

**“LA GUERRA ES MALA, PERO CONVIENE,
DADO QUE ES INELUDIBLE”**

Manuel Núñez Rodríguez
Universidad de Santiago de Compostela

Mucho antes de la Primera Cruzada, el Papa Alejandro II (+1073) alentaba al hombre de la guerra conforme a un precepto moral muy concreto: “conceder la remisión de los pecados a quienes acudieran a combatir a los *moros* de España”¹. A tal llamada acuden tolosanos, italianos, aragoneses y catalanes. Y aunque la lucha en el sitio de Barbastro no incorporara el triunfo, allí toman cuerpo dos conceptos distinguibles para este análisis.

² A.J. MARTÍN DUQUE y RAMÍREZ VAQUERO: "Aragón y Navarra, instituciones, sociedad, economía (s. XI y XII)", en *Los reinos cristianos en los siglos XI y XII, Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, t. X, v. II, Madrid 1990, pp. 349-350.

⁴ R. GIL COMA: *Lo templario, estado actual de la cuestión*, Ed. AUSA, Sabadell 1993, p. 44.

Por principio, la iconografía del medievo no es ajena a los valores simbólicos y escatológicos del destino humano; pero también es legítimo sostener como, en un momento en que los conocimientos son adquiridos “mediante la vista y subsidiaria o simultáneamente por el oído” (Rousset), de la misma manera que la música viene definida por un tono sacralizante y socializante, también la iconografía del *cruzado* y el *milite* es recurrente con lo sacralizante, dado el valor otorgado a los textos patrísticos y sermonarios, y con lo socializante, dados los componentes épicos que en ella se explicitan⁵ y conforme a una ordenación de la sociedad fijada desde arriba y con su propia moral estamental.

Según afirmaba Ortega y Gasset, estamos aún muy lejos de esclarecer “la relación entre moros y cristianos, dado que existe una gran multiplicidad de detalles sobre la historia de su engranaje” (Introd. a *El collar de la paloma*). Parece indudable que cuanto esta iconografía ofrece, marca una cierta distancia con los matices verdaderos entre el cristiano y su enemigo secular (el sarraceno), no en vano se trata de una iconografía destinada a un recinto sacro. Procede, entonces, medir esas distancias y descubrir las posibles causas teóricas que estructuran y controlan los significados que comporta la imagen. Así, el conocido concepto de guerra santa, que ya había cobrado forma en torno al mito “Santiago y cierra España”; sin duda, el que mejor exprese el tono moral que la Iglesia distingue en aquella iconografía que, en esencia, invoca su opinión y su actitud frente a todo cuanto pueda delimitar el ecumenismo de aquella *christianitas*.

En consecuencia, se impone el valor de un método controlado en sus resultados, dado que se trata de ofrecer dos modelos iconográficos (el del *cruzado* y el *milite*) destinados a un espacio sacral y al servicio de una misión excepcional que posee como hilo conductor el completar la propia obra de la Iglesia. Estrategia ya planteada, en cierta manera, por San Agustín, cuando en su texto *Doctrina cristiana* hacía una revisión de su obra (c.a. 417) como contrarreplica al donatismo de Ticonio.

El planteamiento, pues, de estos dos modelos iconográficos nada posee en común con los escritos del almohade ibn-Tufayl (1105-1185), pero sí, en cambio, con las fuentes cristianas. Ello obliga a que el historiador tome las debidas precauciones; no en vano, los valores que aquella iconografía ofrece, son el eco de las tensiones de una *larga guerra interregnicola* (Sánchez Albornoz), pero también *religiosa* y nunca ajena a la valoración de la invasión islamita como castigo divino; principio no muy lejano a cuanto se ofrece en las *Crónicas asturianas* sobre el valor de la venganza frente al yugo del ismaelita⁶. Orientación acentuada en la propia apoteosis del “Santiago matamoros”, a manera de caballero triunfante en la acción bélica contra los sarracenos y para la que fuera invocado su auxilio. Tal imagen sobre su lucha por la fe posee una iconografía muy reconocible en el Tímpano de la Batalla de Clavijo (Catedral de Santiago); propuesta muy afín al concepto de la vida como milicia⁷. O, mejor, según reconoce el autor del *Poema de Almería* al referirse a la gran batalla del 1212, a una especie de guerra santa⁸.

Este tímpano, de alguna manera considera aspectos de aquella secuencia temporal de los años finales del Románico, así como de aquel medio. En efecto, dada su cercanía a los acontecimientos históricos, nada tiene de particular que esta iconografía utilice los recur-

⁵ J. FLORI: “La notion de Chevalerie dans les Chansons de Geste XII^e. s.”, en *Le Moyen Age*, nº 2 (1975), pp. 211-244.

⁶ GIL FERNÁNDEZ, MORALES y RUIZ DE LA PEÑA: *Crónicas asturianas*, Serv. Public. Univ. Oviedo, Oviedo 1985.

⁷ R. CROZET: “Nouvelles remarques sur les cavaliers sculptés ou peints dans les églises romanes”, en *C. C. Médiéval* (1958), p. 34.

⁸ S. SEBASTIÁN: *Iconografía medieval*, ed. Etor, Donostia 1988-89, p. 462.



Fig. 1
Código de les Usatges. Ramón Berenguer I (?)

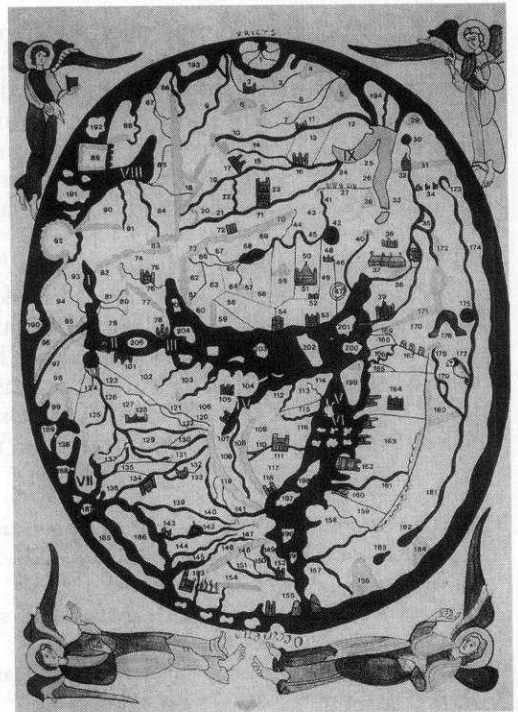


Fig. 2
Imago Mundi d'Henri de Mayence
(Cambridge). Mapa (s. XII)

sos de la épica castellana, tan propensa a la trilogía jinete-lanza-caballo; pero, sobre todo, al valor del gesto de venganza en el combate y al propio sentido de la acción en el campo de batalla. Es decir, a toda una amalgama en la que se funde la orientación de la historia sagrada y lo que el mundo heroico define. Tales eran los rasgos de un gesto militar que -avalado por la clave emblemática relativa al tributo de las cien doncellas- es la expresión de una formulación doctrinal dirigida a un medio crecido en la mecha de lo que ya era ley histórica: la guerra contra el islamita⁹.

En sus líneas más generales, la iconografía del *milite* y el *cruzado* ordena premisas que plasman un modelo de religión donde el principio del miedo se impone al de la tolerancia, al tiempo que cobran forma otros aspectos:

I. Esta iconografía muestra o invoca la concepción que el hombre del Románico posee de sí mismo en el espacio y en el tiempo, conforme a una intolerancia doctrinal que considera al islamita como enemigo religioso a exterminar, que no como adversario político; tal sería la circunstancia definidora de los ulteriores años del Gótico.

II. Aunque el mensaje parte de una condena a la guerra -aspecto tantas veces evaluado en cánones conciliares-, también es verdad que sale en defensa de aquella como inevitable. En tal labor mostró un especial interés aquella Iglesia seguidora de la doctrina de San Pablo, cuando denunciaba el más viejo de los problemas morales: "la guerra es mala, pero conviene, dado que es ineludible". Pragmatismo también alentado por San Bernardo cuando aconseja al templario: "Ojo a las circunstancias, a los estados de ánimo; si cambian, cambia tu también, pero nunca cambies los principios, sino la aplicación de tales principios a la realidad del momento"¹⁰. Definición no poco problemática puesto que, de algún modo, se insinúa quebranto para asegurar la captura de quienes agrietan el logro del ecumenismo cristiano.

III. Esta iconografía otorga valor preferente a conceptos de edificación moral propuestos por San Pablo y Bernardo de Clairvaux, como también de Orosio, San Agustín, San Jerónimo... o retóricos propensos a la anécdota moral, como Valerius Maximus. Parámetros que homogeneizan, con sus orientaciones y pautas teóricas, las premisas que los defensores de aquella misión excepcional consideran tener presente para llevar a cabo su victoria; o mejor, el triunfo de *la universitas christiana* sobre la *universitas islamica*. Experiencia que, como habrá de valorarse, reforzaba el principio de *guerra justa*.

Tras esta irrenunciable ley histórica de la "guerra contra el moro", existe un hilo directo con el despertar de aquella Iglesia -tras el sueño apocalíptico altomedieval- y con las experiencias del hombre de aquella Castilla que lucha por su expansión territorial. Baste recordar las sugerencias del historiador cuando incide en la idea clave sobre la misión sagrada de aquella actividad bélica: "hablar de la historia en Castilla en el período medieval -afirma Martínez Ruiz- es hacerlo sobre la historia de la fe de los castellanos durante aquellos siglos"¹¹. Circunstancia que no anula otros valores que podrían resumirse en la trilogía fe-guerra-intereses¹².

⁹ H. GRASSOTTI: "Organización política, administrativa y feudovasallática de León y Castilla durante los s. XI y XII", en *Los reinos cristianos en los siglos XI....*, p. 35.

¹⁰ R. GIL COMA: *Lo templario...*, p. 36.

¹¹ B. MARTÍNEZ RUIZ: "Notas sobre las creencias y supersticiones de los caballeros castellanos medievales", en *C.H.E.* III (1945), p. 158.

¹² F. BEZLER: "Pénitence chrétienne et or musulman dans l'Espagne du Cid", en *Annales H.S.S.* janvier-février (1995), n° 1, p. 94.

En sus líneas más generales, el planteamiento del problema en aquella *universitas christiana* podría quedar recogido en dos propuestas iconográficas que constituyen dos puntos de partida en este estudio: la imagen de San Mauricio, patrón de la milicia caballeresca, y una muestra cartográfica referida a la organización del espacio de aquel *orbis terrarum* en el s. XII¹³.

