con él, se ponía en marcha lo que la historiografía occidental conoce con el nombre de “movimiento cruzado” o, simplemente, “las cruzadas”. Dentro de él, tuvieron cabida diversas manifestaciones y, entre ellas, la que va a centrar nuestra atención: la de los monjes soldados, esos grupos de hombres, mitad frailes mitad guerreros, dispuestos a defender las tierras de la Cristiandad, en principio, frente a las amenazas del Islam.

Los novecientos años transcurridos desde la predicación de la primera cruzada se unen, en este 1995, a los sesenta que han pasado desde que Carl Erdmann publicó su famoso libro sobre *El origen de la idea de cruzada*², que supuso una actualización decisiva del estu-

¹ S. RUNCIMAN: *Historia de las cruzadas*, Madrid 1956, 3 vols., en tomo 1: *La primera cruzada y la fundación del reino de Jerusalén*, p. 101. La obra más completa y segura sobre el papado de Urbano II, con abundantísima bibliografía sobre algunos de los temas tratados en esta contribución, es la de A. BECKER: *Papst Urban II (1088-1099)*, Stuttgart 1988. Por otra parte, cuando este artículo se hallaba en pruebas, apareció la obra de L. GARCÍA-GUIJARRO: *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Madrid 1995, cuyo contenido general coincide, en buena parte, con el desarrollado en el conjunto del Seminario. Más específicamente, su capítulo primero incide en aspectos tratados en esta ponencia.

² C. ERDMANN: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935. Traducida al inglés por M. W. Baldwin y W. Goffart, edición por la que citaré, con el título *The origin of the idea of crusade*, Princeton 1977.

dio de las cruzadas y abrió muchos de los temas sobre los cuales se continúa investigando. En ese marco global, que ha generado una verdadera selva bibliográfica, el objetivo de esta ponencia es servir de pórtico a las que vengan tras ella, presentando el panorama (en especial, político, bélico y mental) de finales del siglo XI y comienzos del XII en el que encontró parte de su justificación la creación de las órdenes militares. En resumen, un “tiempo de cruzada y guerra santa”, que, como tantas veces en la historia, no fue entonces sino más tarde cuando fue delimitado como tal por la historiografía. Y, para empezar y centrar el tema, dos imágenes: una, histórica; la otra, historiográfica.

La primera, la imagen histórica, está constituida por la propia vida y el testamento de Alfonso I el Batallador, rey de Aragón. Dejemos de lado, por supuesto, las parcialísimas y malintencionadas interpretaciones del quehacer del monarca que tanto la *Historia compostelana* como la *Crónica anónima del monasterio de Sabagún* se encargaron de difundir. Y fijémonos en los testimonios aragoneses de la actividad del rey³. En especial, la que afectó a cuatro puntos que se relacionan más con nuestro tema. Esto es: el protagonismo y los éxitos del monarca contra los musulmanes, en concreto, contra los almorávides que, desde 1090, entraron en la Península Ibérica; su voluntad de asegurar la estabilidad del reino frente a los islamitas, mediante, entre otros expedientes, la creación de cofradías militares, como las que estableció en Belchite y Monreal; su deseo de acudir como cruzado a la propia Palestina; y, por fin, su decisión de legar su reino a las órdenes militares, explícita en las cláusulas de su testamento⁴.

De esos cuatro ámbitos de actividad, si los tres primeros subrayan el firme espíritu cruzado de Alfonso I de Aragón, el testamento redactado en el asedio de Bayona en octubre de 1131, tres años antes de su muerte, constituye un precioso índice tanto de la mentalidad del rey como del prestigio que, a sus ojos, habían adquirido ya las tres primeras órdenes militares creadas en Jerusalén pocos años antes. Recordemos, por ello, las frases del texto testamentario que se refieren a ellas: “Itaque, post obitum meum, heredem et successorem relinquo mei Sepulcrum Domini, quod est Iherosolimis, et eos qui observant et custodiant illud et ibidem serviunt Deo, et Ospitale pauperum, quod Iherosolimis est, et Templum Domini cum militibus qui, ad defendendum Christianitatis nomen, ibi vigilant”⁵.

La segunda imagen que propongo en este pórtico de mi ponencia es historiográfica. En efecto, el tema general del Seminario y el particular de mi intervención justifican el recuerdo de una expresión del historiador Jonathan Riley-Smith quien describe la cruzada como “un monasterio militar en movimiento”⁶. La expresión reúne varios de los protagonistas y de las ideas subyacentes en los años finales del siglo XI y comienzos del XII: cruzada, movimiento, monasterios, milicia. La metáfora militar será, sin duda, un tópico habitual en los escritos monacales. Sin esperar a Bernardo de Claraval, con su doctrina específica de la *militia Christi*, que inspirará doctrinalmente y fundamentará institucionalmente las órdenes militares, ya en el siglo XI Pedro Damiano había utilizado la tipología militar feudal al describir el campo de batalla espiritual del monasterio, un escenario en que se desarrolla la guerra de Dios. Un aspecto de la lucha que, en su versión física, estaban protagonizando los cruzados en los campos de España y de Palestina.

³ J. M^a LACARRA: *Alfonso el Batallador*, Zaragoza 1978.

⁴ M^a L. LEDESMA: *Templarios y hospitalarios en el reino de Aragón*, Zaragoza 1982, pp. 31-35.

⁵ Publicado por F. MIQUEL ROSELL: *Liber Feudorum Maior (Cartulario real que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón)*, Barcelona 1945-47, 2 vols., en vol. I, n^o 6, pp. 10-12.

⁶ J. RILEY-SMITH: *The first crusade and the idea of crusading*, Filadelfia 1986, p. 84.

En resumen, en los decenios finales del siglo XI, la realidad histórica y el propio vocabulario de los eclesiásticos de occidente, con el papa Urbano II a la cabeza, se tiñó de expresiones militares, a tono con los tiempos⁷. Y, precisamente, el objeto de mi intervención es presentar esos tiempos en que, además de ese vocabulario peculiar, hacen su aparición los templarios y otras órdenes militares como instrumento de la Cristiandad occidental para asegurar la defensa del espacio cristiano, en principio, el del reino de Jerusalén, después, el de la Península Ibérica, frente a los musulmanes.

El contenido del estudio responde a unos límites bastante precisos. El primero de ellos, el cronológico, abarca el período comprendido entre los años 1054 y 1120. El primero fecha los comienzos de la fase más significativa de la reconquista hispanocristiana, la que empezó con la toma, por parte del rey Fernando I de León y Castilla, de las plazas de Lamego y Viseo para continuar con la de Coimbra. Pero es, a la vez, el año de la ruptura, definitiva hasta hoy, entre la Iglesia griega y la latina, que conocemos con el nombre de "Cisma de Oriente". Y es también la fecha en que el movimiento almorávide se impone en Marruecos, a la vez que los turcos seljúcidas se hacen con el poder de hecho en el califato abbasida de Bagdad. Por su parte, el año 1120 trae a nosotros la memoria de la creación de la Orden del Temple, menos de dos años después de la conquista cristiana de Zaragoza por parte de Alfonso I "el Batallador" y de las muertes de Balduino I, rey del Estado latino de Jerusalén, y de Alejo I Comneno, emperador de Bizancio que presenció, y, en parte, fue víctima de los inicios del espíritu de cruzada de los occidentales. El segundo límite, el espacial, está, lógicamente, definido por los numerosos puntos de fricción existentes en ese período dentro de la Cristiandad, dentro del Islam y entre Cristiandad e Islam, tanto en oriente como en occidente.

En ese tiempo y esos espacios, el argumento en relación con mi tema parece, sin duda, el paso de una situación de cierta tolerancia entre las tres religiones monoteístas que descienden del tronco de Abraham, judaísmo, cristianismo e islamismo, a otra en que cada una de ellas, en virtud, sobre todo, del rigorismo impuesto por los almorávides entre los musulmanes y por el gregorianismo entre los cristianos latinos, empieza a ver a las gentes de las otras dos religiones como enemigos a los que su Dios respectivo animaba a eliminar.

I. LOS PROTAGONISTAS INSTITUCIONALES DEL TIEMPO DE CRUZADA Y GUERRA SANTA DE FINALES DEL SIGLO XI

Los protagonistas de ese tiempo de "cruzada y guerra santa" fueron muy variados. Desde una concepción simplificadora de las creencias religiosas, alguien podría pensar legítimamente que fueron, fundamentalmente: cristianos, musulmanes y judíos. Los dos primeros agrupados en diversos, y bien diferenciados, espacios políticos. Los terceros, como súbditos de gobernantes de las otras dos religiones. La realidad histórica muestra, sin embargo, que los fieles de esas tres religiones mantienen unas relaciones que se caracterizan por: a) una falta de entendimiento ¿permanente? entre las tres; b) una falta de entendimiento, incluso religioso, al menos, en el seno del cristianismo y del Islam; y c) un fortalecimiento de posiciones de enfrentamiento en la segunda mitad del siglo XI.