La caja relicario de San Mauricio (s. XII, Saint-Maurice d'Agaune-Valais) informa sobre el *officium miles Christus* en su misión sagrada contra quienes cuestionan la autoridad de la Iglesia. Se trata de una iconografía muy divulgada en Occidente y que constituye la expresión de la teología de la victoria y de los aspectos morales de una misión heroica. Mientras la caja-relicario acoge cuanto resta del mártir como sustancia, su iconografía determina abiertamente a quien antaño fuera el jefe de la legión tebana ante los bagaudas, emblematizando ahora una nueva vía que no es otra que la exaltación del cruzado defensor del signo crístico o *signum crucis*. Se trataba, en definitiva, de fijar la propuesta ejemplar del que había logrado acreditarse como campeón de la fe, tras haber asumido la misión sagrada de la guerra justa desde la fe, la obediencia y la severidad.

Junto a esta imagen teórica, asociada a la idea de cruzado, las representaciones cartográficas del momento, tampoco eluden los dos universos en lucha. Así, por vía de ejemplo, el *Imago Mundi d'Henri de Mayence* (Cambridge). Esta propuesta del s. XII (Fig. 2) participa de una cosmología teológica claramente diferenciadora sobre la distribución del *orbis terrarum*. Conforme a un eje de esquema en T, esta referencia cartográfica procede a situar la *christianitas* desde Tánaís, antiguo nombre del Don, a Hispania (cfr. nº 154 en el mapa), tras atravesar Jerusalén (nº 151), Roma (nº 111), Pisa (nº 118), París (nº 142), Ruán (nº 143), Pirineos (nº 148), Galicia (nº 153), etc., mientras que un inmenso espacio en su entorno quedaba referido al otro universo: el de la *islamitas* y el de las *gentes ferocissimae*, supuestas hijas de la desintegración moral¹⁴. Tal era el esquema inseparable de dos universos en lucha y, sobre todo, de la unidad ideológica del mundo cristiano-latino, donde el cruzado alcanza a valorar en el islamita una amenaza militar y un enemigo a combatir¹⁵.

En aquella Iglesia del espacio social castellano-leonés, que García de Cortázar distingue en el proceso expansionista frente a Al-Andalus en el s. XII¹⁶, la iconografía con la imagen del caballero en gesto de combate es pródiga y aporta un medio para captar en directo el cuadro general de aquel mundo próximo al Camino de peregrinación, donde el bandolerismo islamita también encontraba una fuerza de choque en las órdenes militares. Órdenes, por lo demás, esforzadas en otorgar efectividad a su lema *rubet ensis sanguine arabum*; concepto donde no se oculta la necesidad de que la espada enrojeciera con la sangre de los

¹³ En relación con este apartado cfr.: *Espaces du Moyen Age*, Rev. Médiévales nº 18 (1990)

¹⁴ D. LECOQ: "Le mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^e s.", en *Iconographie médiévale*, CNRS, París 1990, pp. 155-207.

¹⁵ P. ARNAUD: "Plurima urbis imago. Lectures conventionnelles des cartes au Moyen Age", en *Espaces au Moyen...*, pp. 133-152.

¹⁶ J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR Y OTROS: *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los s. VIII a XV*, Ed. Ariel, Barcelona 1985.

árabes¹⁷. Consejo que poseía, asimismo, valor de salvoconducto en los ataques fronterizos por parte del *milite*, quien ve en el islamita no sólo un adversario político, sino, y sobre todo, un enemigo religioso “que deberá ser exterminado”.

Pero estos aspectos no son reductibles a una forma de actuar por parte de la *christianitas*, sino que también cobran fuerza en la *islamitas* cuando esgrime argumentos sobre sus irrenunciabiles derechos hasta llegar a la discordia ensangrentada; aspecto documentado en los escritos de Saladino a Ricardo de Plantagenet, cuando nada hacía prever que, tras el avance turco hacia occidente en el s. XIV, estos dos mundos en polémica se consideran interlocutores, como consecuencia de una mayor tolerancia doctrinal.

En consecuencia, la guerra posee una misión sagrada para cristianos y musulmanes. Aún más. La tensión entre ambos guardaba una cierta relación con lo que comenzara siendo un resentimiento hebraico que, con el transcurrir del tiempo, el cristiano hará propio en su defensa de la Jerusalén terrena. Mientras, el islamita no retira sus propios derechos al sostener que la Jerusalén terrena y la Jerusalén celeste “es nuestra, no menos que vuestra”; tal razonaba Bahá ad-din (1145-1234) en su biografía sobre el sultán Saladino¹⁸.

En el espacio geográfico peninsular, una de las propuestas más conocidas sobre estos dos universos en lucha es la que cobra forma en el capitel sobre el *combate entre Roldán y Ferragut* (Fig. 3) quien, como se decía en la *Crónica* del Pseudo Turpin, había llegado a Nájera con veinte mil turcos¹⁹. Este capitel, en el antiguo palacio de los duques de Granada de Ega, levantado por Sancho el Sabio de Navarra -entre el 1150-1194-, acaso busque rememorar el último combate en el que “saldría vencedor aquel que sostenga la religión verdadera” (Lacarra). Al caer en tierra Ferragut, su lanza se quiebra y el *milite bellicosus* defensor del *signum crucis* (Roldán) logra enrojecer la suya con la sangre del contrario, “al clavarle el arma en el ombligo, matándole”, sugiriendo aquel difícil momento de los reinos cristianos peninsulares del s. XII.

Esta escena, entre la experiencia visual y la experiencia visionaria, remite a un doble valor semántico. Por una parte, su significado como signo o manifestación de la guerra de celo sostenida en nombre de la *vera theologia* que Lacarra intuía entresacada de San Agustín (*De civitate Dei* VI, 8); en segundo lugar, existe una diferenciación manifiesta entre el defensor del *signum crucis*, con el escudo oblongo que le protege, mientras que Ferragut porta un escudo redondo o rodela, más frecuente en la lucha a pie; llamativa diferenciación, en el sistema de defensa para cubrirse y resguardarse, a la que K. Porter añade un matiz al afirmar que existía “como una regla por la que, los cristianos habían de llevar escudos en forma de cometa y redondos los paganos”²⁰. Sin embargo, aún cuando son frecuentes las propuestas en tal sentido, incluso en los combates de a pie -vr. gr. *combate del cristiano y el sarraceno*, Santiago de Carrión de los Condes-, tal valoración habrá de tomarse con cierta reserva, puesto que tal distintivo no siempre se estructura y ordena como indicio de contrarios.

¹⁷ Remito al estudio de M. RUIZ MALDONADO: *El caballero en la escultura románica de Castilla y León*, Ed. Univ. Salamanca 1986. T. MARTÍNEZ: *España mística: monjes y grandes monasterios*, Dip. Foral Señorío de Vizcaya, Bilbao 1978, p. 173.

¹⁸ Remito a *Storici arabi delle crociate*, ed. F. GABRIELLI, Einaudi, Torino, p. 19.

¹⁹ J. M^a LACARRA: “El combate de Roldán y Ferragut y su representación gráfica del s. XII”, en *Rev. Arch. Bib. Mus.* 1934, v. II, pp. 321-338.

²⁰ A.K. PORTER: *La escultura románica en España*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona 1928, T. I, p. 83.

En líneas generales, estos capiteles de trasfondo religioso, ofrecen una iconografía bastante pródiga en referencias al triunfo de la milicia cristiana sobre el islamita; tal como corresponde a una Iglesia que no renuncia a su ortodoxia para afirmar su propia identidad. Ahora poco importaba que los círculos eclesiales adoptaran gestos de aceptación o rechazo hacia una misión sagrada que podría derivar hacia una apología de la violencia; hacia una justificación de la guerra santa como camino único hacia la esperanza escatológica. En consecuencia, la iconografía que define al guerrero es múltiple y constituye una verdadera constelación a partir del s. XII; de manera especial en aquellas zonas de fricción donde la ejemplaridad de la acción garantizaba un comentario semántico acorde con un comportamiento que habrá de modificarse a medida que se imponga una mayor profesionalización en el arte de la guerra, lo mismo en la Península que fuera²¹.

Desde el punto de vista conceptual, la iconografía del guerrero no siempre establece con nitidez la diferenciación entre la iconografía del *milite* que participa en la Península en la acción reconquistadora y la del cruzado, no en vano, aunque el lenguaje de la imagen instruye sobre los comportamientos de los hombres en su acción más elevada -la victoria frente al *otro*-, a tal imagen no se le pueden aplicar las mismas exigencias que ante un texto; de la misma manera, tampoco la imagen es un simple apoyo al texto. Y sin embargo, aunque la imagen dista de ofrecer el realismo de una copia fotográfica²², sí postula posiciones y gestos sobre la atmósfera en la que se propagan los valores que la definen. Conforme al concepto medieval de la imagen habrá de situarse, al menos, sobre dos planos distintos aunque ligados: el de su significado teórico y el de su función social; de acuerdo con la hipótesis de trabajo de Wirth sobre la teoría de la imagen²³. Exigencias separables, pero no reducibles la una a la otra. El resultado es una imagen de estructuración y control social a través de su propio simbolismo. Así, por vía de ejemplo, la iconografía del *milite* descubre una representación simbólica que acumula las funciones atribuidas, "no a una nobleza de servicio -según Cortázar- sino de armas, cuyos privilegios se fundaban en la sangre y en su condición de combatientes a caballo; condición que motivaría el nacimiento, por necesidades de la empresa reconquistadora, del grupo de caballeros villanos con recursos suficientes para adquirir y para mantener un caballo"²⁴.

En cualquier valoración de la iconografía sobre la acción militar-jurídica del *milite* y la iconografía de la misión considerada como sagrada del cruzado, no se puede dejar de lado que existe en ambos un concepto de victoria que es matizable: con el *milite* se identifica la supuesta victoria física; con el cruzado, por el contrario, la victoria espiritual²⁵. Y aunque la misión profesionalizada del cruzado se antoja más evidente cuanto más hacia el centro-sur peninsular²⁶, tampoco allí la presencia del *milite* resulta excepcional. Tal es la propues-

²¹ Cfr.: *Il fascino dell'Islam*, Ed. Dedalo, Bari 1988, pp. 43-60. N. HOUSLEY: *The Later Crusades, 1274-1580*, Oxford Univ. Press 1992, pp. 313-375.

²² Cfr.: F. GARNIER: *Le langage de l'image au Moyen Âge. Signification et Symbolique*, Le Léopard d'Or, Paris 1982. J. WIRTH: *L'image médiévale. Naissance et développements (VIè.-XVè. s.)*, Méridiens Klincksieck, Paris 1989.

²³ J. WIRTH: *L'image médiévale...*, en especial pp. 7 y 270.

²⁴ J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR: *La época medieval*, Hª de España Alfaguara, Alianza Universidad, Madrid 1980, p. 278.

²⁵ Y. LABANDE-MAILFERT: *Etudes d'iconographie romane et d'Histoire de l'art*, Soc. Etudes Médiévales, Poitiers 1982, p. 125.