⁷ O. CAPITANI: "Sondaggio sulla terminologia militare in Urbano II", en *Studi Medievali*, XXXI (1991), fasc. 1, pp. 1-25, presentó este texto como ponencia en la XI Settimana internazionale di Studi medievali del Passo de la Mendola, celebrada en agosto de 1989, y que versó precisamente sobre el tema "*Militia Christi*" e *Crociata nei secoli XI-XII*.

A. Una falta de entendimiento ¿permanente? entre judaísmo, cristianismo e islamismo

La secuencia histórica de aparición de las religiones monoteístas había sido: judaísmo, cristianismo, islamismo. Las tres podían presentarse como brotes sucesivos de un mismo tronco de fe, el del patriarca Abraham, y así lo hicieron de hecho. En efecto, Cristo proclamó que él no había venido a abolir la ley de Moisés sino a darle su cumplimiento, a perfeccionarla, y, del mismo modo, Mahoma se consideraba como el último de los grandes profetas, a quien habían precedido, sobre todo, Moisés y Jesús, y el encargado por Alá de completar los mensajes divinos a los hombres, dándoles la última oportunidad para su salvación. Pese a este lejano origen común, las relaciones entre las tres religiones en los siglos anteriores al año 1100 fueron poco amistosas.

La imagen dominante en la historia de los siglos VII a XI, esto es, de la época en que, con la aparición y expansión del Islam, las tres religiones conviven en el espacio circunmediterráneo, parece constituida por dos elementos. El primero, la creación, en el seno de cada una de ellas, de una serie de estereotipos caricaturescos de los fieles de las otras dos; con ella, se pretendía alimentar un espíritu de hostilidad entre los miembros de las respectivas creencias⁸. Y el segundo, la impresión de que el cristianismo se mostró hostil tanto hacia el judaísmo como hacia el islamismo, mientras que los fieles de estas dos religiones tendieron a convivir entre ellos.

La *hostilidad entre cristianos y judíos* se había edificado sobre la base de la acusación por parte de los primeros respecto a los segundos de haber sido los asesinos de Dios. De esa forma, la perfidia del judío, así caracterizada casi hasta nuestros días en los cánones de la Iglesia católica, fue, muchas veces, razón suficiente para que, en tiempos de crisis, los gobernantes cristianos dirigieran contra los judíos la animadversión de los gobernados. Las persecuciones contra los judíos en los decenios finales del reino hispanogodo fueron ejemplo de un comportamiento que resultó relativamente general en la Europa altomedieval. Inmediatamente después, la entrada de los musulmanes en la Península Ibérica sirvió para avivar la percepción de los cristianos de que los judíos eran los aliados naturales de los conquistadores árabes y bereberes islamizados. Después, los textos, por ejemplo, del siglo X, pusieron de manifiesto que, aunque tolerados y, con frecuencia, envidiados, los judíos constituían una minoría perfectamente diferenciada, inasimilada dentro de los reinos cristianos. Ello facilitaría, en su momento, las medidas contra ellos.

La *hostilidad entre cristianos y musulmanes*, que había sido, doctrinalmente, muy profunda desde la aparición del Islam⁹, y había conducido entre los primeros a fortalecer la idea de que los segundos practicaban una religión idólatra y lujuriosa, revistió formas diversas, en general, según tres situaciones: una, la de población cristiana en territorio musulmán; dos, la de población cristiana en la frontera con el mundo musulmán; y tres, la de población cristiana lejos de la frontera con el Islam. De las tres podemos deducir dos rasgos. El primero: en general, la sociedad musulmana fue tolerante con los súbditos cristianos que, lógicamente, si la situación se prolongó, a través del doble proceso de arabización e islamización, fueron integrándose, con el tiempo, en el ámbito cultural del Islam. El segundo: en general, está comprobado que las sociedades cristianas fronterizas con las musulmanas, por ejemplo, las del Imperio de Bizancio y las de los reinos hispánicos, se

⁸ J. FLORI: "La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam", en *Aevum*, LXVI (1992), n° 2, pp. 245-256, sintetiza el fenómeno.

⁹ Véanse al respecto los trabajos de A. DUCELLIER: *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens au Moyen Age, VIIème-XIème siècle*, París 1970; y N. DANIEL: *Islam and the West, the making of an image*, Edimburgo 1980.

mostraron más contemporizadoras con ellas que las sociedades cristianas alejadas de la frontera, que se limitaron a utilizar los estereotipos más negativos de los musulmanes y a considerar a éstos como un enemigo sistemático, al que debía combatirse y saquearse. En parte, esos estereotipos se vieron fortalecidos desde mediados del siglo XI a través de un movimiento que también dio nuevas alas al sentimiento antijudío, hasta el punto de que puede decirse que “el antisemitismo nació del antiislamismo medieval”¹⁰. En este sentido, la presencia y comportamiento de los guerreros francos en la toma de Barbastro en 1064 constituyeron, con sus saqueos y matanzas, una buena muestra de su actitud, desde luego, interesadamente integrista, respecto a los musulmanes¹¹. Estos se convirtieron, como Ron Barkai tituló su libro, en “el enemigo en el espejo”¹².

La percepción de los judíos respecto a los musulmanes venía, en cambio, aparentemente, a dar la razón a los cristianos que veían en aquéllos unos aliados de éstos. En efecto, los judíos, por ejemplo, los del reino hispanogodo, pero también los de las provincias orientales del Imperio bizantino, pensaban que los musulmanes iban a ser el instrumento suscitado por Dios para librarlos de las asechanzas de los cristianos. Así, en una narración judía del siglo VII, un ángel revelaba que Dios había proyectado salvar a los judíos de la persecución de los cristianos a través del establecimiento de un reino musulmán. En otra, se recordaba que Dios sólo había permitido a dos naciones llevar su nombre: Israel e Ismael, y otras varias recogían las mismas esperanzas mesiánicas y la ilusión de los judíos por la suplantación del Imperio bizantino por el musulmán¹³.

B. Unos enfrentamientos históricos dentro de la Cristiandad y del Islam

El vigor de las representaciones mentales hostiles entre judíos, cristianos y musulmanes no debe hacer olvidar que, dentro de cada una de las tres religiones monoteístas, se habían producido movimientos de hostilidad e incluso cisma que tuvieron bastante que ver con el desarrollo de los acontecimientos de finales del siglo XI. En este sentido, hay que recordar, sobre todo, los enfrentamientos habidos dentro del cristianismo y dentro del Islam.

¹⁰ A. H. CUTLER y H. E. CUTLER: *The jews as ally of the muslim. Medieval roots of anti-semitism*, Notre Dame, Ind. 1985, p. 6. Sobre el doble tema de la percepción cristiana de judíos y musulmanes, véase, con abundantes ejemplos hispanos, E. BENITO RUANO: *De la alteridad en la historia*, Madrid 1988.

¹¹ El tema, no hace falta decirlo, es de la más rabiosa actualidad histórica e historiográfica. En definitiva, las frecuentes expresiones de lo que llamamos fundamentalismo islámico derivan, según los casos, en proporción mayor o menor, ¿de una actitud de enfrentamiento frontal respecto al cristianismo, o a su versión cultural de la civilización occidental, o de una actitud que aspira a ser consecuente con un cierto desarrollo, rigorista, de la doctrina del Islam? No extraña, por ello, que, después de haber dedicado los últimos diez años de su larga y fecunda actividad investigadora, sobre todo, al análisis de las relaciones entre Islam y Cristianismo (*Islam and Christianity today*, Londres 1983) y de la crisis del pensamiento islámico actual (*Islamic fundamentalism and modernity*, Londres 1989), W. M. WATT intente, en un libro sobre *Muslim-Christian encounters. Perceptions and misperceptions*, Londres 1991, elaborar una síntesis de sus más recientes reflexiones e investigaciones sobre el tema.

¹² R. BARKAI: *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid 1984.

¹³ A. H. CUTLER y H. E. CUTLER: *The jew as ally of the muslim: medieval roots of anti-semitism*, ya citada. Aunque la obra reúne una cierta indigestión de fuentes y bibliografía, plantea interesantes comparaciones y agudas observaciones sobre el problema de los enfrentamientos ideológicos entre miembros de las tres religiones y sus respectivas percepciones de los otros.