²⁶ Conviene no perder de vista el propio carácter de cruzada de la campaña andaluza, permitiendo que muchos fueran los caballeros deseosos de la gracia apostólica de la cruzada; en especial a partir de la toma de Sevilla (incluida).

ta del capitel de Santa María de Tiermes (Soria), donde se reconstruye el oficio del caballero conforme a las exigencias fijadas por la Iglesia. De nuevo el gesto de acometida muestra a aquél con el escudo en forma de cometa, mientras hunde su lanza en el ombligo del portador de rodela, dejando caer su cuerpo desplomado. Una vez más, la acción inmisericorde del caballero se entreteje con el concepto de cruzada, reforzando el carácter ejemplar de una empresa en nombre de la fe.

Hay en este gesto una relación causa-efecto. Se trataba de exponer, no tanto un testimonio, como un significado teórico para valorar hasta qué punto la causa en el obrar y en el cumplimiento de una misión sagrada es el resultado de una conducta con transferencias positivas para la salvación del individuo; no en vano, queda asumido un gesto de cumplimiento que, a manera de reparación de faltas, habrá de ayudarle a aplacar la justicia divina. En cierto sentido, el recurso de la violencia quedaba ligado al acto de justicia. En consecuencia, la escena de este capitel de Tiermes (Soria) reordena experiencias en función de las ambiciones por alcanzar esa victoria correlativa: primero la física, luego la espiritual. La victoria quedaba ligada a la idea que, sobre el comportamiento justo, entra en las competencias de todo soldado de Cristo quien, a su vez, mantiene una relación vasallática con el Cristo-juez tantas veces representado en los tímpanos románicos.

En esta noción sobre la relación vasallática existe una correspondencia entre el *milite Dei* y el *milite regis*, en el doble sentido de jinetes armados y vasallos²⁷. Asimismo, aunque el valor operativo de esta iconografía eclesial queda comprometido con el concepto de victoria como prueba que confirma todo un acto de justicia, también concentra el propio principio de la "guerra justa". Concepto en consonancia, a su vez, con la noción de Verdad asumida en la *universitas christiana*²⁸. En consecuencia, sólo el acto victorioso hará merecedor al caballero de la esperanza final.

Era evidente que no se estaba reconstruyendo un mundo imaginario, como tampoco valores separados de toda contingencia. Por el contrario, la victoria religiosa y la victoria política eran una difícil empresa en aquellos momentos de la presencia almohade y almorávide en la Península.

También por entonces las leyendas épicas familiarizaban al auditorio masculino con la situación latente y con conceptos hijos del mito, que no de la acción real; de manera que la verdad quedaba subordinada al artificio literario para provocar el aspecto emocional²⁹. El escultor no parece ignorar tales recursos y, a menudo, llega a aplicarlos como en el ejemplo de Tiermes, por su interés como anzuelo visual previo al aspecto cognoscitivo, al significado teórico para la salvación, conforme a la función metafísica de la imagen (a la salud moral). Tal como corresponde a una Iglesia preocupada en el comportamiento como tránsito valedor para una vida futura.

Tal idea guiaba los cauces conductuales del *milite* en el mundo, conforme a un principio de fuerzas opuestas: el Dios bueno y la *persona terribilis*. En consecuencia, el *milite* era el defensor, por excelencia, de un *ordo* que acepta el hecho de morir en el combate por la fe, tras el compromiso adquirido mediante el bautismo. Esta justificación del "combatir por la fe"³⁰, añade al acto de luchar el ya citado componente de reparación penitencial.

²⁷ H. GRASSOTTI: "Organización política...", p. 161.

²⁸ S. SEBASTIÁN: *Iconografía...*, p. 463.

²⁹ F. MARCOS MARÍN: *Literatura castellana medieval. De las jarchas a Alfonso X*, Cuadernos de Estudio nº 1, Madrid 1989, p. 42. J. BÉDIER: *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de Geste*, L.H. Champion, Paris 1912-1917, 4 v., cfr. v. I.

³⁰ J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR: *La época medieval...*, pp. 278 y ss.



Fig. 3
Combate entre Roldán y Ferragut. Capitel.
Palacio de los duques de Granada de Ega (Estella)



Fig. 4
Capitel. Iglesia de Santa Cruz de Ribas (Palencia),
antiguo priorato de la Orden de Santiago

De aquí la noción de acción violenta con la *persona terribilis* (con el soldado islamita) que Tiermes ofrece y que, además, era la expresión del contrapoder demoníaco. Era el *otro* o Anticristo, el rechazado. Observaciones implícitas en otras referencias iconográficas del caballero en lucha con la bestia mitológica que la tradición cristiana retoma de relatos legendarios, para mejor expresar el valor de la hazaña liberadora.

En apoyo de esta idea, el combate del *milite* y el monstruo determinado en un capitel de Santa María de Siones (Burgos) participa de la gesta poética sobre el combate del caballero y la bestia, para conformar una clave emblemática donde cobra valor la lucha contra el código satánico o contracódigo, a manera de alegoría³¹ sobre el propio triunfo de San Jorge; el santo militar por antonomasia a partir de las Cruzadas.

El carácter metafórico de la escena propicia una asociación literaria como es la historia de Sigfrido quien, armado con su instrumento punzante y subido a un brioso corcel, da muerte al dragón Fafner para bañarse en su sangre y hacerse invulnerable³². Mas, ¿qué sentido invoca este héroe de las leyendas escandinavas?³³ Es sabido que el signo figurativo es punto de encuentro de valores más plurales de lo que cabría imaginar. En principio materializa una tradición que entronca con la educación de la élite romanocristiana, tan propensa a fijar paralelismos entre la figura del héroe y la figura del mártir, para mejor consensuar las virtudes del segundo. Se trataba de una observación que hiciera Tertuliano con doble finalidad: que el cristiano sea capaz de hacer por Dios lo mismo que el héroe por la humanidad, para que los paganos reconozcan que los mártires cristianos son tan dignos de admiración como los héroes clásicos³⁴. Y si el héroe era modelo a considerar por su *fortitudo* ante el más despreciable y cauto enemigo, también la fuerza moral del mártir era sinónimo de acechanza; concepto no ajeno a San Agustín cuando reconoce que los cristianos habrán de hacer por la Ciudad de Dios, lo mismo que los antiguos romanos por la ciudad terrestre, “aunque fueran inferiores por su fe”³⁵.

En cuanto a la *fortitudo* del *milite*, la lucha del caballero y el dragón, -ofrecida en otro capitel del Claustro de Santillana del Mar-, concreta, al igual que el ejemplo de Siones, aquello que San Agustín denominaba “acción concertada entre la mente y la voluntad”. Es decir, la mente tiene la plena posesión de la voluntad, de la misma manera que la acción meritoria es el fruto de un acto libre y racional de la voluntad³⁶. Sobre este principio regulador, estos capiteles de Siones y de Santillana -encargados de orientar la acción del *milite*-, podrían parafrasear la teoría del hiponense al contraponer la *fortitudo* y la *voluntas rationalis* del *milite* a la *irrationalis et bestialis* del animal fabuloso³⁷. Al mismo tiempo, la acción del *milite* contra aquellos dragones o diablos, considerados por Raban Maur *persecutores Ecclesiae*³⁸, habrá de manifestarse en la medida que sea aceptada por la mente.

³¹ F. GARNIER: *Le langage de l'image...*, pp. 40-41.

³² P. RODRÍGUEZ ESCUDERO: *Arquitectura y escultura románicas en el Valle de Mena*, Valladolid 1987, p. 179.

³³ Cfr.: H.R. PACHT: *El otro mundo en la literatura medieval*, F.C.E., Madrid 1983.

³⁴ H. INGLEBERT: “Les héros romains, les martyrs et les ascètes”, en *Rev. des Études Augustiniennes* n° 40 (1994), pp. 308-310.

³⁵ H. INGLEBERT: “Les héros...”, p. 316.

³⁶ F. DE CAPITANI: *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1987, pp. 43-65.

³⁷ Cfr.: H.I. MARROU: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris ed. 1948. R. BULTOT: *La doctrine du mépris du monde, le XI^e s.*, Louvain et Paris 1963-1964.

³⁸ Y. LABANDE-MAILFERT: *Etudes d'iconographie...*, p. 124.

No se estaba creando un falso problema, sino la propia obsesión de aquella Iglesia ante el quebrantamiento del orden y, en consecuencia, el *milite-centinela* de la Ciudad terrestre habrá de ser consciente del verdadero fin de su misión: *ad maiorem Dei gloriam*.

Estas equivalencias de reemplazo reflejan hasta que punto las referencias a los actos heroicos, tantas veces propuestas por autores cristianos -como Minucius Felix-, constituían una relación necesaria para reconducir la eficacia del *milite* en el ejercicio de sus incursiones hacia lo desconocido; siempre lejos de cualquier acto temerario sin el correspondiente cálculo de riesgo. De alguna manera era necesario poner regla y freno ante el propio principio de la guerra por la guerra³⁹.

Junto a tal ejercicio de funciones, la Iglesia, como institución, también posee sus propias pautas equilibradoras para otorgar significado preciso y constante; así las observaciones de San Pablo:

"Vestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra principados, contra potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso (...) Tomad, pues la armadura de Dios para que podáis resistir en el día malo y, vencido todo, os mantengáis firmes. Estad pues alerta, ceñido vuestro lomo con la verdad, revestida la coraza de la justicia (...) Embraced en todo momento el escudo de la fe con que podáis hacer inútiles los encendidos dardos del maligno. Tomad el yelmo de la salud y la espada del espíritu..."

(E. Efesios VI, 10-8)

Aparentemente, estas formulaciones remotas cobran actualidad al suscitar el valor del arnés corporal como un eco de la virtud, en base a paralelismos con el concepto del héroe y, sobre todo, del miliciano romano (Nácar y Colunga). Son observaciones donde San Pablo determina qué hacer con la voluntad; algo que en aquellos años del Románico cobra vigencia, ante la acción libre del individuo fuera del marco claustral.

Parece lícito afirmar, en consecuencia, que la voluntad estaba en el origen de toda actividad temporal y mutable; constituía el remate idóneo ante la imperfección terrenal y sólo a partir de una causa justificada era posible que el individuo se interrogara sobre la acción debida y la bondad del acto.

Para entonces la Iglesia no navegaba con una moral de urgencia. Hoy parece posible despejar que sistematizaba su objetivo hacia un modelo de Ciudad temporal cosmocrático y universal. Tal era la filosofía cristiana de la Historia en la que se intuyen principios que, desde Tertuliano a Lactancio, sitúan en la vía del gran conocedor de todas aquellas teorías: San Agustín de Hipona, quien afirmaba que "hay guerra justa cuando se trata de castigar una violación de derecho", como también "cuando se trata de castigar a un pueblo que rehúsa el reparar una mala acción o cuando se impone restituir un bien injustamente adquirido"⁴⁰. Tales irreductibles éticos sobre lo correcto, el deber y lo bueno, son nociones muy presentes en aquella Iglesia ecumenista y -en consecuencia- requeridos en el oficio o acción contra el *otro*, para así "evitar el mal, para que el bien avance", añade San Agustín. Sólo entonces el *milite* se hará merecedor de recompensa, dado que sólo en la Ciudad de Dios -y volvemos a San Agustín- las virtudes permiten el logro de tal carta de ciudadanía⁴¹.