Los enfrentamientos entre cristianos por motivos de interpretación religiosa fueron muy frecuentes desde el comienzo mismo de la predicación del Evangelio: de hecho, el planteamiento y resolución de cada uno de los problemas de doctrina y de moral suscitados en el seno del cristianismo fueron dejando grupos de descontentos, de herejes según la versión de la ortodoxia oficial, que, según las circunstancias históricas, pudieron llegar a convertirse en una especie de quinta columna de las otras religiones en expansión. Tal fue el caso, sobre todo, de los monofisitas en Egipto o de los nestorianos en Siria, opuestos al poder central bizantino en los siglos V a VII, tanto por motivos religiosos como políticos y sociales, lo que explicará la buena acogida que dispensaron a los musulmanes.

Sin tratar de multiplicar las referencias de disensiones habidas en el seno de la comunidad cristiana, es obligatorio, en cambio, recordar la animadversión existente entre las ramas latina y griega de la Cristiandad. Las que tenían por cabeza visible al papa de Roma y al patriarca de Constantinopla, cuando no al propio emperador de Bizancio. Los desencuentros entre ambas databan de los primeros siglos de la historia del Cristianismo, se habían acentuado a finales del V, suavizado en el VI, fortalecido en el VIII y IX, a través del movimiento iconoclasta, hasta el punto de generar el llamado cisma de Focio del año 868, y aminorado en el X. En todas las ocasiones, las mismas excusas sirvieron para tensar las relaciones entre las Iglesias de Roma y de Constantinopla: además de las bases de partida diferentes, con un interés oriental más profundo en los temas de teología y otro occidental más preocupado por la moral, cinco temas parecían distanciar a los cristianos latinos de los griegos: el papel del emperador en el marco de la Cristiandad, la primacía del papado de Roma, el matrimonio de los sacerdotes, el tipo de pan en la celebración de la Eucaristía y la doctrina acerca del origen del Espíritu santo (¿procede sólo del Padre o del Padre y el Hijo -la doctrina romana del *Filioque*-?).

Los enfrentamientos entre musulmanes por cuestiones de índole religiosa fueron muchas veces, como sucedió entre los cristianos, expresión de otras hostilidades de cariz político y social que, en el seno de sociedades tan radicalmente jerárquicas y confesionales como las medievales, no tenían mejor medio de expresión. En el caso islámico, y sin referirnos a movimientos parciales aunque importantes, como los que, en el siglo IX, caracterizaron la época de crisis del gran califato abbasí de Bagdad, hay que aludir siempre a las hostilidades permanentes entre las dos grandes interpretaciones del Islam: la sunnita y la shiíta. El origen aparente de las mismas se suele datar en el año 656 en que el asesinato del califa Utmán abrió un profundo foso entre los partidarios de Alí, primo y yerno del profeta Mahoma, y los del gobernador de Siria, Moawiyya, pariente del califa asesinado y cabeza de los Omeyas. Lo importante, con todo, es recordar dos hechos: el primero, que sunnitas y shiítas profesaban interpretaciones opuestas acerca del papel de la comunidad, de la tradición y de la jefatura religiosa en el marco del Islam¹⁴; y el segundo, que su enfrentamiento se ha prolongado hasta nuestros días, en que, aunque la mayoría del pueblo musulmán es sunnita, los chiítas tienen fuerza tanto en Irán como en algunos de los grupos fundamentalistas del norte de África.

¹⁴ Este no es el momento de tocar aspectos tan esenciales como generales del Islam, que pueden hallarse en cualquiera de los manuales al uso. Recuérdense, por ejemplo, los de C. CAHEN: *El Islam. I: Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Madrid 1972, y D. y J. SOURDEL: *La civilización del Islam clásico*, Barcelona 1981.

C. Un fortalecimiento de las posiciones de enfrentamiento, tanto externas como internas en Cristianismo e Islam, a finales del siglo XI

Esta especie de telón de fondo de permanente animadversión en las relaciones en y entre las religiones monoteístas del espacio circunmediterráneo pasó a un primer plano a finales del siglo XI, cuando esa hostilidad, en lugar de estar representada por enemigos que se conocían por sus contactos fronterizos, empezó a serlo por cristianos y musulmanes que habían fortalecido sus posiciones doctrinales al margen de ese tipo de contactos. Es lo que sucedió, en concreto, a los francos y al papado entre los primeros y a los almorávides entre los segundos. Por ello mismo, ese tiempo de "cruzada y guerra santa a finales del siglo XI" fue mortal para los fieles de alguna de las tres religiones que, hasta ese momento, habían convivido o mantenido contactos con los de otras, ya que ahora los miembros integrantes de sus respectivas religiones los consideraron colaboracionistas con el enemigo. Ese fue el caso de los mozárabes de Toledo o de Coímbra, cuando esos núcleos fueron reconquistados por los cristianos; o el de los judíos de las ciudades alemanas, cuando los efectivos de la primera cruzada pasaron por ellas; o el de los propios bizantinos, cuando se encontraron con que los cristianos de occidente les resultaban tan peligrosos o más que los musulmanes. En definitiva, ese tiempo de cruzada y guerra santa puso frente a frente, ante todo, a cristianos latinos y musulmanes en dos escenarios principales: el occidental de la Península Ibérica y el oriental de Siria y Palestina.

1. Las fuerzas en presencia en el ámbito occidental

En este escenario, los procesos significativos fueron, de un lado, la cristalización de una mentalidad cristiana latina, con un componente ideológico belicoso, y, de otro, la de una mentalidad islámica de renovación doctrinal y guerrera.

La cristalización de una mentalidad cristiana latina, que tuvo su arranque en las circunstancias vividas por lo que había sido la parte occidental del Imperio romano desde el siglo V y encontró su primera formulación completa en la época carolingia, fue, a la postre, uno de los productos de la expansión del feudalismo, a la que, por su parte, contribuyó poderosamente. En ella, confluyeron, a finales del siglo XI, una práctica y una teoría. La práctica estuvo constituida por los enfrentamientos bélicos protagonizados por los reinos europeos frente a las llamadas "segundas invasiones", las de vikingos, húngaros y sarracenos, en especial, frente a éstos, ya que, tras la conversión de los otros dos grandes grupos al cristianismo, los musulmanes seguían siendo los únicos infieles asentados en Europa. Por ello, la Península Ibérica se convirtió en el escenario predilecto de desarrollo práctico de la hostilidad entre cristianos y musulmanes. Entre 1045, conquista de Calahorra, y 1096, conquista de Huesca, la pugna de unos y otros había sido especialmente significativa, por sus consecuencias políticas e ideológicas, en Barbastro, Coímbra y Toledo. En las tres plazas, con mayor o menor rapidez, se puso de manifiesto que el antiguo sentimiento de lucha entre personas que se conocían y, en parte, se apreciaban, estaba siendo sustituido por la enemistad a muerte entre miembros de dos religiones.

La teoría que se sobreimpuso y estimuló este cambio de actitud formaba parte o, quizá más exactamente, fue estimulada por la reforma gregoriana de la Iglesia. Dentro de este amplio movimiento, hay que incluir una voluntad de renovación de la Iglesia, un conjunto de incomprensiones mutuas que llevaron al Cisma de oriente, esto es, a la separación definitiva de la Iglesia de Bizancio respecto a la de Roma, y una vigorización de la jefatura del papado, que Gregorio VII, como se ve a través de las proclamas de los *Dictatus papae*, no quería restringir a la esfera eclesiástica y religiosa. Junto a esos tres factores, y más rela-

cionado con el tema que nos ocupa, hay que destacar una clara evolución de la actitud de la Iglesia en la consideración de la guerra. En efecto, y Erdmann lo dibujó magistralmente¹⁵, la Iglesia cristiana fue pasando del pacifismo de su fundador o de los mártires de la primera época a la elaboración, por parte de san Agustín, de la doctrina de la "guerra justa", que, al cabo de seis siglos, serviría para sustituir los movimientos de "paz de Dios" por los de la "cruzada", en definitiva, para fundamentar la teoría de la "guerra santa". Esa especie de cristianización de la guerra, visible en la liturgia o la hagiografía, condujo a la elaboración de una nueva concepción de la guerra, que incluyó la demonización del adversario infiel, lo que facilitó la predicación de la cruzada¹⁶.