³⁹ J.M. MEHLE: "L'exemplum chez J. de Cessoles", en *Le Moyen Age* n° 20 (1978), p. 231.

⁴⁰ L. GAUTIER: *La chevalerie*, ed. prepar. y adapt. J. Levron, Ed. Arthaud, Paris 1960, p. 29.

⁴¹ Cfr.: J. DOIGNON: "Les arts appelés vertus de bien vivre et de parvenir á une félicité immortelle", en *Rev. des Etudes Augustiniennes* n° 37 (1991), pp. 79-86.

Hasta aquí una parte de la base teórica particularmente desarrollada por el hiponense en la Ciudad de Dios (XVI-XVIII), también denominada "Paz sobre la tierra" por los especialistas en filosofía política. Tales nociones, juntamente con los sermonarios que fomentan el principio de venganza divina (tras la caída de Jerusalén y la diáspora), de alguna manera determinan la acción del *milite*. Un individuo que no deja de ser el sujeto al que Dios hiciera a su imagen y en el que aún cobra valor aquel juicio hecho por León Gautier en los años finales del s. XIX: "no pudiendo la Iglesia impedir la guerra, ha cristianizado al soldado"⁴². De manera que, sólo entonces, en el cumplimiento de esa misión sacra u *officium*, aquel hombre de la guerra a quien Dios hizo a su *imagen*, podrá alcanzar la ansiada semejanza con Dios⁴³.

Parecía evidente que la *universitas christiana* ansiaba navegar sobre un concepto más optimista de la condición humana, intentando distinguir al hombre por encima de las otras criaturas. En rigor, aquel humanismo del s. XII dejaba atrás el mundo altomedieval⁴⁴.

En cierto sentido, en este capitel de Santillana del Mar lo real, lo percibido y lo imaginario apuntaban a organizar un conjunto de reglas convencionales, de manera que, en la lucha del *milite* contra la bestia, además de lo apuntado en relación con el capitel de Siones, la acción queda imparablemente unida a la mortificación del cuerpo y al valor redentor de la disciplina. Elementos conjugables con la coraza de la justicia, con el escudo de la fe, con el yelmo de la salud... Para entonces la salvación ya no estaba relegada a los marcos claustrales; corrían nuevos tiempos, tras los efectos de la reforma pastoral de Gregorio VII (+1085) y su programa sobre la reconquista cristiana del mundo.

Sin duda, varios son los capiteles del claustro de Santillana del Mar que aportan referencias valiosas sobre el *milite*, ahora que su abad alcanza el grado de verdadero señor de la villa, por concesión de Alfonso VIII en el fuero del 1209⁴⁵ y en cohabitación con la autoridad del *merinus regis*, al que corresponde movilizar las tropas de la circunscripción ante una situación de guerra. En convergencia con este doble poder pastoral-militar, mientras este capitel del ala sur del claustro queda referido al estado espiritual del *milite*, el denominado capitel de los soldados, en el ala norte, representa a la clase de tropa; acaso en referencia con un momento histórico muy señalado: eran los años de la política repobladora de Alfonso VIII en la fachada marítima de Santillana, a la vez que el momento de la afirmación militar en el sector guipuzcoano⁴⁶.

Este capitel sobre la "clase de tropa" asimila antiguas experiencias; así la convocatoria a las armas incluida en el *Beato* de Burgo de Osma. Si bien conviene aclarar que el motivo inductor de dicho *Beato* (1086, Soria) no es el mismo, resulta asimilable a los gestos conductuales de la "clase de tropa", en tanto que supeditados a la competencia del merino.

Hasta aquí, las experiencias iconográficas ofrecidas, muestran el *officium* del *milite* bajo los tres aspectos morales que entrañan un mensaje de salvación: su expiación penitencial, su condición de hijo del bautismo y su posición de hombre de fe ante la lucha. Tres gestos implícitos en la propuesta ofrecida en el capitel de Rebolledo de la Torre (Burgos); obra

⁴² L. GAUTIER: *La chevalerie...*, p. 31.

⁴³ G. DAHAN: "L'exégèse de Genèse I-26 dans les *Commentaires* du XII^e s.", en *Rev. des Etudes Augustinienes* n^o 38 (1992), p. 140.

⁴⁴ Cfr.: *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, dir. M. DE GANDILLAC y E. JEAUNEAU, Decades du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Paris-Mouton-La Haye 1968.

⁴⁵ M. RODRÍGUEZ y L. M^a LOJENDIO: *Castille romane*, Ed. Zodiaque, 1966, p. 59. M.A. GARCÍA GUINEA: *Santillana del Mar y Altamira*, Everest, León 1974.

⁴⁶ H. GRASSOTTI: "Organización política...", p. 62.

c.a. 1186, acaso asociable a un momento en el cual, tras la separación de Castilla-León (1157), los ataques almohades se intensificaron en dureza y la frontera cristiana no avanzaba lo suficiente⁴⁷.

De nuevo, en lo que constituye el valor fundamental de este capitel burgalés, todo parece indicar que los factores que contribuyen a definir la victoria frente al *otro*, quedan asociados al concepto de victoria física, como también al concepto de victoria espiritual. Por la primera, según recordaba el *Liber Penitentialis Silensis*, el combate por la fe otorga ventaja para limpiar las faltas⁴⁸; sin obviar que el *milite* también habría de prestar atención a las conmutaciones financieras o tasas con su Iglesia, quien debería recibir una parte del botín tomado al *otro*. Era, pues, una práctica penitencial tarifada que, conforme a la relación causa-efecto, mantiene una cierta analogía con el carácter "esencialmente penitencial de aquella caballería enviada por la Iglesia a Palestina"⁴⁹.

En lo que atañe a la victoria espiritual, el *milite* también quedaba obligado al mantenimiento de los valores universales frente a los enemigos de su fe; dada su condición de miembro de la Iglesia, como ya se dijo. Ideas, creencias e intereses pueden movilizar fuerzas reales, mas en este capitel de Rebolledo de la Torre se trata de primar el significado preciso de un gesto intolerante frente al islamita; rasgo que Curtius analizaba muy crudamente al identificar la superioridad buscada por el hijo del bautismo con el fanatismo desmedido. Presupuesto muy presente en los ejemplos citados en líneas anteriores y que alcanza, como verdad esencial, la posición cristiana ante el hecho de luchar.

Como en toda iconografía donde no se recorta el principio de combate violento, este ejemplo de Rebolledo de la Torre podría ayudar a indagar en el valor real otorgado al principio de guerra justa; o también, utilizando la denominación de Bernardo de Carpio, de "guerra útil, no en vano -añade- más se gana en la guerra que en la paz, pues el caballero pobre vive mejor con la guerra que con la paz". Tal especulación orienta hacia el valor rentable de la guerra contra el *otro*; en especial por lo que supone de modo de alcanzar plata y oro. Tales consideraciones, sin duda, dejan entrever una deontología dudosa que compete al historiador, que no al historiador del arte; sin embargo, aunque estas guerras destructoras "quedan asociadas a la recuperación del espacio" (Cortázar), la iconografía utiliza un lenguaje muy preciso cuyas razones no responden, sin más, a una acción intimidatoria ante el *otro* que puede resultar cruel. Es decir, llegado el momento de precisar el significado de aquella misión pro *salute patriae*, el escultor no precisa -sin más- lo que Vauchez denominaba "la contundencia del puñetazo", sino un principio sobre "violencia reglada"⁵⁰ acorde con el ritual del propio código del caballero -"mejor morir que ser un cobarde"- y tantas veces invocado en aquellas obras del ciclo artúrico del s. XII, a la manera del Caballero con la piel de pantera. Esto no impide la valoración -por parte del comitente y del imaginero- expresada por el propio San Bernardo en su *Exhortatio ad Milites Templi*, tan escrupulosa en su definición:

"Los soldados de Cristo cuando matan al enemigo, no deberán concebir ningún temor. Si da la muerte a un malhechor, no es un homicida, sí un malicida, ya que es preciso ver en él al vengador que cuando mata actúa por Cristo..."

⁴⁷ H. GRASSOTTI: "Organización política...", p. 275.

⁴⁸ Este penitencial del 1052 (Pio Beltrán) o del 1060-1065 (F. de Bezler) quedaba destinado al predicador para la pastoral con el pecador ("Pénitence chrétienne et...", pp. 109-131).

⁴⁹ J. FLORI: *L'essor de la chevalerie XI^e.-XII^e. s.*, Genève 1986, p. 196.

⁵⁰ D. BARTHÉLEMY: "Qu'est-ce que la chevalerie en France aux X^e. et XI^e. s.", en *Revue Historique* n° 587 (1993), p. 73.

Cabe suponer que no serían indiferentes a tal criterio quienes ejercían su estrategia en guerras fronterizas, no en vano, San Bernardo levantó duras críticas hacia aquella *militia* que es sinónimo de *malitia*, declarándose a favor de la muerte por Cristo, “puesto que no hay en ello más que gloria y nunca crimen”⁵¹.

I. Tema, motivo y objetivo final. Consideraciones metodológicas.

Puesto que el Arte utiliza el lenguaje como refugio de valores, el tema, el motivo y el objetivo final son tres referentes vinculables a la consideración de tal lenguaje, según el método que defendiera Zcerny⁵². Como en un teorema matemático, el tema queda constituido por la selección de una nomenclatura de signos o agrupación de motivos destinados a moldear el objetivo final. Así, en la propia idea del combate del cruzado o el *milite* adquiere valor el gesto del cuerpo en el acto de batirse, el significado teórico del arnés..., incluso el valor de aquel caballo que, en definitiva, tan bien ayuda a expresar el binomio caballeresco en el campo de batalla⁵³; otra cuestión es que no siempre la iconografía del caballo establezca las diferencias correspondientes entre la fortaleza y ligereza del caballo de batalla o corcel y las del caballo de parada -palafrén-. Se rechaza, sin embargo, la iconografía del caballo de servicio -rocín- y la del caballo de carga -acémila-. En este sentido no dejan de aportar una gran información las propias crónicas de época cuando detallan sobre el cuidado del vencedor en no dañar la montura del contrario, para así apropiársela, “ante el elevado coste del caballo de batalla o corcel”. Constituía, pues, uno de los bienes más apreciados en la época⁵⁴ que tampoco resulta indiferente al escultor al reflejar los gestos de violencia.

Complementan el binomio caballero-corcel las armas o *signa militiae*. La espada, la lanza y afines, corresponden al apartado de las armas ofensivas, mientras que el escudo, la cota o el yelmo eran imprescindibles para la defensa. Todos estos referentes definidores de la panoplia del miliciano, en ocasiones no son diferentes entre los contendientes. Es lo que Besson denomina “panoplia intercambiable”⁵⁵. Hecho nada sorprendente si se considera que en los años centrales del s. XII, junto a los capiteles con el enfrentamiento cristiano-islamita, también cobran valor los que invocan la pugna castellanos-aragoneses-navarros o leoneses-portugueses, tras la separación de Castilla y León.

A partir de esta concepción general, cabe valorar otros matices. Y así, un capitel de Santa Cruz de Ribas (Palencia) (Fig. 4), antiguo priorato de la Orden de Santiago en Palencia, tal vez quede referido al tipo de pugnas citadas o, también, a la lucha de los miembros de una milicia concejil; aunque, en el contexto de aquel marco religioso, su simbología quede referida hacia un torneo entre caballeros cuando, con poco éxito, tales actos sangrientos comenzaban a ser prohibidos por la Iglesia en los años 1130⁵⁶. En otras

⁵¹ L. GAUTIER: *La chevalerie...*, p. 30.

⁵² Z. ZCERNY: “Contribution á une théorie comparée des motifs dans les arts”, en *Stil und Formprobleme*, Heilderberg 1959.

⁵³ M^a I. PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO: *Infanzones y caballeros. Su proyección en la esfera nobiliaria castellano-leonesa (siglos IX-XI)*, Fac. Geografía e Historia Univ. Complutense, Madrid 1979, p. 53.

⁵⁴ M^a I. PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO: *Infanzones...*, p. 107.

⁵⁵ J. M^a BESSON: “A armes égales: une représentation de la violence en France et en Espagne au XIII^e s.”, en *Gesta* XXVI/2 (1987), p. 117.

⁵⁶ L. BOEHM: “La educación y las culturas medievales”, en *El mundo medieval*, Historia de la Literatura, Akal, Madrid 1989, v. II, p. 178.

ocasiones, este torneo quedaba sometido al arbitraje de un tercero; tal parece ofrecer un capitel de Boada de Villadiego (Burgos). Entre las variadas lecturas que aquí se ofrecen, acaso no fuera indiferente la invocación de un combate judicial fallado por aquel tercer personaje, no en vano, de la misma manera que el rey enviaba un emisario para hacer patente la denominada *ira regis* y poner fuera de ley a quien cometiera un hecho delictivo, sin someterlo a proceso⁵⁷, también el *milite* podría verse afectado por la *indignatio divina* en casos de transgresión.

La conclusión implícita en ambos ejemplos, en consecuencia, dejaba planteada una infracción al *ordo* de manera que el delito -según fuera más allá de lo fijado por ley o por moral-, sólo sería conmutable por el auxilio bélico -cuando se tratara de aplacar la *ira regis*- o mediante el gesto penitencial, en el supuesto de apaciguar la *indignatio divina*. Una vez más cobra valor esa filosofía cristiana de la Historia que plantea el acontecer con la Biblia y la justicia regia en una mano y con la lanza en la otra. En consecuencia, se trata de anular cualquier gesto vano en la acción del *milite*, dado que el sentir de aquella *christianitas*, regulado por una concepción agustiniana del universo, considera que la *auctoritas* divina deberá estar presente en los diferentes aspectos de la vida y, junto a ella, la aplicación punitiva de la ley divina.

Un capitel interior de la Colegiata de Santillana del Mar (c.a. 1125) podría estructurar y ordenar otra línea argumental (Fig. 5). Al contrario que el ejemplo anterior, la panoplia de los dos contendientes no es intercambiable, mostrando, respectivamente, la peculiar rodela y el escudo en cometa, mientras que un tercer personaje aplica la ley al supuesto infractor, dirigiendo su lanza. Paralelamente, un capitel del crucero de la Catedral Vieja de Salamanca (posterior al 1185) también declara una propuesta afín, con gesto de mayor benevolencia hacia el soldado con rodela, no, en cambio, con respecto al hipotético *milite*.

¿Surgen estos capiteles en una atmósfera sobre la intervención divina en el duelo de un "juicio de Dios"?; se interroga Ruiz Maldonado⁵⁸. La respuesta podría ser afirmativa, no en vano constituye una idea muy extendida en aquel entonces. Mas tampoco deja de ser expresivo que el árbitro de esta contienda dirija su lanza hacia quien defiende su cuerpo con el escudo en cometa y que, tal vez, obviara otro comportamiento que marcó aquella realidad, como es el respeto a la "tregua de Dios". Dicho de otro modo; frente al abuso de la "muerte útil", la Iglesia también obliga al no empleo de las armas en datas muy concretas. Y si una de ellas es la "tregua de Dios", tampoco durante la Cuaresma tendrán lugar actos violentos, lo mismo en las contiendas privadas que en las guerras fronterizas. La acción contraria y el no cese de la hostilidad en fechas marcadas por la Iglesia, se entendía como gesto de orgullo y arrogancia y, en consecuencia, podría suponer una fuerte sanción, incluso la propia excomunión⁵⁹.

De aquí la contundencia de ese tercer personaje (Fig. 6) como portavoz de las ideas morales sobre el cese de las hostilidades; en ocasiones claramente especificadas en sínodos que obligaban al infractor a asumir su cuota de responsabilidad. Una vez más, el planteamiento de la Iglesia sobre el sometimiento al principio de autoridad, cabe entenderlo en relación con la planificación teórica de la filosofía de la Historia según Orosio, San Jerónimo, San Agustín⁶⁰, como también con la acción jurídica del momento. Se trataba de re-

⁵⁷ H. GRASSOTTI: "La *ira regis* en León y en Castilla", en *C.H.E.* XLI-XLII (Buenos Aires 1965), pp. 5-135.

⁵⁸ M. RUIZ MALDONADO: *El caballero...*, p. 33.

⁵⁹ R.P. CHENU: "Découverte de la nature et philosophie de l'homme", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* XIX (1952), p. 35.

⁶⁰ J.A. MARAVALL: "El pensamiento político en España del año 400 al 1300", en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Ed. de la Baconnière, Neuchatel 1966, p. 818.

cordar qué deberes no pueden ser alterados, en tanto que pueden implicar la expulsión e *indignatio divina*. Para evitar la *indignatio* del Cristo-juez, acaso el citado capitel salmantiño sea el que mejor exprese el veredicto de quien posee autoridad para juzgar al que comete un acto sancionable, por su condición de acto libre que no se ajusta al decálogo del *servus Dei*.

Pero existe también un epílogo. Puesto que se trata de proponer un *exemplum*, el recurso de apelación por parte del *milite* supondría la revisión dictada contra él, siempre que se integre en un compromiso bélico penitencial-reparador⁶¹. Cabe no olvidar que las situaciones de incumplimiento en zonas fronterizas eran múltiples, con acciones de todo tipo -incluidos los actos predatorios- aún a cambio de jugarse la vida en tal intento. Datos puntualmente recogidos en muchas crónicas de la repoblación de Ávila, en los *Anales Toledanos*⁶² e, incluso, en el Romancero. Sin duda, en aquella época no todo era fe y la Iglesia es consciente de la necesidad del gesto disciplinario⁶³.

Otros parecen los criterios asumidos en el citado capitel de Rebolledo de la Torre (Burgos). En este ejemplo (c.a. 1186) el *milite* no parece distanciarse de la norma, de cuanto discrepe del acatamiento a la rectitud, de la defensa de la fe y de la fidelidad al juramento. Con tales medios legítimos, prestará un servicio que le emplaza de lleno en el terreno más propicio para la obtención de la victoria; como garantía y colofón que emana de un gesto disciplinario.

Otorgando primacía a tales fines, su *virtus* -tanto espiritual como física- le proclama símbolo del bien frente al mal⁶⁴. Mas ¿qué es el bien y por qué ha de hacerse? La respuesta introduce dos cuestiones: mientras el *milite* de aquella guerra santa simboliza el orden y el martillo de la justicia, el ismaelita -al que se tortura y da muerte- expresa lo confuso, lo no tolerado. Obviamente, se trata de plantear la lucha entre dos opuestos, pero también dejar planteado que comprenderse implica el conocerse y ello “desde las razones que el otro posee para afirmar su propia identidad” (Delumeau).

En segundo lugar, siempre que el *milite* se ajuste a la pretendida bondad del fin perseguido y cumpla el decálogo del *servus Dei*, la contundencia en el golpe de lanza “que atraviesa los órganos vitales del contrario para herirle de muerte”⁶⁵, más que una expresión de acto violento, es garantía efectiva del buen empleo de las armas, pues, para hacer justicia con aquellos a los que no se reconoce ni tolera, la Iglesia no duda en asumir una “moral utilitaria” que otorgue primacía al brazo vengativo del *milite*⁶⁶, como eficaz instrumento operativo. Tal es la actitud judicial, o casi judicial, que se espera del *servum Dei* quien, en síntesis, simbolizaba la fuerza del orden frente al caos⁶⁷.

Tal vez quepa añadir que, por entonces, el derecho aún no había definido el principio de violencia como acto de intimidación o coacción moral. Pero tampoco podría omitirse aquí aquel principio fijado por San Bernardo donde planteaba con crudeza: “el caballero cuando mata, actúa para Cristo”. Noción que encierra el empeño escrupuloso solicitado a

⁶¹ H. GRASSOTTI: “La ira regis...”.

⁶² H. GRASSOTTI: “Organización...”, p. 165.

⁶³ A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del occidente medieval*, Cátedra, Madrid 1985, p. 92.

⁶⁴ J. M^a AZCARATE RISTORI: “Las órdenes militares y el arte”, en *El arte y las Órdenes Militares*, Actas Symposium, Cáceres 1985, p. 27.

⁶⁵ M. RUIZ MALDONADO, *El caballero...*, p. 110.

⁶⁶ D. BARTHÉLEMY: “Qu'est-ce que la chevalerie...”, p. 44.

⁶⁷ J.C. SCHMITT: *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Ed. Gallimard, Paris 1990, p. 30.

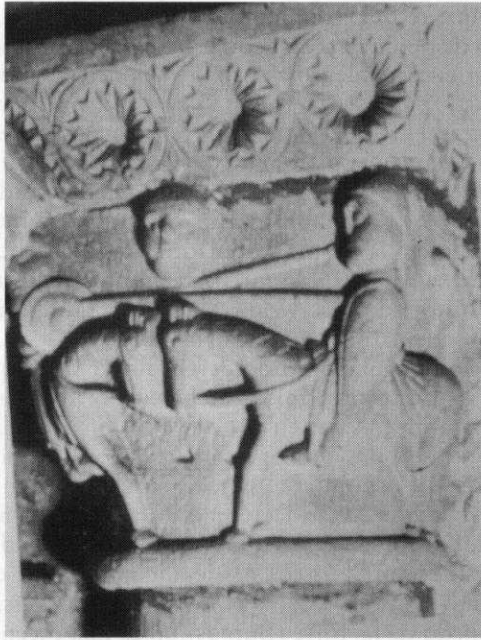


Fig. 5

Capitel interior.