La paulatina confluencia de una práctica y una teoría de la guerra contra el infiel, evidentes en el siglo XI, no debe hacer olvidar la diversidad de fuerzas en presencia en el cuerpo de la Cristiandad latina, única forma de valorar cómo se armonizaban los objetivos religiosos, aparentemente universales, con los políticos, decididamente particulares. Recordemos, por ello, al menos, seis de los protagonistas de ese tiempo de cruzada y guerra santa en el escenario occidental. Uno, los emperadores de la casa de Franconia, que, si bien, con Enrique III, impulsaron la reforma de la Iglesia, dejaron sin resolver el grave problema de las investiduras, lo que dio pie a la querrela entre Enrique IV y el papa Gregorio VII. Dos, los papas, desde León IX a Calixto II, cada uno de ellos con su talante personal y su interpretación de la reforma. Tres, los reyes hispanocristianos empeñados en su lucha con los musulmanes, quienes, desde 1090, tuvieron que habérselas con los almorávides, cuya presencia en la Península tampoco entusiasmó a los andalusíes. Cuatro, los caballeros de fortuna, como el Cid en la Península o los nobles segundones francos en Siria, para quienes parece elaborada la doctrina eclesiástica de la guerra santa contra los musulmanes en un intento de orientar su belicosidad contra éstos en lugar de hacerlo contra otros cristianos de sus regiones de origen. Cinco, los comerciantes de las repúblicas italianas, atentos a los beneficios que les pudiera reportar su colaboración en las empresas contra los musulmanes, pero cuidadosos de no suscitar la animosidad de los príncipes cristianos contra ellos. En ese sentido, si genoveses y pisanos ayudaron a los reyes hispanos a conquistar algunas tierras costeras de Al-Andalus, los venecianos fueron los protagonistas en la aventura de oriente, tratando de mantener la ventajosa situación que, desde el año 992, gozaron en el Imperio de Bizancio y enfrentándose, para ello, si fuera preciso, con otras fuerzas cristianas, como los normandos del sur de Italia. Estos, por su parte, se comportaron, a finales del siglo XI, como aliados del papa, lo que implicaba su enemistad con el emperador, y, sobre todo, como enemigos de Bizancio, lo que conllevaba la hostilidad de Venecia. Precisamente, la toma de Bari por los normandos en 1071 supuso el final de la presencia bizantina en la Península italiana.

La cristalización de una mentalidad islámica de renovación doctrinal y guerrera en el ámbito occidental fue protagonizada por el movimiento almorávide desde mediados del siglo XI. Los al-Murabitun o almorávides recibieron su nombre de una especie de monjes-soldados que, instalados en los *ribat* o rábitas, vigilaban las fronteras desde Mauritania hasta el Senegal y el río Níger. Su componente étnico fundamental estaba constituido por bereberes sanayyas nómadas, recientemente islamizados, que profesaban una religión muy tosca y superficial, caracterizada por su rigorismo frente a todo lo que consideraban

¹⁵ En la obra ya citada sobre *El origen de la idea de cruzada*. Recuérdese, igualmente, al respecto A. MORIS: *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alla crociata*, Florencia 1963.

¹⁶ J. FLORI: "L'Eglise et la guerre sainte de la 'paix de Dieu' a la 'croisade'", en *Annales. E.S.C.*, 47 (1992), nº 2, pp. 453-466.

manifestaciones libertinas de los propios musulmanes de los reinos del norte de África. Imbuidos por las doctrinas de Ibn Yasin, y bajo su dirección, se organizaron en una comunidad enormemente proselitista sobre la base de una comprensión elemental del mensaje del Islam que ponía el acento en una piedad legalista e intransigente y en una "guerra santa" contra los malos musulmanes. Este movimiento de significado espiritual fue canalizado por los juristas de la escuela malikí, sunnita, del Mahgreb quienes vieron en él un instrumento de reconstrucción de la perdida unidad del Islam.

Amparados por ese apoyo, los almorávides encontraron pronto su organizador político en la figura de Yusuf Ibn Tasufin, quien, desde 1055, emprendió una rápida reconquista de los poderes políticos del norte de África y, una vez consumada la conquista cristiana del reino de Toledo en 1085, se decidió a cruzar el estrecho de Gibraltar. Indiferente a la fría acogida de varios de los reyes taifas, el conquistador almorávide consiguió hacerse reconocer como suprema autoridad en Al-Andalus y, de hecho, crear un imperio que iba desde el río Ebro hasta el sur del Sahara. Tal imperio iba a estar caracterizado, ante todo, por un espíritu de intolerancia frente a los musulmanes tibios y, sobre todo, frente a los no musulmanes, que, como vimos antes, fue estrictamente coetáneo del mismo espíritu intolerante de los guerreros francos respecto a los fieles del Islam.

Estos datos sugieren que, también dentro del ámbito musulmán de occidente, y pese a la apariencia de unidad lograda por los almorávides, las fuerzas en presencia eran varias. Recordemos las tres más significativas. La primera, los almorávides, cuyos rasgos y acción acabamos de resumir. La segunda, los andalusíes o hispanomusulmanes, que, políticamente divididos en pequeños estados regionales, los reinos de taifas, se habían mostrado, durante el siglo XI, inclinados a la convivencia con los cristianos y al desarrollo de una actividad cultural y artística que los almorávides tildaron de excesivamente mundana. Pese a la unidad política conseguida por aquéllos, las realidades de base seguían propiciando una indudable diferenciación regional, que los reyes hispanocristianos, en especial, Alfonso el Batallador, no tardaron en aprovechar en cuanto amainaron los efectos de la primera entrada de los almorávides en la Península. La tercera fuerza, un poco después, fue la del movimiento almohade, etimológicamente, de los partidarios de la unidad divina. Nacido en las montañas del Atlas marroquí, por tanto, al igual que los almorávides, en el ámbito bereber, apareció como el defensor de una interpretación menos formalmente rigorista del Islam que sus predecesores. Los primeros enfrentamientos entre unos y otros dieron paso, en los años 1120, a la constitución de un primer embrión de estado, inspirado ideológicamente por Ibn Tumart y organizado políticamente por Abd-al-Mumin, que se aprestará a suceder al Imperio almorávide en el amplio espacio que éste dominaba, desde el desierto del Sahara hasta el río Ebro.

2. Las fuerzas en presencia en el ámbito oriental

El proceso más significativo desarrollado en este ámbito parece la irrupción de los turcos seldjúcidas, reforzadores de la versión sunnita del Islam, con consecuencias, al menos, en tres órdenes de cosas: el control seldjúcida del califato abbasida de Bagdad, la instalación de los turcos en la propia península de Asia Menor, a costa de los bizantinos, y el freno a las aspiraciones del califato fatimí, shíita, de El Cairo de controlar la zona de Siria y Palestina. Estas dos últimas incidieron directamente en el tema que nos ocupa. Pero, sin duda, éste quedaría incompleto si no recordáramos las vicisitudes del Imperio bizantino en la segunda mitad del siglo XI.

El cambio de dinastía y la amenaza turca en el Imperio de Bizancio son los dos hechos más relevantes en la historia bizantina de esa segunda mitad del siglo XI, aunque, a los

efectos de las relaciones cristianas, el llamado Cisma de Oriente fue igualmente decisivo. De los tres acontecimientos, el primero en el tiempo fue el Cisma de Oriente. Con este nombre conocemos la ruptura definitiva entre los cristianos latinos y los griegos, que se produjo cuando a las razones de disensión teológica o moral se unieron las políticas (el enfrentamiento entre Roma y Bizancio por el control eclesiástico de las provincias fronterizas entre ambas sedes, esto es, las regiones de Croacia y Serbia) y las personales (el carácter intransigente tanto del patriarca Miguel Cerulario como del legado pontificio, Humberto de Silva Candida). El resultado de ese conjunto de circunstancias fue la mutua excomunión de latinos y griegos en el año 1054.

El cambio de dinastía, esto es, la sustitución de la macedónica por la de los Comnenos, fue un proceso largo, que se extendió entre 1056, fecha de la muerte de Teodora, la última representante de los macedonios, y 1081, data del golpe de estado de Alejo Comneno, que permitió situar a su familia al frente de los destinos del Imperio durante un siglo. Durante esos veinticinco años, los enfrentamientos entre las aristocracias civil y militar, complicados por las tomas de posición de los patriarcas de Constantinopla, debilitaron el Imperio. La política interior de éste, por su parte, estuvo, en buena medida, afectada también por el tercer hecho significativo de estos años: la presencia, amenazadora primero, invasora después, de los turcos seldjúcidas en el propio Imperio de Bizancio. En 1071, en la batalla de Manzikert, la derrota del ejército imperial y la captura del propio emperador evidenciaron la superioridad del ejército turco de arqueros a caballo frente a los bizantinos, que no solamente habían descuidado su formación militar sino que, además, habían eliminado el estado tapón de Armenia, que habría podido servir de salvaguarda en aquella ocasión. De esa forma, en el mismo año en que los normandos expulsaron a los bizantinos del sur de Italia, aquéllos fueron derrotados en Asia Menor, propiciando la entrada de los seldjúcidas que se apoderaron de gran parte de ese territorio.