Colegiata de Santillana del Mar (Santander)



Fig. 6

Capitel del crucero (posterior a 1185).
Catedral Vieja de Salamanca

todo soldado cristiano y que retire cualquier gesto de gracia ante el adversario. De manera complementaria, el gesto de penitencia tarifada permite al guerrero encontrar en el campo de batalla el modo de dar cumplimiento a sus obligaciones penitenciales, para mejor asegurar su consuelo espiritual⁶⁸; aspecto ya recogido en el *Liber Penitentialis Silensis*.

Es evidente, como ya expresa en su rigurosa interpretación sistemática Ruiz Maldonado, que los caracteres peculiares del discurso iconográfico del *milite* no son lineales, sino el resultado de una experiencia u *officium* en el amplio contexto de aquel entonces. Pero aunque el escultor adquiere los valores del medio, los traduce e interpreta para otorgarles un significado que va dirigido a la propia sociedad. En consecuencia, Garnier defiende la necesidad de distinguir, previamente a la interpretación simbólica, aquel fondo cultural sobre el que las escenas historiadas, las visiones de la lucha del bien contra el mal, etc., “surgen como referentes particularmente expresivos”⁶⁹.

Conforme a este principio regulador, procede no obviar hasta que punto hay un desarrollo en paralelo de los rigoristas principios bereberes, por una parte, y la propia necesidad que la Iglesia tiene para no fracasar en aquello que considera la verdadera gestión del *milite*, por otra, interesándose por su integración en los principios normativos, dada la importancia que esto posee para conjurar al sarraceno en aquella misión sagrada⁷⁰.

Guerra santa que ofrece una peculiaridad esencial: la de la propia violencia, a pesar del valor acordado al cese de hostilidades por un tiempo determinado. En consecuencia, si bien existen disposiciones de asambleas eclesiásticas, con el fin de evitar la guerra durante determinados períodos, ¿no significa reconocer que la guerra es lícita y con ella la violencia? Este capitel de Rebolledo de la Torre (Burgos) no es una excepción y, en cierta manera, apunta hacia la importancia de la *armata militia* para la acción meritoria; lo que supone que la violencia es una realidad. Y si existe y es perdonable, Barthélemy no duda en añadir que “cuando menos, también era reiterable”.

En realidad es un valor consustancial con la propia legitimidad de una guerra a la que se otorga valor de guerra justa; rasgo que tampoco pasaría desapercibido al escritor islámico del s. XIII Idrisi-al-Qarafi (+1285) cuando afirma que “el principal vicio del cristiano es el de su intolerancia”⁷¹.

Conforme a estos mínimos, un deteriorado capitel de San Juan de los Caballeros (Segovia), expresa, en los inicios del s. XIII, una opción afín a la de Rebolledo de la Torre (Burgos) sobre la complementariedad *guerra-violencia*. En torno a ambos conceptos, se impone prestar atención a dos breves pontificios.

León VI (+928) ponía en balanza que “la guerra es mala, pero conviene puesto que es inevitable”. Por su parte Alejandro II (+1073) estaba convencido de que “si deseas la paz, prepara la guerra”; concepto que le induciría a enviar una carta al arzobispo de Narbona, treinta y dos años antes de la Primera Cruzada, en la que expresaba su oposición al concepto de pecado cuando se tratase de derramar la sangre de los infieles. Tal gesto conduce al principio de “guerra útil”, donde la sociedad que en ella participa lavará sus culpas y será objeto del mismo beneficio reparador penitencial que en una peregrinación⁷². Finalmente, Bernardo de Clairvaux (+1153), en una de sus denuncias, alza la voz para declarar que guerra y violencia se entremezclan en las conductas de la verdadera *militia christiana*⁷³.

⁶⁸ F. BEZLER: “Pénitence chrétienne...”, p. 107.

⁶⁹ F. GARNIER: *Le langage de l'image...*, p. 39.

⁷⁰ D. BARTHÉLEMY: “Qu'est-ce que la chevalerie...”, p. 17.

⁷¹ D. NIREMBERG: *Les juifs, la violence...*, p. 109.

⁷² A. VAUCHEZ: *La espiritualidad...*, p. 61.

⁷³ D. BARTHÉLEMY: “Qu'est-ce que la chevalerie...”, p. 41.

En esta lucha contra un "mundo malo", la buena conciencia parece desembocar en la "violencia reglada", puesto que tal "violencia reglada" era moral, política y socialmente útil. O mejor, era la solución idónea al eterno debate armonía-desarmonía.

Conforme a tales principios, el *officium* o servicio del *milite* constituía una especie de decálogo que, a modo de virtudes, deberes y actividades, parecía inspirado en la filosofía moral de Cicerón y en el *Liber de vita christiana* de Bonizo de Sutri, especial defensor de que al cristiano le está permitido combatir por la fe, mediante la ayuda de las armas"⁷⁴. Conforme a esta escala de valores, que tienen su culmen en la virtud, L. Gautier habría de exponer a fines del s. XIX los diez preceptos para una actitud más positiva en el oficio de la guerra y que, en cierto sentido, constituyen algunas de las observaciones ofrecidas por esta iconografía:

I. "Creerás en todo lo que enseña tu Iglesia y observarás sus mandamientos". Factores que parecen implicar un principio de obediencia a la palabra normativa.

II. "Protegerás a tu Iglesia". Gesto que implica compromiso.

III. "Te mantendrás prevenido ante los gestos de debilidad"; o, lo que es igual, la propia necesidad de la fortaleza de ánimo.

IV. "Amarás al país donde has nacido". Esta fórmula *pro salute patriae* tan familiar a Isidoro de Sevilla⁷⁵, parece invocar el principio de lealtad que algún teórico de la literatura española valoraba desde una reacción antiafricana durante la Reconquista, junto a implicaciones religiosas y raciales⁷⁶.

V. "No retrocederás ante el enemigo". Sin duda uno de los principios mejor asimilados en la iconografía, a modo de deber para con su Iglesia en la lucha contra el islamita.

VI. "Saldarás tus deberes si son contrarios a la ley de Dios". Precepto que, tal vez, encierre una crítica a la arbitrariedad, como es el respeto a la Tregua y Paz de Dios.

VII. "No mentirás y serás fiel a la palabra dada". Fórmula que va más allá de cuanto gusta o disgusta, al objeto de fijar la obediencia con el pacto fijado y reprobado la felonía.

VIII. "Serás liberal con los tuyos". Acaso como sinónimo de generosidad.

IX. "Lucharás contra el infiel una guerra sin tregua". Principio de intolerancia muy cercano al concepto de "guerra útil" como gesto en pro de ecumenismo cristiano.

⁷⁴ L. BOEHM: "La educación y las culturas medievales...", pp. 177-178.

⁷⁵ P. MONNET: "La patrie au Moyen Age", en *Le Moyen Age* nº 3-4 (1994), pp. 445.

⁷⁶ M. CRIADO DEL VAL: *Teoría de Castilla la Nueva. La dualidad castellana en la lengua, la literatura y la historia*, 2ª ed. ampliada, Madrid 1969, pp. 66-67.

X. “Serás defensor del derecho y el bien, contra la injusticia y el mal”. Precepto que culmina con la *virtus* como atributo esencial en las cuestiones temporales, como también contra las penas conferidas por el pecado⁷⁷.

En líneas generales, esta especie de decálogo fijaba las pruebas y frenos que habrán de asistir al *milite*, al tiempo que invitaba a observar hasta qué punto la Iglesia controlaba la guerra e, incluso, la paz territorial durante aquel largo período de fronteras móviles⁷⁸.

Conforme a la inspiración moral de tales preceptos, ¿cuáles son los principios que parecen estructurar y controlar el dintel de la Catedral de Angoulême?. Todo parece indicar que se invoca una referencia a la toma de Zaragoza⁷⁹, cuando a la llamada de Alfonso el Batallador (+1134) el Papa Gelasio II (+1119) promulga una cruzada (1118) para reconquistar aquella ciudad. El que este tema figure en la Catedral del Obispo Girard (+1137) lleva a no olvidar su contribución a la organización de la cruzada en la Península y con la ayuda de una armada procedente del mediodía francés⁸⁰.

La iconografía del que simboliza el derecho y el bien frente al sinónimo de la injusticia y el mal, no es muy minuciosa, pero algunos referentes muy concretos -como la rodela del probable sarraceno- acaso fije la idea del combate a muerte con el islamita Marsilio. Aunque esta contienda fuera proclamada por el papado como *opus Dei* y nada establezca referencia con el *signum crucis* del cruzado, acaso el imaginero invoque a un miembro de las órdenes militares en el que hunde su lanza y no retrocede ante el enemigo; no en vano, según norma, aquellos cumplidores de la justicia divina (las órdenes militares), solían recubrir su armadura con una túnica de tela “para protegerse de los ardores del sol” (A. Demurger).

Una vez más, conforme a las reglas de la descripción iconográfica, se trataba de poner en balanza la precaución ante los gestos de flaqueza. No retroceder ante el enemigo, saldar los deberes contrarios a la ley divina... y, sobre todo, mantener una guerra sin tregua o “guerra útil”. En conciencia, tales puntos doctrinales parecen controlar esta imagen del supuesto *cruzado*, cuya vida habrá de ser sinónimo de fortaleza y símbolo de coraje y virtud⁸¹. Referentes que, en esencia, eran la mejor expresión de la armonía cuerpo-alma.

De un modo más general y determinante, la victoria del *cruzado* frente al *otro* aborda la verdadera concordancia entre el espíritu y la materia, dado que el cuerpo -por su condición material- puede perturbar el alma y arruinar la salvación. Esto explicaría, conforme a la propuesta agustiniana, que sólo el *ethos* de la virtud estoica puede capacitar al cuerpo para llegar a Dios. Escala que todavía rinde homenaje al modelo moral de San Pablo cuando afirma:

“... porque sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido como esclavo del pecado; porque no sé lo que hago, pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que

⁷⁷ L. GAUTIER: *La chevalerie...*, pp. 36-52. Corresponden a dicho autor sólo los textos entre comillas.

⁷⁸ J. WIRTH: *L'image médiévale...*, pp. 100-107.

⁷⁹ Y. LABANDE-MAILFERT: *Etudes d'iconographie...*, p. 124.

⁸⁰ M^a C. GERBERT: “Les ordres militaires et l'élevage dans l'Espagne médiévale (jusqu'à la fin du XV siècle)”, en *Les ordres militaires*, Rev. Flaran n° 6 (Auch 1986), p. 83. Y. LABANDE-MAILFERT: *Etudes d'iconographie...*, p. 124.

⁸¹ J. FOUBERT: “Ad gloriam corporis”, *Hommage à Jean Pépin*, dir. M.O. GOULET CAZE, G. MADEC y D. O'BRIEN, Paris 1992, col. des Études Augustiniennes, pp. 400-402. F. BUTTIN: “Du costume militaire au Moyen Age et pensant la Renaissance”, en *Memorias de la R.A.B.I.* (Barcelona 1971), v. XII, p. 169.

no quiero..., pues siento otra ley en mis miembros -los frutos de un acto libre de la voluntad, diría San Agustín- que repugnan la ley de mi mente -la mente en plena posesión de la voluntad, San Agustín- y me encadenan a la ley del pecado que está en mis manos".

(*Romanos VII*, 15-23)

Que exista o no exista una similitud entre imágenes y hechos, no es el objetivo; sí, por el contrario, la valoración que en este dintel se ofrece sobre la gesta del cruzado como referente activo que despierta la conciencia sobre el valor de lo Eterno en lo temporal⁸².

Todo lleva a indicar que la sociedad necesitaba lavar sus culpas ante estos *símbolos contemplativos* que hacen referencia al hombre y a su destino, mediante un mecanismo que parte del choque emotivo y de un dispositivo de leyes inconscientemente presentes en las experiencias de aquel fiel que deberá estar atento a su hora final. Pero, junto a *los símbolos contemplativos*, existen, asimismo, los denominados símbolos analógicos, los que en su aspecto regresivo reenvían hacia una tradición⁸³. Para detectarlos habrá que ir a las fuentes que sobre esta "teología de la Victoria" se ofrece en el dintel de Angouleme.

II. En torno a la "teología de la victoria"

Ch. Picard, conocido por sus análisis sobre la ideología de la guerra en el arte romano⁸⁴, fundaba sus búsquedas en la larga serie de relieves históricos que, sobre el triunfo en campaña del pueblo romano, manifestaban la disciplinada estrategia de sus soldados "como ninguna otra nación llegaría a conocer". Tampoco fue ajeno a tal análisis Bianchi Bandinelli, quien se interrogaba hasta qué punto Roma era consciente de una "teología de la victoria", llegado el momento de otorgar forma a los variados relieves históricos sobre sus campañas contra los germanos, los dacios y un largo etcétera. Situaciones donde el romano parece gozar del beneficio o acción protectora de los dioses no en vano, se consideraba el garante de la paz y del orden frente al otro (el no-romano) y, por lo mismo, indigno de gestos de clemencia, de manera que, en el mejor de los casos, "sólo deberá sobrevivir como esclavo y dependiente" (Heráclito).

Todas estas orientaciones están muy presentes en dos ejemplos decisivos. En primer lugar -sin seguir un orden cronológico- la llamada Columna de Marco Aurelio (c.a. 180-192), donde los esfuerzos de aquel soldado romano se traducen en los aspectos trágicos de una guerra verdadera y no idealizada. Así, las escenas sobre la decapitación de los bárbaros donde secuestro, tortura y muerte parecen necesarios para ganar una guerra que no cuestiona el ecumenismo de Roma; otra cuestión es que se busque analizar los aspectos negativos de la guerra, conforme al criterio que el propio Marco Aurelio habría de reflejar en sus *Coloquios*⁸⁵.

El segundo ejemplo quedará referido a la Columna de Trajano (113), partícipe de un tono más heroico al reflejar las dos guerras contra los dacios (101-107). Estaba cobrando forma otra manera de escribir la Historia; más especulativa que empírica⁸⁶, conforme a in-

⁸² S. ZINCONES: *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno*, Ed. L'Aquila, Roma 1988, pp. 43-65.

⁸³ F. EDELINE: "Analogie projective et symbole de contemplation", en *Le signe, le symbole et le sacré*, C. I. Symbolisme (1994), p. 89. G. DURAND: *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964, pp. 89-91.

⁸⁴ CH. PICARD: "L'idéologie de la guerre et ses monuments dans l'Empire romain", en *R. Archéologique* 1/1992, pp. 111-141.

⁸⁵ CH. PICARD: "L'idéologie...", p. 138.

⁸⁶ R. BIANCHI BANDINELLI: "El arte al servicio de la política imperial", en *Del Helenismo a la Edad Media*, Akal, Madrid 1981, pp. 47-110.

dicaciones ideológicas manipuladas, ante la necesidad de resaltar la *potestas* imperial junto a la *autoritas* divina, sin dejar en suspenso la universalidad de un pueblo y su destreza en el arte de la guerra.

Se ha insistido en estos puntos porque pueden ayudar a recordar la importancia que en Roma posee la cuidada acción psicológica de los relieves históricos para mejor resaltar el ecumenismo de aquel Imperio. Según el análisis de Bianchi Bandinelli, tales escenas formaban parte “de la representación oficialmente exigida para resaltar -también- la propia eficacia guerrera del ejército romano”.

En lo que atañe a la iconografía del *cruzado*, también se intenta dar forma a una exaltación del ecumenismo de la *christianitas*, en nombre de la acción divina, como contraposición a la *islamitas*, conforme a los objetivos de una guerra ya asumida en el Concilio de Clermont del año 1095. Allí, bajo la presidencia de Urbano II, se arbitraría la *dilatationem christianitas* ante la alteración de una armonía que era, en definitiva, resultado de la quiebra de la concordia superior⁸⁷. Conforme a este principio moral, la noción del bien honesto se entrecruzaría con la del bien útil, para conseguir el bien soberano o bien Absoluto. Era evidente que las propuestas iconográficas del *cruzado* deberían de hacer referencia a la ordenación de sus actos hacia ese fin sobrenatural que cuenta con la ayuda de la Providencia; mientras que para el islamita la muerte es castigo hacia un destino merecido⁸⁸.

En cierta manera, la repugnancia que la *christianitas* siente ante la pena de muerte -muerte en la guerra, muerte en la caldera, muerte en la picota, etc.- le induce a hacer del islamita esa víctima propiciatoria para quien la muerte es “muerte juicio”⁸⁹. Es significativo que el *cruzado* al cumplir con un trabajo al servicio divino, en realidad busca intervenir en un litigio donde las pruebas y alegaciones le dan competencia para emitir sentencia. Y así, no parece escandaloso e impropio que algunas ilustraciones sobre *Les histoires d'Outremer* (Weidenfeld and Nicolson Archives) reproduzcan el asedio a Nicosia aceptando la idea de la cabeza del islamita como arma de asalto. Era necesario reproducir ese gesto donde la “muerte juicio” no va más allá de las actitudes confirmadas en los relieves históricos romanos.

En otras ocasiones, esta historia de una crispación no duda en diligenciar situaciones arbitrarias. Así, en la contienda de Ricardo de Inglaterra y Saladino en Acre, ampliamente divulgada en códigos y frescos de los ss. XII y XIII, lo que había concluido en una paz de compromiso (1192) -Saladino permanecería en el interior y los cruzados en la costa- queda escenificado como gesto de gloria personal para el monarca Plantagenet y como “muerte juicio” para el que deseó actuar de acuerdo con el Islam. Una vez más, aun cuando las leyendas extendidas por occidente hacían de Saladino un héroe casi cristiano, se incide en la imagen del *cruzado* como delegado con competencias. En realidad, este duelo, donde la historia de Ricardo se torna mito⁹⁰, pretende eludir cualquier concepto de pacto y convertir al inglés en el defensor de los dos atributos simbólicos del cruzado: la lanza del César y la cruz de Cristo.

⁸⁷ N. GUGLIELMI: *Marginalidad en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires 1986, pp. 15-17 y 20-21.

⁸⁸ R. LEJEUNE y J. STIENNEN: *La légende de Roland dans l'art du Moyen Age*, Bruxelles 1966, v. I, pp. 103-107.

⁸⁹ N. OHLER: *Sterben un Tod in Mittelalter*, Artemis Verlag, München-Zürich 1990, pp. 200-234; capítulo dedicado a la muerte violenta y el derecho penal. Interesa, en especial, lo que el autor denomina “el verdugo: un trabajo al servicio de Dios” (p. 233), así como el texto de las pp. 243-246, centradas en la valoración del concepto de la muerte en el campo de batalla, las masacres en el camino hacia Tierra Santa y el concepto del cruzado caído como mártir.

⁹⁰ P. MORO: “Cuor di Leone e la Storia si fa mito”, en *Storia e Dossier* n° 84 (1994), pp. 43-49.



Fig. 7
Sello de la Orden del Temple (siglos XII-XIII).
A.H.N. (París)

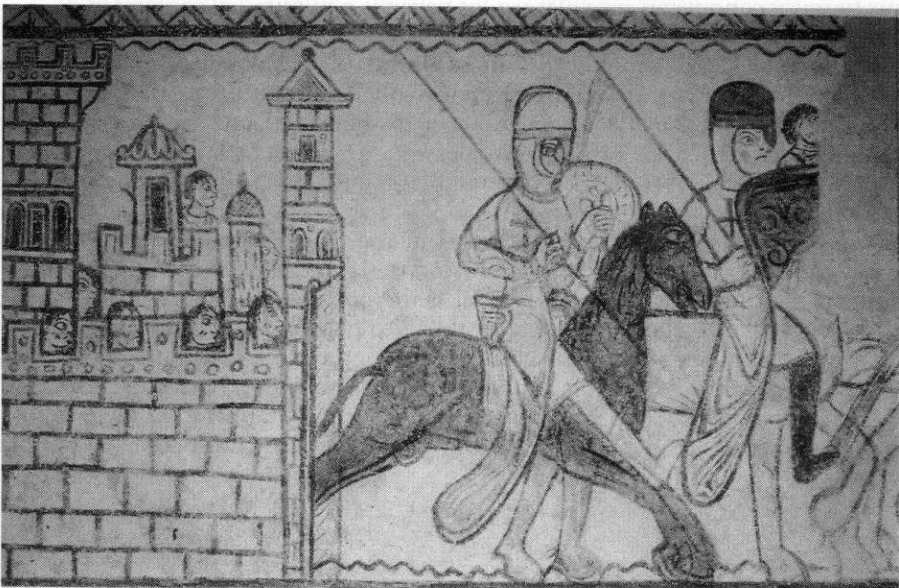


Fig. 8
Fresco de la Capilla de los Templarios.
Iglesia de Cressac (Francia)

Con un lenguaje más sobrio, pero en sintonía con una inspiración moral afín, el guerrero templario es quien mejor ejemplifica una misión identificada con la *via salutis*, conforme a su lema “nada para nosotros, Señor, sino que la gloria es en tu nombre”⁹¹.