Este conjunto de hechos vuelve a poner ante nuestros ojos la variedad de fuerzas en presencia, varias de ellas hostiles entre sí, que operaban en las tierras que los cruzados occidentales iban a recorrer a partir del año 1096. Al menos, las ocho siguientes: el propio emperador de Bizancio; la aristocracia funcionarial y civil; los jefes del ejército; los patriarcas; los monjes; los principados autónomos de Asia Menor; los armenios, secularmente enfrentados a la autoridad de la capital imperial; y, reactivando todo ello, los turcos seldjúcidas.

La presencia de los turcos seldjúcidas y el enfrentamiento entre musulmanes por Siria y Palestina constituyeron, sin duda, dos factores que contribuyen a explicar el éxito de los cruzados latinos. Los turcos formaban parte de los pueblos nómadas de las estepas asiáticas, un conjunto al que, en su momento, habían pertenecido los hunos. Por variadas razones, en parte, ecológicas (la disminución de posibilidades de alimentación de sus ganados), en parte, militares (la presión de mongoles y chinos), durante los siglos IX y X, bandas de turcos fueron dirigiéndose hacia el oeste, entrando en contacto con el Islam. En principio, con los *gazis* o gentes de las fronteras, que, con frecuencia, vivían instalados en fortalezas, constituyendo una especie de milicia dispuesta a la guerra santa. A través de ese contacto, los turcos, al principio, a título individual o familiar, más tarde, en grupos tribales numerosos, fueron convirtiéndose a un Islam, sunnita, combativo, y, como había sucedido con los germanos en los decenios finales del Imperio romano de occidente, fueron ofreciendo sus servicios militares a los gobernantes del debilitado Imperio abbasí que tenía su capital en Bagdad. Finalmente, en 1055, el mismo año que los almorávides empezaron, en occidente, la unificación del Islam, los turcos seldjúcidas entraron en Bagdad al servicio del califa abbasida; en seguida, recibieron de él tanto competencias civiles y militares como el encargo de extirpar la herejía shíita, esto es, de organizar la guerra santa contra los fatimíes de Egipto y unificar el Islam.

A partir de esa fecha, aunque no consiguieron entrar en Egipto, los turcos seldjúcidas aseguraron su dominio en una extensa zona que iba desde Edesa y Antioquía hasta casi el sur de la península arábiga. Mientras, un grupo de ellos, los turcomanos, que actuaba autónomamente, penetró en Asia Menor y, aprovechándose de la debilidad del Imperio bizantino, a cuyo emperador derrotó y apresó en Manzikert en 1071, fue instalándose en la tierra que acabará llamándose Turquía. Fue su aportación territorial al Islam.

De esta descripción es fácil deducir, como en los casos anteriores, la diversidad de fuerzas en presencia en el propio ámbito del Islam oriental y, en consecuencia, en el que será el escenario de actuación de los cruzados. En ese sentido, los datos determinantes fueron dos. El primero, el enfrentamiento entre dos concepciones del Islam: la de los seldjúcidas sunnitas frente a la de los fatimíes shíitas. El segundo, la existencia de poderes regionales y locales en Siria (y Palestina), pero también en Asia Menor, que aprovecharán esta división para buscar apoyos en los representantes políticos y militares de una y otra de esas concepciones religiosas. De esa forma y bajo la imagen occidental de una aparente unidad, de hecho, el mapa político que los cruzados latinos se encontraron estaba constituido por un mosaico de pequeños y medianos principados, cuyos jefes estaban siempre dispuestos a negociar las condiciones de su permanencia al frente de sus dominios. Ello facilitó el avance de los latinos.

II. ALGUNOS DE LOS OTROS PROTAGONISTAS DE CARNE Y HUESO EN EL TIEMPO DE CRUZADA Y GUERRA SANTA DE FINALES DEL SIGLO XI

La primera parte de la ponencia ha tratado de presentar los protagonistas que podemos llamar institucionales en el tiempo conflictivo de la segunda mitad del siglo XI. De ella se deducía que, como casi siempre en historia, las etiquetas (religiosas, políticas) servían para dar una imagen de aparente unidad a lo que, en el fondo, eran conglomerados de poderes regionales que se amparaban en una u otra de las autoridades y fuerzas en presencia en cada uno de los escenarios del encuentro entre Cristiandad e Islam para conseguir sus propios fines. Por supuesto, el desarrollo concreto de los hechos se acompañaba de la difusión, en especial, desde los centros de creación de opinión (papado, patriarcado de Constantinopla, jefes almorávides o seldjúcidas), de una propaganda que aspiraba a reunir esfuerzos y a dirigirlos contra los enemigos que, en cada momento, se estimaban más impertinentes o amenazadores. Esta situación condiciona, sin duda, el crédito que podemos dar a las fuentes de la época. Muchas de ellas, si no al principio, sí al hilo de los acontecimientos, se fueron convirtiendo en deliberadamente propagandísticas de las respectivas fuerzas en presencia.

En la elaboración de esas fuentes, y en su progresiva conversión en instrumento de publicidad de una guerra santa y una cruzada, intervinieron otros protagonistas, en este caso, de carne y hueso, a los que, en esta segunda parte de la ponencia, vamos a prestar atención. Dejando para otras conferencias del Seminario la atención a los monjes soldados propiamente dichos, parece obligatorio referirse, al menos, a tres grupos humanos: los peregrinos, los cruzados y los judíos. Los peregrinos, por dos razones: porque la voluntad de atenderlos en su estancia en los lugares santos del Cristianismo fue el motivo del nacimiento de las después llamadas órdenes militares, y porque la literatura de cruzada utilizó como excusa las presuntas vejaciones que los peregrinos recibían en Palestina para excitar el ánimo de los guerreros. Los cruzados, porque, en especial, los participantes en la primera de las cruzadas, dieron forma definitiva al ideal de lucha contra el infiel que se había ido gestando en la Cristiandad occidental. Y los judíos, en concreto de las ciudades alemanas, porque conocerán, en el curso de la primera cruzada, un trato físico y una actitud

doctrinal por parte de los cristianos que serán característicos de su vida en los siglos siguientes y contribuirán a construir la imagen de alteridad que les ha acompañado hasta el siglo XX.

A. Los peregrinos

El peregrino, del latín clásico, *peregrinus* (y éste de *per agere*, de andar por tierras ajenas, fuera de su casa y de los suyos) es, inicialmente, el vagabundo, el desarraigado, cuyo comportamiento se opone a la estabilidad del instalado en un solar, un hogar. Adaptado por la Cristiandad medieval, el vocablo pasó a significar el grupo de gentes que, a título individual o colectivo, viajaba, por motivos religiosos y en espíritu de devoción, hacia un lugar santo. En otras palabras, salía de su lugar de residencia y, en cierto modo, de la sociedad para buscar su salvación en el contacto con la divinidad, un contacto que se garantizaba con el desprendimiento y la inestabilidad. En un principio, sin ruta fija, más tarde, se fueron precisando los lugares de destino de las peregrinaciones¹⁷. El primero de ellos en consolidarse fue, desde luego, el conjunto de localidades en las que la vida de Cristo había discurrido.

Sin entrar ahora en el tema general de las peregrinaciones, que ha generado abundante bibliografía, aunque menos en lo relativo a las dirigidas a Tierra santa (de las que John Wilkinson es uno de sus estudiosos más descollantes¹⁸) que en las encaminadas a otros lugares de occidente, fijémonos en el aspecto que nos interesa más directamente aquí: el de los peregrinos occidentales en Tierra Santa, y hagámoslo de la mano del resumen que Aryeh Grabois ha ofrecido recientemente¹⁹.

La peregrinación a Palestina, con la visita al sepulcro de Cristo, se incluyó ya entre los destinos de los peregrinos en el siglo III. A partir del siguiente, el viaje a Tierra santa se convirtió en un hecho común, hasta el punto de que en Palestina empezó a existir una población de peregrinos, lógicamente, cambiante y efímera, de forma permanente. La composición y actitudes de esa población fue distinta en los dos grandes períodos de la historia del peregrinaje altomedieval. Así, en la época bizantina (años 330-636), la peregrinación tuvo por protagonistas a gentes romanas o romanizadas (Paula, Egeria), conscientes de una herencia parcialmente común con las gentes de la Palestina bizantina, aunque se mantuvieron casi siempre al margen de las autoridades y de la población autóctona.

¹⁷ Con carácter de presentación general y abundantes referencias, puede verse J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR: "Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa medieval", en *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval*, XVIII Semana de Estudios Medievales de Estella, Pamplona 1992, pp. 15-51; y del mismo autor: "El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros", en *IV Semana de Estudios Medievales* (Nájera 1993), Logroño 1994, pp. 11-30. Una ampliación de las referencias en S. HERREROS: "Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval. Una aproximación bibliográfica", en la obra primeramente citada, pp. 271-341.

¹⁸ Ha estudiado sistemáticamente las manifestaciones de la peregrinación a través de los tiempos. Sus títulos: *Egeria travels* (1971), *Jerusalem pilgrims before the crusades* (1977) y, en colaboración con J. WILKINSON, J. HILL y W. F. RYAN: *Jerusalem pilgrimage, 1099-1185*, Londres 1988, que incluye las narraciones de diecinueve peregrinos de esa época. Entre éstas, destaca, por su mayor información, la de Juan de Würzburg, que escribe en torno al año 1170.

¹⁹ A. GRABOIS: "Les pèlerins occidentaux en Terre sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère dans sa patrie spirituelle", en *Studi Medievali*, XXX (1989), fasc. I, pp. 15-48.

tona de la zona, al contrario de lo que hacían los peregrinos orientales, que solían tomar parte activa en las disputas sobre las herejías, sobre todo, la monofisita.

En la época árabe (años 636-1099), la peregrinación cambió, en parte, de componentes, abundando las iniciativas de gentes de origen germano que, aunque compartían las motivaciones peregrinas de sus predecesores, no poseían ni la afinidad cultural ni la conciencia de la herencia de un pasado común con la Cristiandad palestina. Esta circunstancia será, igualmente, significativa en los componentes de la primera cruzada. Las visitas de estos peregrinos de la segunda época se dirigían no sólo a los lugares santificados por Cristo o por personajes del Antiguo Testamento, sino a otros que tenían alguna relación, real o legendaria, con el culto a algunos santos (por ejemplo, San Jorge), en especial, si este culto estaba apoyado en las reliquias. En ello se diferenciaban, igualmente, de los cristianos bizantinos, más aficionados a los iconos, lo que trajo sus consecuencias para el distanciamiento entre los dos ámbitos de la Cristiandad.

Desde el siglo IX, lo más significativo fue un fortalecimiento de la barrera existente entre los peregrinos occidentales y la población de Palestina, tanto la musulmana como la cristiana, en buena parte, por la propia ignorancia de los primeros respecto a la situación de la zona, lo que, en definitiva, era producto de su falta de interés. Este llegó a ser enormemente llamativo porque implicó una falta total de realismo con relación a la situación de Palestina. De hecho, los peregrinos occidentales trataban de ignorar la existencia de una dominación musulmana e insistían en subrayar la pervivencia de las huellas bíblicas: el caso más significativo, aunque ya del siglo XI, lo constituye una descripción de Jerusalén en la que las dos mezquitas de Haram-al-Shérif son llamadas *Templum Domini* y *Templum Salomonis*. Esta actitud era signo y factor de que la población de peregrinos occidentales se iba convirtiendo en una minoría segregada del conjunto de la región. El hecho se verá consolidado desde el momento en que empezaron a contar con sus propios hospitales, fundados, según la tradición (así escribía el monje peregrino Bernardo hacia el año 870), por el mismísimo Carlomagno. Un nuevo indicio de deliberada vinculación mental al mundo occidental.

A partir del año mil, el carácter de la peregrinación experimentó un cambio importante: el paso de la peregrinación individual a la colectiva, organizada antes de la partida. La mayor amplitud de las nuevas peregrinaciones y las condiciones, cada vez más difíciles bajo el dominio de los fatimíes, reforzaron la segregación de los occidentales en Palestina, quienes, como un signo de ello, procedieron a crear nuevos hospitales propios. El más famoso, el fundado en 1055 por los mercaderes de Amalfi en Jerusalén bajo la advocación de San Juan, dio origen, en pocos años, a la Orden de los Hospitalarios, dedicada a alojar, ayudar y proteger a los peregrinos.

Este y otros hospitales se convirtieron en la base de una infraestructura de atención a los peregrinos occidentales. La situación, por su parte, dejaba en manos de los miembros de la Orden las relaciones con las autoridades y la población local. Y más importante que esto, dejaba en sus manos la interpretación de los propios hechos de que los peregrinos eran testigos. En este sentido, "las terribles persecuciones de cristianos", que jugaron su papel en la propaganda pro-cruzada, no fueron, a veces, sino enfrentamientos entre fatimíes y seldjúcidas por el dominio de Palestina, siempre nefastos para el orden público y que, muchas veces, sorprendieron a los peregrinos en el campo de batalla, pero no pueden considerarse estrictamente como persecuciones de cristianos.

B. Los cruzados

El cruzado fue el hombre, en especial, el guerrero, que, siguiendo las palabras de Jesús, tomaba la cruz (lo que evidencia con la tela colocada sobre su indumentaria) y seguía a

Cristo con el objetivo concreto de recuperar para los cristianos la tierra donde transcurrió la vida de Jesús. En principio, el cruzado era un *miles Christi* y, como tal, al servicio de la Iglesia, que lo podía utilizar en tareas de defensa en la propia Italia o en otros destinos, pero, ante todo, el cruzado era el peregrino armado que se dirigía a Jerusalén. Cualquiera que fuera su destino, pero, especialmente, éste último, sus acciones podían tener una recompensa espiritual²⁰.

El objetivo cruzado de rescatar Jerusalén marcó no sólo un destino sino también ha contribuido a la delimitación de un tema de estudio específico. En este sentido, hay una diferencia notable: mientras los cristianos han hecho de las cruzadas un tema historiográfico, los musulmanes no lo tienen por tal²¹. Como se expresaba P. K. Hitti en su colaboración en la monumental historia de las cruzadas dirigida por Kenneth Setton²², ningún historiador musulmán consideró esta serie de invasiones militares occidentales como un tema con individualidad propia y, en consecuencia, ninguno de ellos escribió una *Historia de las guerras contra los francos*, nombre genérico dado por los musulmanes a los cruzados, ni trató las cruzadas más que como una serie de guerras de frontera de las que, en definitiva, el Islam salió triunfador. Más aún, la idea comúnmente admitida acerca de los resultados de las cruzadas es que su impacto sobre el Cercano Oriente fue muy efímero. En occidente fue, sin duda, mayor, pero lo que, sobre todo, interesa ahora es constatar que la puesta en marcha de esas expediciones en 1095 mostró el carácter de las actitudes de “cruzada y guerra santa” que el papado trataba de encabezar.

En relación con la puesta en marcha de las cruzadas, y sin alejarnos de los temas que nos atañen ahora más directamente, la historiografía se ha ocupado, preferentemente, de dos cuestiones: 1) origen de la idea de cruzada; 2) predicación de la cruzada.

1. *El origen de la idea de cruzada* tuvo su gran estudioso en Carl Erdmann y en su obra aparecida hace sesenta años y, desde entonces, su interpretación ha sido aceptada mayoritariamente²³. Su línea argumental, como vimos antes, se basaba en el paso, lento y continuo en el curso de ocho siglos, desde las posiciones pacifistas de los primeros cristianos, a través del concepto de guerra justa de San Agustín, hasta llegar a las manifestaciones de “la paz de Dios”, una especie de reconocimiento del monopolio de la fuerza a los *milites* encargados de la defensa de los *inermes*, en definitiva, un intento de moralización de la guerra, y, tras ellas, al concepto de guerra santa contra el infiel. Ésta, según sostenía ya ha-

²⁰ J. FLORI: “L’Eglise et la guerre sainte...”, art. cit., pp. 458-459.

²¹ F. GABRIELI reunió los testimonios árabes sobre el movimiento cruzado en su obra (citamos por la traducción francesa): *Chroniques arabes des croisades*, París 1977. Por su parte, una utilización de las mismas fuentes en una narración ágil que puede servir de introducción a esa visión desde el lado musulmán en A. MAALOUF: *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid 1989.

²² K. SETTON (ed. gen.): *A history of the Crusades*, vol. 5: *The Impact of the Crusades on the Near East*, Madison 1985. En cambio, en ese mismo volumen, en el capítulo anterior, Nabih Amin FARIS, al estudiar la cultura árabe del siglo XII, opina que el conflicto entre cristianos y musulmanes parece que fortaleció la vida intelectual y literaria árabe en la región y subraya que una parte sustancial del *corpus* literario árabe medieval data, precisamente, del período de las cruzadas.

²³ C. ERDMANN: *The origin of the idea of crusade*, Princeton 1977 (1ª ed. en alemán, 1935), continúa siendo el trabajo fundamental, pese a matizaciones, como las de E. O. BLAKE: “The formation of the crusade idea”, en *Journal of Ecclesiastical History*, XXI (1970), pp. 11-31, o las de J. RILEY-SMITH, ya citadas aparte. Pocos años después de que apareciera la obra de Erdmann, en 1941-1944, publicaba E. DELARUELLE su trabajo sobre *L’idée de croisade au Moyen Age*, reeditado en París en 1980.

ce tiempo Rousset, constituía, paradójicamente, una especie de "antiguerra". En otras palabras, la Iglesia, incapaz de mantener el espíritu de "la paz de Dios", debido a la turbulencia de los *milites*, habría optado por exportar la guerra fuera de la Cristiandad, tratando de asegurar la paz dentro de ésta²⁴. De esa forma, las batallas entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica desde mediados del siglo XI constituían las pruebas más acabadas y, a su vez perfeccionadoras, del ideal de cruzada.