El sello distintivo de esta orden (ss. XII-XIII, A.H.N. París) muestra la imagen pareada de aquellos monjes soldados (Fig. 7), a manera de certificado de hermandad que relega al recuerdo el iniciático sentido penitencial de las cruzadas, para sobreponerse a lo que fue una teología de la victoria; a una gesta militar como imagen heroica, al tiempo que invoca el profesionalismo en las artes de la guerra.

Con independencia de lo que este sello simbolice -“acaso el principio de oración y lucha” (Gil Coma)-, quien mejor materializa el modelo de la nueva caballería que busca como fin la profesionalidad, es la capilla de los templarios en Cressac (Charente), con sus frescos del s. XII. Lejos de invocar la eventualidad del cruzado al uso, esta capilla reafirma la imagen de los protectores de la fe con la espada, conforme a una regla que no desconoce el principio de Tertuliano cuando afirmaba: “se capaz de hacer por Dios, lo que los paganos hacen por agradar al diablo”⁹².

Su doble dimensión, monje-soldado (Fig. 8) nada posee en común con la orden de claustro, más proclive a una teología de la victoria a través de la oración. Surgidos cuando el gran propagandista de la cruzada (San Bernardo) intuye la necesidad de introducir la caballería en una institución eclesial, su espíritu no sólo queda invocado en *De laudae novae militiae*, donde el cisterciense deja entrever los deberes de esta milicia, sino también, en la segunda redacción de Moniage Gillaume donde un monje expresa su desacuerdo y crítica severa con la regla de San Benito, que define como “regla estúpida” que rehuye el compromiso con la acción bélica, afirmando:

“...mejor deseo las órdenes de caballería, puesto que combaten a la gente sarracena, toman sus tierras y conquistan sus villas y a los paganos a nuestra ley convierten”⁹³.

Estos frescos de Cressac muestran a una columna de caballeros templarios emparejados en la Boquée de Tierra Santa⁹⁴, armados con la coraza, calzas de hierro, yelmo o sombrero de hierro, la espaldera para proteger los hombros, etc. Como en un gesto ritual, esta milicia invoca las razones morales que determinan la profesionalización de quienes, según un miembro de la orden templaria en España, “se reconocen trinitarios” (Gil Coma).

Su iconografía permite enunciar los tres elementos que determinan su profesionalización en la guerra: la armadura, como expresión de la obediencia, conforme a los principios de una regla que dista de encumbrar al héroe por ser sinónimo de orgullo; la doble condición de caballero-religioso, mediante el hábito blanco y el emblemático *signum crucis*: distintivos otorgados por el Papa en el 1148, atendiendo a su condición de caballeros organizados en ejército, “porque ha sido Dios mismo quien os ha instituido en defensores de la Iglesia y en combatientes de los enemigos de Cristo”, tal como se recoge en la bula *Omne datum optimum*. Y, por último, el yelmo nasal, tan característico de la dureza en su acción militar.

⁹¹ R. GIL COMA: *Lo templario...*, p. 46.

⁹² J.M. MEHL: “L'exemplum...”, p. 231.

⁹³ J. FLORI: “La notion de chevalerie...”, p. 216.

⁹⁴ R. OURSEL: *Peregrinos, hospitalarios y templarios*, Ed. Encuentro, Col. Europa Románica v. 10, Madrid 1987, p. 409.

En cuanto a sus actos, toda su motricidad entronca con las consideraciones de San Bernardo, cuando en su *Exhortatio* distinguía a estos brazos ejecutores de la justicia divina por su condición de armados con la fe -por dentro- y con el hierro -por fuera- "para inspirar terror al enemigo, nunca conmiseración... deseosos de victoria, pero no de vanagloria"⁹⁵.

En cuanto al rastreo iconográfico peninsular cabe adelantar que, en no pocas ocasiones, su identificación no deja de plantear serias dudas. Así, por vía de ejemplo, la propuesta recogida en un capitel de San Lorenzo del Vallejo de Mena. Es sabido que las circunstancias fueron poco favorables para la conservación de los testimonios de esta orden y no se trata de valorar aquí las razones últimas, pero sí indicar que los escuetos testimonios iconográficos tal vez surjan desde la necesidad "por borrar en lo posible lo que fue su presencia", conforme asegura Atienza⁹⁶. No cabe ir más allá.

Pero resulta obligado recordar el cometido de dicha orden templaria en la explotación agrícola-ganadera de Villasirga (Palencia), donde dispusieron de una encomienda. Y es allí donde queda patente su presencia en el frontal funerario del controvertido infante D. Felipe, sin que resulte fácil calcular el alcance verdadero de los vínculos entre ambos⁹⁷.

La discusión sobre el nexo de la Iglesia de Vallejo de Mena con los templarios, ha determinado una dualidad de criterios: los que consideran la atribución que hiciera Madoz y quienes la cuestionan. En realidad, de acuerdo con lo que se afirma en una inscripción funeraria, debió de pertenecer a la Orden de San Juan de Jerusalén, dado que una dama, con nombre Andrequina y con ascendientes partícipes en la lucha contra los sarracenos, "dió esta casa a Hierusalem"⁹⁸. Es decir, a los hospitalarios caballeros de San Juan, cuya acción fue muy presente en los hospitales del Camino y al lado de Alfonso VII y Alfonso VIII.

Si en su fachada un relieve invoca al miembro de una orden militar con un escudo que da acogida a una de las múltiples variantes de cruces templarias, el capitel de su interior, además de la característica loriga con protección nasal, afirma el concepto del *cruzado* con el *signum crucis* de remates ensanchados, a la manera de la cruz de Malta, pero también afín a la cruz patada o céltica de los propios templarios.

III. Conclusión a unas hipótesis

Hasta aquí algunos aspectos de una iconografía que es indicio de un sentido moral de la Historia, como también de una doctrina disciplinaria sobre los gestos de servicio a Dios y de una fidelidad sacramental a la fe; conforme a la idea de un Dios-Juez y suprema autoridad en la vida⁹⁹. Tal es la sublimación ética que aquella iglesia del Románico busca imponer en una guerra que, en ocasiones, queda precedida de auspicios; como es la aparición de enviados celestiales que prometen su ayuda, a la manera de Santiago. Rasgo que,

⁹⁵ R. OURSEL: *Peregrinos...*, p. 328. A. FOREY: *The military Orders*, McMillan, Hampshire 1992, p. 91. J.G. ATIENZA: *La mística solar de los templarios*, Barcelona 1983, p.101.

⁹⁶ J.G. ATIENZA: *La mística...*, p. 201. B. MARTÍNEZ RUIZ: "Notas...", 161. J. FLORI: "La notion...", pp. 212 y 216.

⁹⁷ G. MARTÍNEZ DÍEZ: *Los templarios en la Corona de Castilla...*, p. 6.

⁹⁸ A. RODRÍGUEZ y L.M. LOJENDIO: *Castille romane...*, p. 143. P. RODRÍGUEZ ESCUDERO: *Arquitectura y escultura...*, pp. 53-54. G. MARTÍNEZ DÍEZ: *Los templarios...*, p. 138. J.L. ALONSO ORTEGA: *El románico en el norte de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 88-89.

⁹⁹ J. FLORI: "La notion de chevalerie...", p. 216.

además, no deja de invocar la asistencia inmediata divina y la importancia de su aprobación en aquella empresa contra el *otro* para recobrar las tierras conquistadas. Noción que tampoco es ajena a las crónicas del momento¹⁰⁰.

En estas condiciones, la iconografía del cruzado y el *milite* constituye la imagen que mejor comunica los cometidos homiléticos de aquel s. XII, a la manera de las teorías del agustiniano Odon de Cambrai (+1103), quien tanto insistía en las responsabilidades del cristiano “ante el desprecio que las naciones manifiestan a su Dios”¹⁰¹.

En su *officium* o deber, no se trataba de establecer una contraposición simple entre el que simboliza el bien frente al otro, sino expresar un gesto de voluntad sostenido por la gracia, para no desviar el bien de la vida y no quedar abrumado por la fuerza del mal. Como analizaba en fecha reciente A. Trapè, en su introducción a la doctrina de San Agustín¹⁰², tras esta valoración emerge una constante: la que habrá de acompañar la voluntad de quien, en síntesis, deberá mantenerse fiel a los dos adverbios: *indeclinabiliter* (inflexiblemente) e *insuperabiliter* (invenciblemente).

Convencido de que el lenguaje plástico puede marcar una época, el papel asumido por la iconografía cristiana parece decisivo. ¿Acaso por un desmedido uso de la intimidación como referente de coacción moral? Tal vez, si bien González-Raymond en su estudio sobre la cruz y la media luna no duda en afirmar que el islamita (el *otro*) fue incapaz de ganar en toda su dimensión al cristiano porque sus gestos intimidatorios no tenían un atractivo suficiente para lograr una conversión sin violencia¹⁰³.

En la actualidad, los hallazgos hechos por los arabistas sobre muchos puntos de vista proporcionan datos que vienen a modificar la verdadera relación hispano-islamita, al igual que tantas crónicas de procedencia islámica. La denuncia justa de muchos arabistas intenta rescatar una intrahistoria donde se sostiene, diría Ortega, “que la Edad Media europea no puede ser bien vista si la miramos centrandó la historia de aquellos siglos en la perspectiva exclusiva de las sociedades cristianas..., cuando la mayor porción de Europa ha tenido también un contacto secular con la civilización árabe”.

Tal vez en este estudio me mostrara más próximo a la Castilla de Ramón Menéndez Pidal que al Al-Andalus de Emilio García Gómez, pero la iconografía del cruzado y el *milite* formaba parte de un espacio sacro donde la visión del teólogo era hija de la fortaleza moral de un tiempo de cruzada y de la Castilla de Mfo Cid. Y aunque reivindicó ese pasado arábigo ándaluz y junto a él, el mundo de Almotamid, tampoco olvido que, aquello que Delumeau analizaba recientemente bajo el título “La religión y el miedo en occidente”, distaba de ser excluyente con lo que fuera la *jihad* o guerra santa del islamita.

¹⁰⁰ A. FOREY: *The military Orders...*, pp. 43-49.

¹⁰¹ J. M^a GONZÁLEZ DE ZARATE: “Pinturas medievales de Alaiza (Álava): aspectos histórico-iconográficos que las relacionan con las Órdenes militares”, en *El arte y las Órdenes militares...*, pp. 101-118.

¹⁰² A. TRAPÈ: *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia*, Roma 1990, pp. 118-120. S. AGOSTINO DE IPPONA: *La Dottrina cristiana*, introd. trad. not. L. Alici, Paoline, Milano 1989, en especial I.IV.

¹⁰³ A. GONZÁLEZ-RAYMOND: *La croix et le croissant*, Ed. CNRS, Paris 1992, 300 y ss.