Según esta interpretación de Erdmann, la cruzada vendría a ser la manifestación de la culminación de la jefatura papal, que, exaltada por la reforma gregoriana, alcanzaba una especie de apoteosis militarista. La existencia de un *corpus* de textos agustinianos sobre la guerra santa, al menos, en el siglo IX, empleado dos siglos después por el canonista Anselmo de Lucca y, sobre todo, por Gregorio VII para justificar su convicción de que podría usarse la violencia en defensa de la Iglesia, vendría a refrendar la hipótesis.

Esta interpretación, que siguen hoy autores como Flori, no es compartida por otro especialista de la talla de Jonathan Riley-Smith. Para éste el origen de la idea de cruzada estuvo menos en aquellos precedentes invocados por Erdmann y más en la explotación ideológica, de carácter providencialista, que se hizo de las circunstancias de la marcha de los expedicionarios de la primera cruzada y de su éxito en la conquista del reino de Jerusalén. El cúmulo de incidentes vividos (incluidos los *progroms* de las ciudades renanas y un nutrido conjunto de presuntas apariciones) y el esfuerzo victorioso de los cruzados se presentarían como elementos de un largo suceso que alcanzó el carácter de milagro con la liberación de Jerusalén. De esa forma, el éxito final de los cruzados, en julio de 1099, contribuiría a recrear y dar nuevo sentido a los propios conceptos, tanto teológicos como populares, expresados por Urbano II en 1095 en su proclamación de la cruzada²⁵.

Esta interpretación de los hechos supondría que la cruzada fue más bien, como sugiere también Maurice Keen²⁶, resultado de un militarismo laico cristiano, muy anterior a las ambiciones del papado reformado, tanto que sus orígenes hay que situarlos, según sostenía J. Gilchrist²⁷, en época carolingia. Ello restaría importancia al hecho del uso por parte de Anselmo de Lucca del *corpus* agustiniano de referencias sobre la guerra justa, máxime cuando, ni siquiera setenta años más tarde, el gran organizador del derecho canónico, Graciano, llegó a elaborar una doctrina sistemática de dicho concepto. Por todo ello, en el fondo, la cruzada sería más una de las formas de expansión de la sociedad feudal en transformación que el resultado de la actividad del papado. En este sentido, Riley-Smith proporciona lo que podría ser una evidencia indirecta del papel reducido del papado en la cruzada cuando señala la práctica ausencia de San Pedro entre las visiones y apariciones que formaron parte de la experiencia de los cruzados como personas elegidas por Dios para la tarea de recuperar su sepulcro de manos del infiel²⁸.

²⁴ P. ROUSSET: *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel 1945.

²⁵ J. RILEY-SMITH: *The first crusade and the idea of crusading*, ob. cit. Recuérdese, igualmente, la posición de H. E. MAYER en su obra sobre historia de las cruzadas aparecida en Stuttgart en 1965 (citamos por la segunda edición de la traducción inglesa de esta obra: *The crusades*, Oxford 1988). Según este autor, opuesto a la idea directriz de Erdmann, la cruzada no es la consecuencia de la idea de guerra santa; es, simplemente, una peregrinación armada.

²⁶ M. KEEN: *La caballería*, Barcelona 1990.

²⁷ J. GILCHRIST: "The papacy and war against the saracens", en *The international history review*, 10 (1988), 2, pp. 174-197.

²⁸ J. RILEY-SMITH: *The first crusade and the idea of crusading*, ob. cit., p. 104.

2. *La predicación de la cruzada*, en concreto, de la primera cruzada, es el segundo de los temas relevantes para caracterizar el perfil de los cruzados²⁹. Y, una vez más, una cuestión difícil de concretar. El mensaje de Urbano II en Clermont lo conocemos por el testimonio de cuatro testigos presenciales y el de otros dos cronistas muy cercanos al hecho, pero, al carecer de la fuente directa, del texto de la alocución del papa, los especialistas siguen sin ponerse enteramente de acuerdo acerca del contenido exacto del mismo y, sobre todo, del énfasis puesto en cada uno de sus puntos³⁰. En concreto, en tres que tendrán trascendencia no sólo para la conformación de una memoria histórica sino incluso de una teología.

El primero y más general se refiere al posible propósito central del discurso. Para Erdmann, el objetivo propuesto por Urbano II fue doble: “recuperación de Jerusalén y liberación de las iglesias de oriente”, lo que, a su vez, implica admitir el papel peticionario de los enviados del emperador Alejo Comneno a occidente. En cambio, para Cowdrey³¹, el objetivo de los cruzados habría sido la conquista de Jerusalén. Y, por su parte, Riley-Smith, poniendo el acento en esta segunda interpretación, sintetizó en numerosos trabajos lo que, para él, fue la cruzada predicada por Urbano II. De un lado, una peregrinación; de otro, una guerra de liberación, tanto de personas, esto es, de los cristianos de oriente, como de lugares de Tierra Santa³².

El segundo de los temas discutidos del mensaje de Clermont es el que se refiere a las condiciones materiales, sociales y espirituales con que los cruzados se verían recompensados por su esfuerzo. En este sentido, es evidente que, aparte de las propiamente militares, las implicaciones de la puesta en marcha de la cruzada fueron importantes: en la economía (préstamos para equiparse; ventas; transferencia de propiedades); en el derecho (votos de los cruzados, inmunidades de sus tierras, rituales, incidencias sobre la vida conyugal, relaciones matrimoniales o extramatrimoniales con mujeres en oriente...) ³³; y en la propia teología. Sin entrar en esos variados aspectos, retengamos el que atañe más directamente a nuestro tema, esto es, el último. En otras palabras, si la cruzada era, en verdad, una guerra santa, ¿qué pago espiritual podían tener los servicios prestados por los cruzados cuando éstos podían morir en lucha contra el infiel?

La respuesta de los autores es unánime al reconocer que, para incitar a los caballeros a partir para Tierra Santa, Urbano II les ofreció la indulgencia plenaria, esto es, la remisión total de las penitencias debidas por sus pecados³⁴. El disenso entre especialistas se abre al

²⁹ “Predicar la cruzada” y “Predicar sobre las cruzadas” fueron, desde luego, experiencias diferentes a partir del año 1095 (P. J. COLE: *The preaching of the crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Mass. 1991) y, lógicamente, aquí me refiero a la predicación de la primera cruzada. Por lo demás, una de las tesis de la autora es que las narraciones cronísticas del discurso de Urbano II en Clermont configuraron decisivamente las homilías de tema cruzado de los dos siglos siguientes.

³⁰ Los testigos que han dejado un relato del discurso papal fueron: Roberto el Monje, Baudri de Dol, Fucher de Chartres y Geoffroy de Vendôme. Y los cronistas más cercanos o informados: Guibert de Nogent y Orderico Vital. El análisis de los decretos de Urbano II referentes a la cruzada ha constituido un tema al que ha dedicado su atención, sobre todo, R. SOMERVILLE: “The council of Clermont and latin christian society”, en *Archivum Historiae Pontificiae*, XII (1975), pp. 55-90.

³¹ H. E. J. COWDREY: “Pope Urban II’s preaching of the first crusade”, art. republicado, junto con otros del autor, varios sobre el tema de las cruzadas, en el volumen titulado: *Popes, monks and crusaders*, Londres 1984.

³² J. RILEY-SMITH: *What were the crusades?*, Londres 1977, y en su obra ya citada sobre la primera cruzada.

³³ J. A. BRUNDAGE: *The Crusades, holy war and canon law*, Aldershot 1991, reúne una colección de 19 estudios de ese autor sobre los temas enunciados. A modo de ejemplo de la amplitud de la investigación a propósito de las cruzadas.

³⁴ J. FLORI: “Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la 2^e moitié du XI^e siècle (Lutte contre l’Islam ou pour la papauté?)”, en *Revue d’histoire ecclésiastique*, LXXXV (1990), n^o 3-4, pp. 617-649.

considerar si el papa ofreció, a la vez, la corona del martirio a los guerreros que murieran en la empresa³⁵: en ese punto, la opinión dominante de entender que el mensaje de Clermont incluía esa retribución no ha obtenido unanimidad. Tal vez, como opina Flori, no tanto porque los testimonios conservados ofrecieran dudas acerca de la aceptación de esta idea de martirio cuanto porque la propia doctrina se mostraba todavía imprecisa. En concreto, en el intento de discernir el estado de los muertos en el período comprendido entre su muerte y el juicio final. En este sentido, el desarrollo, en la misma época, de la noción de purgatorio revelaba esas mismas incertidumbres³⁶, que, sin embargo, no afectaban a la idea progresivamente difundida ya desde el siglo XI de que la muerte en la guerra contra los infieles o, en general, contra los malos, esto es, los enemigos del papa, merece la palma del martirio, en una palabra, la consideración de santos. El ascenso de los mártires dentro de la jerarquía celestial y la difusión del culto de santos guerreros, evidentes desde finales del siglo XI, podrían estar, así, en relación con el creciente prestigio de los caballeros muertos en combate, en especial, en la lucha contra unos enemigos a los que la sociedad cristiana ha venido demonizando. En definitiva, con los guerreros muertos en la cruzada³⁷.

C. Los judíos

El desarrollo de la primera cruzada contribuyó también a dar rienda suelta y, con ello, a fortalecer los sentimientos antijudíos de la comunidad cristiana de occidente. Los hebreos, percibidos por los cristianos en el doble papel de asesinos de Cristo y de aliados de los musulmanes, fueron, igualmente, víctimas de aquel tiempo de cruzada y guerra santa de fines del siglo XI. Y lo fueron tanto en el itinerario de los cruzados, aspecto al que limitaré mi atención, como, después, en el reino de Jerusalén fundado por aquéllos³⁸.

Antes de llegar a Palestina, en la primavera de 1096, unas cuantas ciudades del este de Francia y, sobre todo, de la región del Rin fueron escenario de persecuciones contra los judíos que constituyen los *progroms* más antiguos de occidente. Sus autores no fueron, como era opinión habitual, masas de desarraigados incontrolados sino movimientos dirigidos por algunos jefes cruzados, originarios del norte de Francia, Flandes y territorios germánicos, cuyo objetivo no parece tanto la expoliación de las riquezas de los judíos cuanto su exterminio o, en la alternativa, su conversión a la fuerza.

La acción de los cruzados fue dictada por una actitud mental que, aunque ausente en el mensaje de Clermont de 1095, se hallaba extendida en la Cristiandad occidental y compor-

³⁵ La opinión tradicional, basada en los relatos de los testigos presenciales de la reunión de Clermont, es que el papa brindó ese premio a los concurrentes a la cruzada. Pero autores como, sobre todo, Riley-Smith, estiman que la idea de premiar con la palma del martirio la participación en la empresa sólo se fue abriendo paso en el curso de la primera cruzada, a la vez que los guerreros iban considerándose a sí mismos como verdaderos *milites Christi*. La crítica de esta tesis y el retorno a la posición comúnmente aceptada puede verse en J. FLORI: "Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade", en *Cahiers de civilisation médiévale*, XXXIV (1991), nº 134, pp. 121-139.

³⁶ J. FLORI: "Guerre sainte et retributions...", art. cit., pp. 646-648.

³⁷ H. E. J. COWDREY: "Martyrdom and the first crusade", en *Crusade and settlement*, ed. P. W. EDBURY, Cardiff 1985, pp. 47-56, sintetizado por J. FLORI: "Mort et martyre des guerriers...", art. cit., pp. 121-122.

³⁸ J. PRAWER: *The history of the jews in the latin kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988, puso de relieve los efectos catastróficos para la comunidad judía de Palestina y su cultura que tuvo el decenio de luchas por la construcción del reino de Jerusalén por los cruzados entre 1099 y 1110. Ver, por ejemplo, p. 43.

taba dos elementos. Uno, la venganza de Dios contra los judíos que lo habían asesinado, idea presente en los medios cluniacenses de aquellos años. Otro, la conversión final de los judíos, idea que formaba parte del ambiente escatológico de la época. Según ella, un jefe probablemente franco uniría a cristianos latinos y griegos, se enfrentaría a los musulmanes y les arrebataría Jerusalén. Aquí, después de reinar durante un año y medio y de conseguir, con la ayuda de Enoch y Elías, la conversión de los judíos, los liberaría del poder de su jefe, el Anticristo, lo que motivaría la lucha final entre éste y aquel jefe franco. El desenlace sería la derrota y muerte del Anticristo por el arcángel San Miguel en el huerto de los olivos³⁹.

El conjunto de estos datos permite, por tanto, situar las persecuciones de judíos, sobre todo, de las ciudades renanas, en el marco de un hondo sentimiento escatológico muy propio de la época de la primera cruzada como, en general, de todo final de siglo. Pero, sin duda, estos primeros *progroms* de occidente, que muestran otra de las facetas del tiempo de cruzada y guerra santa de finales del siglo XI, tuvieron importantes consecuencias en la historia de la sociedad y la cultura judía Azkhenazy. Al menos, es una de las interpretaciones más comunes entre los historiadores judíos. Entre éstos, la opinión sobre los acontecimientos de 1096 de Salo Baron y, recientemente, Robert Chazan⁴⁰, para quienes no constituyeron un hito decisivo, demográfico, político, económico e intelectual, que condujera a una decadencia general de la historia judía medieval, es menos apreciada que la que representa Abraham Grossman⁴¹, terminante en el otro extremo: "Hoy es posible establecer definitivamente que (1096) supuso una crisis decisiva... de hecho, una clara ruptura en el desarrollo de la literatura rabínica, de modo que no es mera coincidencia que, después de esa fecha, el centro espiritual de la judería Azkhenazy pasara al norte de Francia, donde las escuelas de Champaña empezarán a destacar".

Cualquiera que sea la opinión, está claro que la primera cruzada contribuyó a fijar la percepción de los cristianos respecto a los judíos. Un texto de comienzos del siglo XII que recoge la narración de la captura de Jerusalén contraponía la exaltación retórica del valor y el sacrificio, recompensado espiritualmente, de los cruzados⁴² con la vana esperanza de los "miseros judíos", "asesinos de Cristo".

³⁹ Véase, en general, el artículo de J. FLORI: "Une ou plusieurs "première croisade"? Le message d'Urbain II et les plus anciens progroms d'Occident", en *Revue historique*, nº 577 (1991), pp. 3-26.

⁴⁰ R. CHAZAN: *European Jewry and the first crusade*, Berkeley 1987, concretamente, pp. 197-210.

⁴¹ A. GROSSMANN: *Los primeros sabios de Azkhenaz* (en hebreo), 1981, de cuyo contenido podemos hacernos una idea a través de su resumen en inglés en *Inmanuel*, 15 (1982-83), pp. 73-81.

⁴² J. FRANCE: "The text of the account of the capture of Jerusalem in the Ripoll manuscript, Bibliothèque Nationale (Latin) 5132", en *The English Historical Review*, CIII (1988), pp. 640-657: "Pensate, karissimi, quanta sit fides in illis qui se tantis comitunt periculis quum possent permanere tuti in locis suis. Quanta proximitas in Deo pro aliena pace et salute bellum gerendum in tam longinquis finibus querere et peregrinationem tam gravem subire, coniuges et liberos flentes deserere et extraneis necessatibus se impendere atque illuc scienter pergere unde incertum sit ulterius redire".

CONCLUSIÓN

UNA CIERTA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL TIEMPO DE CRUZADA Y GUERRA SANTA: LA CREACIÓN DE LAS ÓRDENES MILITARES

El conjunto de los datos ofrecidos hasta aquí permite deducir como rasgos más significativos del período estudiado:

El paso de una situación de relativa tolerancia entre gentes de las tres religiones mono-teístas del Mediterráneo a otra de clara tensión

a) dentro de cada una de ellas, al menos, del Islam y el Cristianismo: sunnitas contra shíitas; almorávides rigoristas contra musulmanes tibios; cristiandad latina contra ortodoxos griegos.

b) sobre todo, entre cristianos, de un lado, y musulmanes y judíos, de otro.

El hecho es que el conjunto de acontecimientos de la segunda mitad del siglo XI contribuyó a fortalecer una percepción mutua de hostilidad y enfrentamiento. Y en ella fueron juntos los datos de los hechos bélicos y los progresos de la doctrina. En este sentido, los procesos a resaltar fueron justamente los de una belicosidad doctrinal y fáctica de unos contra otros: de los cristianos (reforma gregoriana) contra los musulmanes (almorávides, seldjúcidas) y contra los judíos (*progroms* del año 1096). Y el principal resultado, la constatación de un antes y un después en la vida de cristianos, musulmanes y judíos. El espíritu de cruzada y guerra santa se impuso definitivamente en el Mediterráneo. Como una cierta institucionalización del mismo, aparecerán las órdenes militares en Palestina, antes de difundirse por toda Europa.